3 1761 04569046 8

Nao Ufelmer. 1896.

43

Realencyklopädie
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und Gelehrten

herausgegeben

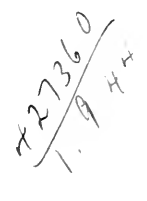
von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Erster Band

A Ω — Aretas





Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1896

Vorwort.

Indem ich den ersten Band der dritten Auflage der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche der Öffentlichkeit übergebe, bin ich den Lesern des Werkes Rechenschaft schuldig über die Grundsätze, welche für die Neubearbeitung maßgebend sind.

Ich kann dabei das Wort wiederholen, das die Herausgeber der zweiten Auflage in der Vorrede derselben aussprachen: der Standpunkt des Werkes bleibt derselbe wie früher. Das gilt in kirchlicher Hinsicht: jetzt wie früher ist die Realencyklopädie bestimmt, der protestantischen Christenheit zu dienen, nicht einer einzelnen protestantischen Kirche. Das Ziel ist erreichbar, da es trotz aller Zertrennung und aller Gegensätze, die vorhanden sind, eine Einheit der aus der Reformation erwachsenen Kirchen giebt, die nur derjenige übersehen kann, der sie nicht sehen will. Es fordert aber, daß Männer, die den verschiedenen protestantischen Kirchen angehören, zu Worte kommen. Das ist geschehen und soll auch fernerhin geschehen.

Es gilt sodann in theologischer Hinsicht. Auch hier ist der Standpunkt der Realencyklopädie nach wie vor nicht exklusiv. Nicht die Anschauungen und die Interessen einer theologischen Schule können für sie bestimmend sein, sondern jeder Beitrag ist willkommen, der als Ergebnis wohlerwogener wissenschaftlicher Überzeugung sich darstellt. Denn die echte Wissenschaft zerstört nicht, sondern sie erbaut.

Was die Abgrenzung des zu behandelnden Stoffes anlangt, so sollen im wesentlichen die bisher innegehaltenen Grenzen beobachtet werden: demnach Berücksichtigung aller theologischen Disziplinen, aber Beschränkung auf das Kirchliche und Theologische. Innerhalb dieses Rahmens ist jedoch eine nicht unbeträchtliche Erweiterung notwendig. Denn die zweite Auflage war in mancher Hinsicht lückenhaft. Man konnte z. B. aus ihr sich zwar über den Gang der Reformation durch Deutschland unterrichten, aber über die Gegenreformation, die für das Verständnis der Lage des Protestantismus kaum von geringerer

Wichtigkeit ist, gab sie nur ungenügend Auskunft. Ähnlich ist es auf anderen Gebieten. Raum für die notwendigen Erweiterungen soll durch den engeren Druck und die Verkürzung einzelner Artikel gewonnen werden.

Die Absicht, welche die Herausgeber der zweiten Auflage hegten, den Umfang des Werkes auf 15 Bände zu beschränken, erwies sich als undurchführbar. Dagegen wird, wie ich glaube, an den 18 Bänden der zweiten Auflage diesmal festgehalten werden können.

Den verehrten Herren Mitarbeitern sage ich für das bereitwillige Entgegenkommen, mit dem sie die in vieler Hinsicht selbstverleugnende Arbeit an Einzelheiten übernahmen, meinen aufrichtigsten Dank.

Gott der Herr aber möge verleihen, daß unsere Arbeit zur Erbauung seiner Kirche und zur Förderung der evangelischen Wahrheit diene.

Leipzig, 20. Juli 1896.

Hauck.

Α Ω, der Anfangs- und Schlußbuchstabe des griech. Alphabets, begegnet in der bibl. Litteratur an drei Stellen der Apk: 1, 8 bezeichnet sich Gott als *τὸ α καὶ τὸ ω*, eine Ausdrucksweise, die sofort ihre Erklärung findet in dem Zusatz *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ*. Ebenso sagt 21, 6 Gott von sich aus, daß er das *α* und *ω* sei, was hier erläutert wird durch *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* (vgl. Jes. 44, 6). Dagegen ist 22, 13 das Wort *ἐγώ εἰμι τὸ α καὶ τὸ ω, πρῶτος καὶ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* Selbstbezeichnung Christi, der auch 2, 8 der Erste und Letzte genannt wird. Drücken die beiden Buchstaben dasselbe symbolisch aus, was die mit ihnen verbundenen Ausdrücke besagen, nämlich den Begriff der Ewigkeit als unausgesetzte Dauer, so läßt der Kontext erkennen, daß durch diese Selbstbezeichnung Gottes und Christi die Erfüllung der Weissagung, von der an den drei Stellen die Rede ist, garantiert wird. — Zur Erklärung des Ausdrucks *Α Ω* ist mehrfach auf den Gebrauch von א ת in der rabbinischen Litteratur hingewiesen worden, ohne daß jedoch von allen Exegeten diese Parallele anerkannt worden wäre. Vgl. Schoettgenii horae Hebraicae et Talmudicae etc. p. 1086 sq. und die Kommentare. Die ältern Monographien über *Α Ω* s. in J. Chr. Wolfii Curae Philologicae et Criticae in SS. Apostolorum Jacobi Petri Judae et Joannis epistolas hujusque Apocal. p. 443 sq.

Eine Reihe von Schriftstellern des chr. Altertums, wie auch des Mittelalters nimmt auf die genannten Stellen der Apokalypse Bezug. So hat Clemens von Alexandrien eine oder mehrere Stellen im Auge, wenn er von dem Logos bemerkt: *κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἱλουμένων καὶ ἑνουμένων· διὰ τοῦτο Α καὶ Ω ὁ Λόγος εἴρηται· οὗ μόνου τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται, καὶ τελευτᾷ πάλιν ἐπὶ τὴν ἄνωθεν ἀρχήν, οὐδαμοῦ διάστασιν λαβών*. (Strom. IV, 25). Wie an dieser Stelle, so deutet Clemens auch Strom. VI, 16 die Aussagen der Offenbarung nur auf Christus. Tertullian (de monog. 5) führt aus, Christus nenne sich *Α* und *Ω*, um zu zeigen, daß in ihm die Bewegung des Anfangs zum Ende und die Rückkehr des Endes zum Anfang sei. Nach Ambrosius (expositio in VII visiones I, 8) wird Christus als der Anfang bezeichnet, weil er der Schöpfer des Menschengeschlechts und Urheber des Heils ist, und als das Ende, weil er das Ende des Gesetzes, des Todes u. s. w. ist. Prudentius umschreibt nur die Worte der Apk, wenn er sagt, Christus werde *Α* und *Ω* genannt, als Quelle und Schluß von allem, was ist, war und sein wird (Cathemerinon IX. hymn. omni hora v. 11). Für die Gnostiker wurden die beiden Buchstaben Veranlassung zur Zahlenspielerei und Geheimniskrämerei. Die Thatsache, daß *Ω* und *Α* als Zahlen 801 bedeuten und die Summe der einzelnen Buchstaben in *περιστερά* die gleiche Zahl ergiebt, benützte der Gnostiker Markus, um zu behaupten, Jesus bezeichne sich als *Α Ω*, weil er dadurch das Herabkommen der Taube, des hlg. Geistes, bei seiner Taufe angeben wolle (Iren. I, 14, 6. 15, 1). Später machte auch Primasius von dieser Zahlenspielerei Gebrauch, um die Wesensgleichheit des hlg. Geistes mit Gott Vater und Sohn nachzuweisen (Commentarius in Apoc. lib. V zu der Stelle 22, 13). Einen Beweis dafür, wie die beiden Buchstaben in der gnostischen Spekulation eine Rolle spielten, liefern ein Pergament- und ein Papyrusblatt des egypt. Museums zu Berlin, beide ursprünglich als Amulette getragen. Auf dem ersten finden sich neben koptischen Zauberformeln *Α* Ꞷ und darunter liegende Kreuze in der Form des sog. Andreaskreuzes. Koptische Zauberformeln enthält auch das zweite Blatt, abgeschlossen durch ein Kreuz, dessen Vertikalstrich oben in *Α*, unten in Ꞷ und dessen Horizontalstrich r. in *Α* und l. in Ꞷ endigt (Nr. 8096 und 8105).

Weit häufiger als in den litterarischen Quellen des chr. Altertums und Mittel-

alters wird *A Ω* in den monumentalen angetroffen. Wie die verschiedenen Formen des Monogramms Christi und des Kreuzes, so gehörten auch die beiden Buchstaben zu den beliebtesten Sinnbildern der altchristlichen Volkskunst, die sich nicht genug thun konnte, sie auf den verschiedenen Arten von Denkmälern anzubringen. Sie fanden ihre Stelle auf öffentlichen Monumenten, so an und in Gebäuden, namentlich Kirchen, an Kirchhöfen und auf Münzen, noch mehr aber auf privaten Denkmälern, wie Häusern, Grabsteinen, Cömeterial-Gemälden, in Fresko und Mosaik ausgeführt, Sarkophagen, Gegenständen der Metall-, Glas-, Thon-, Elfenbein-, Holz- und Textilindustrie, besonders Lampen aus Bronce und Thon, Ziegeln und Schüsseln aus Terrakotta, Goldgläsern u. s. w. Die Wahrnehmung, daß *A Ω*, soweit erkennbar, auf den Monumenten fast überall — die Ausnahmen s. unten — in Verbindung treten zu Figuren oder Symbolen Christi, aber niemals zu Gott und Gott Vater, zwingt zu dem interessanten Schluß, daß die Bibel-Exegese des Volkes die erwähnten Stellen der Apok. nur auf Christus bezog. Indem die Besteller und Verfertiger der Denkmäler sich durch die Anwendung von *A Ω* direkt zu dem ewigen Sohn Gottes bekannten, gaben sie indirekt auch ihrem Glauben an seine Gottheit Ausdruck. Damit soll freilich die Möglichkeit nicht geleugnet werden, daß in einzelnen Fällen Motive abergläubischer Natur die Anbringung der Zeichen veranlaßten, wenn auch die monumentalen Denkmäler nicht die gleichen sichern Anhaltspunkte gewinnen lassen wie die litterarischen.

Was zunächst die äußere Form von *A Ω* in der altchr. Zeit betrifft, so wird *A* in der Regel in der Art der Monumental- und Aktenschrift, seltener in der der Vulgärschrift (*A*, ᴀ, //\, *Λ*, ᴀ u. s. w.), umgekehrt wird *Ω* selten in der Form der Monumentalschrift, sondern gewöhnlich in der der Vulgärschrift (*Ω*, *ω*, <∧>, ꟿ, ω, Ш u. s. w.) gebildet. Auf ein Versehen, Mißverständnis oder dgl. der Künstler und Handwerker ist es zurückzuführen, wenn sie statt der beiden Buchstaben einen derselben zweimal schreiben, so z. B. *A A* unter einem Kreuz (Le Blant, Inscript. chrét. de la Gaule n. 467 [J. 547]) und ω ω mit einem Kreuz (Garrucci, Storia 262, 1. 2). Neigung zu Abwechslung und Variation, sowie auch gelegentlich Einfluß der Spiegelschrift verraten die Beispiele, wo *A Ω* umgestellt, wo sie seitlich oder sogar auf den Kopf gestellt sind, so daß *A* einem lateinischen V und ω einem griechischen ε oder gothischem M ähnlich sieht.

Versucht man es sodann, das Vorkommen von *A Ω* chronologisch zu fixieren, so bieten besonders die datierten Inschriften und die Münzen sichere Handhaben dar. 1) Inschriften. In Rom ist *A* ω nachweisbar im J. 364, ω ET *A* im J. 295, *A* ω in der Verbindung mit ☧ sicher zuerst im J. 360, vielleicht aber schon 355, zuletzt im J. 409, zusammen mit ⳨ zuerst 377, zuletzt 472 (?), in Verbindung mit einem Kreuz zuerst 375, zuletzt 509 (De Rossi, inscr. chr. urb. Romae I n. 172. 20. 143. 127. 270. 847. 249. 941). Ostia besitzt eine Inschrift mit *A* ω und ☧ aus dem J. 408 (Corp. inscr. lat. XIV n. 1946). In Gallien begegnet *A* ω mit ☧ zuerst 377 auf einer Bau-Inschrift zu Sitten in Wallis, zuletzt 493 auf einer Grabschrift zu Lyon, mit ⳨ 454, 500, 525 oder 540 auf einer Grabschrift zu Lyon, mit Kreuz zuerst 547 auf einer Grabschrift zu Revel-Tourdan, wobei allerdings *A*|*A*, flankiert von je einem Palmzweig und einer sternartigen Verzierung, gesetzt ist, zuletzt im J. 500, 527, 591 oder 690 auf einer Grabschrift in Coudes in der Form *ω*|*A* (Le Blant, Inscript. chrét. de la Gaule n. 369. 77. 55. 467. 565). Auf spanischen Inschriften findet sich *A* ω allein 504, mit ☧ zuerst 462, zuletzt 666, mit ⳨ zuerst 544, zuletzt 662, mit Kreuz zuerst 578, zuletzt 1051 (Hübner, Inscr. Hisp. chr. n. 92. 78. 18. 68. 99. 91. 268). Die Inschriften Nordafrikas bringen *A* ω allein r. und l. von dem Text zweimal im J. 405, *A* ω in Verbindung mit ☧ zuerst 406, zuletzt 419, mit ⳨ zuerst 525/26, zuletzt 565—578, während die Inschriften mit Kreuz eines Datums entbehren (Corp. inscr. lat. VIII n. 8638. 8639. 9715. 8641. 10516. 1434). In Unteritalien und Sizilien wird *A* ω mit ☧ zuerst im J. 392, zuletzt 508, mit ⳨ im J. 489 angetroffen (Corp. inscr. lat. X n. 5646. IX n. 1378. X n. 4494). Etrurien, Umbrien u. s. w. weisen *A* ω mit ☧ im J. 394, 396 oder 402, mit ⳨ zuerst 423, zuletzt 570 auf (Corp. inscr. lat. XI n. 802, 1731. 941). Für Gallia cisalpina kommt in Betracht *A Ω* mit ☧ im J. 471, *A* ω mit ⳨ zuerst 432, zuletzt 575, mit Kreuz 467 (Corp. inscr. lat. V n. 6741. 7530. 6401. 6210); n. 6397 vom J. 423 bietet nur noch ω dar, und ist es darum zweifelhaft, ob es noch von ☧, ⳨ oder Kreuz begleitet war bezw. welches von diesen Zeichen neben ihm stand). Auf den griechischen

Inschriften Italiens und Siziliens exkl. Rom ist *A ω* nachweisbar zusammen mit ☧ im J. 401, zusammen mit ⳩ im J. 418/19 (Kaibel, inscr. Siciliae etc. n. 2300. 2330). In einer Grabkammer zu Kertsch vom J. 491 finden sich *A ω* zusammen mit ⳩ und Kreuz (RQS 8. Jahrg. S. 58 ff.). 2) Münzen. Sieht man von einer Münze Constantins d. Gr., deren Echtheit bezweifelt ist, (Garrucci, Vetri ed. 2 p. 253) ab, so findet sich *A ω* mit ☧ als Typus auf Münzen der Kaiser Constantius II., Magnentius und Decentius (Cohen, Descr. hist. des monnaies etc. 2. ed. VII p. 466 n. 176, VIII p. 13 n. 29 sqq. p. 25 n. 9 sqq.). *A ω* mit ⳩ als Typus kommt auf Münzen der Kaiser Justin I. und Justinian I. vor (Sabatier, Monnaies Byzantines I pl. IX n. 25. pl. XII n. 15). *A ω*, unter die Querarme eines griech. oder lat. Kreuzes gestellt, als Typus ist nachweisbar auf Münzen des Kaisers Justinian I. (Sabatier l. c. pl. XVII n. 36, 37 und 38).

Die Buchstaben finden sich auf den Denkmälern teils allein, teils in Verbindung mit anderen menschlichen oder Tierfiguren, teils zusammen mit andern symbolischen Zeichen.

Die erste Klasse ist wenig zahlreich. Zu ihr rechnen wir eine Grabschrift in Rom aus dem J. 364, wo *A ω* am Ende der ersten Zeile steht (De Rossi, inscr. urb. Romae I n. 172), eine Sarkophaginschrift in Syrakus und eine Grabschrift in Mailand, wo die Buchstaben an der Spitze des Textes gefunden werden (Garr. 365, 1. Corp. inscr. lat. V n. 6258), zwei Grabschriften in Nordafrika aus dem J. 405 und eine Grabschrift in Mailand, wo sie den Text flankieren (Corp. inscr. lat. VIII n. 8638. 8639, V n. 6202), *A ω* in einem Kranz begegnet auf einer Kirchhofinschrift zu Cäsarea in Mauretanien (Corp. inscript. lat. VIII n. 9585), *A ω* mit zwei Tauben darunter auf einer Grabschrift zu Arahal in Spanien (Hübner, inscr. Hisp. chr. n. 92), *A ω* oberhalb eines Giebels auf einem ägyptischen Grabstein im ägyptischen Museum zu Berlin (n. 11391). Von einem Pilger rührt eine Inschrift mit *A ω* an der Spitze auf der Wand eines koptischen Klosters in Ägypten her (Corp. inscr. graec. n. 8946, 2). Auch die Feldzeichen der chr. Kaiser waren zum Teil mit *A ω* geschmückt, so die des Constans (Münze in Cohen, Descr. hist. des monnaies etc. VII² p. 434 n. 192). Mit den beiden Buchstaben war der Brunnen im Atrium der alten Peterskirche in Rom geziert (Panvini, De basilica Vatic. VII, 2).

Auch die zweite Klasse hat nur wenige und dazu meist jüngere Beispiele aufzuweisen. Zu den Füßen Christi auf einem schemelartigen Untersatz zeigt *A ω* ein Mosaik zu S. Marco in Rom. (Garr. 294). Auf einem Felde der Holzthür zu S. Sabina in Rom haben die beiden Buchstaben l. und r. von der Gestalt des erhöhten Christus Platz gefunden (Garr. 500, 4). Der Nimbus Jesu auf einem Musivbild zu S. Lorenzo in Mailand besteht aus einer runden Scheibe, in die ☧ mit *A ω* eingezeichnet sind (Garr. 234, 1). Die gleiche Nimbusform bei der Figur des Heilands zeigt ein Sarkophag in Ravenna (Garr. 332, 4). Die Stelle des Nimbus vertritt dieselbe Verbindung des Monogramms Christi mit den beiden Buchstaben auf einem zweiten Bildfelde der genannten Holzthür (Garr. 499, 5), wo der Kopf Jesu damit geschmückt ist. Auf einem Malbild der Katakombe des Petrus und Marcellinus in Rom umgiebt den Kopf Christi ein einfacher runder Nimbus, an dessen Seiten *A ω* gesetzt sind. Unmittelbar unter dieser Darstellung findet sich eine Scene mit dem Lamm, als Sinnbild für Christus, wobei der Kopf des Tieres von einem Kreuznimbus mit eingesetzten *A ω* umflossen wird (Garr. 58, 1). Unter dem Bilde eines Widders mit Nimbus wird Christus auf einem Terrakottafragment gezeigt: auch hier findet ein kreuzförmiger Nimbus mit dem Monogramm ☧ samt *A ω* Verwendung (Garr. 465, 2). Auf dem Tympanon eines Sarkophags in Salona erscheint Christus als Lamm mit ☧ am Kopf und an den beiden Seiten *A Ω*; um jeden Zweifel über die Bedeutung auszuschließen, ist die Inschrift hinzugesetzt: (E)cci agnus (D)ei, qui tollit (pec)catum seculi (Jelić, Bulić e Rutar, Guida di Spalato e Salona p. 192). Einigemale wird der Hirte auf geschnittenen Steinen durch Beifügung von *A ω* als der gute Hirte charakterisiert (Garr. 465, 7. 477, 3). Bei der zweiten Nummer ist Omega als umgekehrtes lat. M gebildet, und tritt zu Bild und Zeichen als Legende noch *IXΘYC* hinzu.

Den Übergang zu der dritten Klasse bilden die Fälle, wo das Monogramm Christi und *A ω* den Platz einnehmen, den auf andern Denkmälern die Figur oder der Name Christi inne hat. Auf dem Aufsatz einer Broncelampe steht ☧ mit *A ω* im Kreis zwischen Petrus und Paulus (Garr. 471, 2), und in der gleichen Weise darf vielleicht auch die Gruppe rekonstruiert werden, von der jetzt nur noch die Petrusfigur vor-

handen ist (Garr. 467, 3). An der Vorderseite eines Sarkophagdeckels findet sich ☧ mit *A ω* in einem Kreis, flankiert von je drei Schafen zwischen Palmbäumen, da, wo sonst die Figur Christi angetroffen wird (Garr. 386, 3). Auf einer griech. Inschrift in Trier vertritt ☧ mit *A ω* die Stelle des sonst ausgeschriebenen Namens Christi (Kraus, Chr. Inschriften der Rheinlande I n. 160).

Überaus zahlreich sind die Repräsentanten der dritten Klasse: Hier treten *A ω* zu dem Monogramm Christi, zu dem Kreuz- oder Stabmonogramm, zu dem lateinischen und griechischen Kreuz und zu dem Henkelkreuz, dem alten ägypt. Lebenszeichen. Bei dem Monogramm Christi und dem Kreuz- oder Stabmonogramm fallen besonders die Variationen auf, die das griech. *P* erleidet. Die Rundung wird meistens rechts angesetzt, häufig erscheint sie aber auch links. Sie ist bald einfach halbkreisförmig, bald unten noch mit einem Schnörkel, der sich nach rechts wendet, versehen, bald ist sie aber auch so ausgestaltet, daß der Buchstabe einem R gleicht.

Beispiele: 1) *A* XR *Ω* in Afrika: Corp. inscr. lat. VIII n. 9716 ☧ mit *A ω*, wobei die beiden Buchstaben durch die mitten eingesetzte Inschrift von einander getrennt werden, in Afrika: l. c. n. 8649 (J. 415). — ☧ und daneben *A* auf der l. und ω auf der r. Seite und ☧ mit *A* zwischen den Schenkeln des X auf der l. und ω zwischen den Schenkeln des X auf der r. Seite erscheinen auf datierten Inschriften in Rom: De Rossi, inscript. urb. Romae I n. 127 (? Jahr 355). 143 (J. 360). 191 (J. 367). 197 (J. 367). 214 (J. 370). 223 (J. 371). 248 (J. 375). 283 (J. 379). 304 (J. 381). 308 (J. 381). 378 (J. 389). 473 (J. 399). 153 (J. 362). 178 (J. 365). 187 (J. 366). 213 (J. 370). 326 (J. 383). 341 (J. 384). 445 (J. 397). 510 (J. 402). 589 (J. 408); auf undatierten häufig. In Ostia: Corp. inscr. lat. XIV n. 1935. 1946 (J. 408), in Nemus Dianae. ibid. n. 2224b. In Gallien: Le Blant, inscr. n. 466. 369 (J. 377). 370. 583 A, wobei *A* auf den Kopf gestellt ist, Nouv. Recueil n. 242 (J. 466). 286. 287. 288. 326. In den Rheinlanden: Kraus, Chr. Inschr. der Rheinlande I n. 53. 123. 144. 148. 171. 208. In Spanien: Hübner, inscr. Hisp. chr. n. 18 (J. 666). 42 (J. 482). 71 (J. 562). 75. 127. 78 (J. 462). In Afrika: Corp. inscr. lat. VIII n. 1156. 11647. 11893. 11898. 13497. 14261. 14327. 14543. 1246. 2334 u. pag. 951. 6960. 10933. 17391. 18782. In Unteritalien und Sizilien: Corp. inscr. lat. IX n. 1378 (J. 508). 1396. 3136. X n. 4493 (J. 397). 4493[a] (J. 399). 5646 (J. 392). In Etrurien, Umbrien u. s. w.: Corp. inscr. lat. XI n. 1728. 2874. In Gallia cisalpina: Corp. inscr. lat. V n. 6270. 6274. 6741 (J. 471). 7136. Auf griech. Inschriften in Italien und Sizilien exkl. Rom: Kaibel, Inscr. Siciliae etc. n. 106. 146, wo O ◊ gebildet ist, 541. 695. 2300. 2358. 2462. Auf einer Marmortafel der Katakomben auf Melos: Roß, Reisen auf den griech. Inseln 3. Bd. S. 149. Auf Mosaiken in den Katakomben der Cyriaka und Priscilla in Rom: Boldetti, Osservazioni p. 338. Auf Sarkophagen: Garrucci, Storia 304, 1. 355. Auf Lampen: Corp. inscr. lat. X n. 8053, 298 (Sardinien). Jelić etc., Guida di Spalato e Salona p. 161. Auf Amphoren: De Rossi, Bullettino di arch. crist. 1890 p. 29 sqq. Auf Ziegeln: Hübner, inscr. Hisp. chr. n. 193. 198. 203. Corp. inscr. lat. V n. 8110, 168. VIII n. 5176. Auf einer Medaille: Garr. 480, 3. Auf einer Goldkapsel: ibid. 430, 11. Auf einem Goldglas: ibid. 202, 7. Auf Münzen: s. oben. An der Porta Latina in Rom: Boldetti, l. c. p. 338. — Auf einem silbernen Löffel im Museum zu Mainz erscheint C A ☧ ω V: Kraus, a. a. O. I n. 41. ☧ mit *A ω* wird flankiert l. von B, r. von M (= bonae memoriae) auf Inschriften: Corp. inscr. lat. V n. 1697. 6213. 6259. 6318. XI n. 802. — Anstatt der Buchstaben finden sich l. und r. von ☧ mit *A ω* bildliche Darstellungen auf den folgenden Nummern, und zwar l. eine Taube: Corp. inscr. lat. V n. 1687, l. und r. je eine Taube: Hübner, inscr. Hisp. chr. n. 180. Kraus, Chr. Inschr. d. Rheinl. I n. 155. 50. 51, 173. 212, 221; l. und r. je eine Taube mit Ölzweig: Le Blant, inscr. chrét. de la Gaule n. 509, Kraus, a. a. O. I n. 47; l. eine Taube und ein Lorbeerzweig, r. ein Lorbeerzweig und eine Taube: Corp. inscr. lat. X n. 8377[b]; l. und r. von einem doppelt geschriebenen ☧ mit *A ω* ein Palmzweig: Corp. inscr. lat. VIII n. 11064; zusammen mit Palmzweig u. s. w.: Corp. inscr. lat. V n. 5194; l. ein verdorrter, r. ein blühender Baum: Kraus a. a. O. I n. 91. Auf einem Ring bemerkt man ☧ und l. davon *A*, r. ω, dazu oberhalb des Monogramms einen Querstrich und, um dessen verlängerte senkrechte Hasta sich ringelnd, eine Schlange, die l. und r. von einer Taube flankiert wird: Garr. 478, 20. — Auf einer Reihe von Denkmälern wird ☧ mit *A ω*

in einen Kreis eingestellt, auf Inschriften in Ostia: Corp. inscr. lat. XIV n. 1975, in Gallien: Le Blant, inscr. n. 77 (J. 493). 331. 498. 501. Nouv. Rec. n. 223, in den Rheinlanden: Kraus a. a. O. I n. 48, in Spanien: Hübner, l. c. n. 84 (J. 545), in Afrika: Corp. inscr. lat. VIII n. 749. 2189. 8427. 8707. 8709. 8730. 8757. 9715 (J. 406). 10686. 10697. 10932. 14600. 14680. 17719. 18523, in Unteritalien: Corp. inscr. lat. X n. 4526; auf einem Sarkophag: Garr. 388, 1; auf einem Ziegel: Corp. inscr. lat. VIII n. 9714; auf Metallscheiben mit durchbrochener Arbeit, so auf einer Zierscheibe aus Bronce mit Email aus Aquileja: Garr. 467, 8, auf einer Goldplatte aus Frankreich: ibid. 467, 7, auf einer Lamelle aus Feinsilber, auf einer Zierscheibe aus Goldblech und auf einer Silberscheibe, alle drei vom Sarg des Paulinus in Trier: Kraus, a. a. O. I n. 190, 1. 3. 4; auf einem Textilgegenstand aus Egypten: Forrer, Gräber- und Textilfunde XII, 12. — Neben dem Kreis begegnet l. und r. je eine Taube auf Inschriften in Rom: De Rossi, inscr. I n. 494 (J. 401), in Gallien: Le Blant, inscr. n. 50. 329[a]. 399, in den Rheinlanden: Kraus, a. a. O. I n. 289, wo *A ω* als M W formiert sind, wahrscheinlich auch n. 232, in Spanien: Hübner, l. c. n. 72 (J. 521). 95, in Afrika: Corp. inscr. lat. VIII n. 9717. 11900; l. und r. je ein Pfau auf einer Inschrift in Gallien: Le Blant, inscr. n. 326, auf einem Sarkophag in Ravenna: Garr. 391, 3. Auf einer l. fragmentierten afrikan. Inschrift steht r. vom Kreis eine Rose; eine solche wird man auch auf dem zerstörten Teil voraussetzen dürfen: Corp. inscr. lat. VIII n. 16755. — Zwei konzentrische Kreise umschließen auf zwei afrikanischen Inschriften ☧ mit *A ω* an den Seiten; dabei wird der Raum zwischen den Kreisen mit Inschrifttext ausgefüllt. Während aber die eine Nummer des figürlichen Beiwerks entbehrt, besitzt die andere oberhalb der Kreise l. und r. eine Taube mit Ölzweig und unterhalb derselben l. und r. je einen Ölzweig: Corp. inscr. lat. VIII n. 16738. 16660 — ☧ mit *A ω* und dem sie umrahmenden Kreis erscheinen auf die Seite gelegt bei zwei gallischen Inschriften: Le Blant, inscr. n. 73. 328, auf den Kopf gestellt bei einer afrikanischen Inschrift: Corp. inscr. lat. VIII n. 10688. — Nicht innerhalb, sondern außerhalb des Kreises haben *A ω* Platz gefunden, so daß *A* l. und ω r. steht, auf einer Inschrift in Rom und Spanien: De Rossi, inscr. I n. 281 (J. 379); Hübner, inscr. n. 151. Dabei ist für den zweiten Titulus noch besonders zu notieren, daß die Form *Ω* gewählt und daß in die unten verlängerte senkrechte Hasta S eingefügt ist. — Anstatt des Kreises ist ein Kranz, gewöhnlich aus Lorbeer, mit und ohne Schleifen, als Rahmen für ☧ mit l. *A* und r. ω gewählt auf Inschriften in Rom: De Rossi, inscr. I n. 345 (J. 384); in Gallien: Le Blant, inscr. n. 678; in den Rheinlanden: Kraus, a. a. O. I n. 117, 41. 133; in Spanien: Hübner, l. c. n. 60 (J. 544). 61; in Afrika: Corp. inscr. lat. VIII n. 179. 1772. 9. Auf Sarkophagen: Garr. 336, 3. 4. 387, 4. 388, 1. 5. 391, 3. 401, 4. Auf einer Broncelampe: ibid. 471, 1. Auf einer silbernen Bulla: Kraus, a. a. O. I n. 252. — Wie zu dem Kreis, so treten auch zu dem Kranz noch andere Figuren hinzu, und zwar daneben l. und r. oder darunter zwei Tauben, auf Inschriften in Gallien: Le Blant, inscr. n. 202. 575; Nouv. Rec. n. 58. 304; in Spanien: Hübner, l. c. n. 102. 103 (J. 612?); auf den Mosaiken im Mausoleum der Galla Placidia zu Ravenna: Garr. 232, 1. 2. Je sechs Tauben finden sich r. und l. von dem Kranz auf der Kante einer Altarmensa: Garr. 423, 1; und ebenso groß dürfte die Zahl auf einer andern solchen Platte gewesen sein, die, weil fragmentiert, jetzt an beiden Seiten nur noch je zwei Tauben aufweist: Le Blant, inscr. n. 547. Außer Tauben finden sich neben dem Kranz noch Fische, Pfauen u. s. w. auf einer spanischen Inschrift: Hübner, l. c. n. 164. — Neben Kreis und Kranz ist auch das Rechteck als Einfassung von ☧ mit *A ω* verwendet; hier kommt eine Inschrift aus Syrakus in Betracht: Kaibel, inscr. Siciliae etc. n. 72. — In einem einzelnen Falle hat man nicht ☧, wohl aber *A* und ω in besondere Rahmen eingesetzt, wobei man für jedes dieser Zeichen ein Dreieck wählte: Le Blant, inscr. n. 49. — Außerhalb der bisher bezeichneten Rubriken stehen die folgenden Beispiele. Zwei ☧, wobei über das erste ein *A* und über das zweite ω gesetzt ist, bietet eine spanische Inschrift dar: Hübner, l. c. n. 154. Zwischen P und den beiden obern schiefen Strichen des X ist l. und r. je eine Linie eingeschoben, die oben eine halbkreisförmige Verzierung trägt, und wird dieses Zeichen l. und r. von einer Rosette flankiert auf einer afrikanischen Inschrift: Corp. inscr. lat. VIII n. 2272. Die senkrechte Hasta des P bei ☧ ist unten verlängert und hat zu ihrer l. *A*, zu ihrer r. *Ω* auf einer Inschrift zu Xanten: Kraus, a. a. O. I n. 303. Dieselbe Verlängerung findet sich auf einer Inschrift zu Trier, wobei l. *A*, r. ω steht. Dazu tritt aber hier

l. und r. von X noch je eine Taube: Kraus, a. a. O. I n. 143. Während gewöhnlich A zur l., ω zur r. des ☧ erscheint, sind die beiden Buchstaben umgestellt auf einer Inschrift in Mailand: Corp. inscr. lat. V n. 6244. Das Nämliche gilt auch von einer Inschrift in Afrika; hier wird aber ☧ an der Stelle, wo X und P zusammentreffen, noch von einer horizontalen Hasta durchquert, oberhalb deren ω A stehen: Corp. inscr. lat. VIII n. 8641 (J. 419). Ebenso sind A ω umgestellt und mit ☧ in einen Kranz hineingezeichnet auf einer gallischen Inschrift: Le Blant, inscr. 336. Anstatt des Kranzes ist ein Kreis als Umrahmung gewählt auf einer Inschrift in Afrika: Corp. inscr. lat. VIII n. 18517; auf einem Sarkophag: Garr. 387, 5; auf einem Architekturstück in Syrien: de Vogüé, Syrie centrale pl. 42, 6. Dasselbe Bild mit Kreis bietet eine Inschrift aus Gallien dar, nur ist hier ω auf den Kopf gestellt: Le Blant, inscr. n. 337 A. ☧ mit ω l. und A r. im Kreis, der über einem postamentartigen Untersatz sich erhebt und auf seinen beiden Seiten je eine Taube hat, findet sich auf einer gallischen Inschrift: Le Blant, inscr. n. 460 B. Auch auf einem Ziegel in Spanien ist A ω umgestellt, außerdem ist hier die Rundung des P links angesetzt, eine Erscheinung, die sich durch die Beschaffenheit des Stempels erklärt: Hübner, inscr. n. 97. Von den obern Spitzen des X in ☧ hängen herab l. A und r. ω auf Inschriften: De Rossi, inscr. I n. 776 (J. 455?); Le Blant, inscr. n. 572. 591 (J. 405). Der Verfertiger einer Inschrift in Trier schrieb in einen Kreis zwischen A und ω P ein, was gewiß auf einem Versehen beruht. Freilich kann nicht entschieden werden, ob er dabei an ☧ oder ⳨ dachte: Kraus, a. a. O. I n. 178. — Die Form des Monogramms, die von mancher Seite als die eigentliche constantinische in Anspruch genommen wird, ☧, mit A l. und ω r. zwischen den Schenkeln des Zeichens, ist auf den Monumenten sehr selten; sie findet sich neben einem liegenden griech. Kreuz, in dessen Ecken l. A, r. ω, oben Π, unten P eingezeichnet sind, auf einem Grabstein zu Alt-Szïszeg: Corp. inscr. lat. III n. 3996 [a].

Anhangsweise mögen hier noch die Fälle erwähnt werden, wo sich A ω in Verbindung mit dem sternförmigen Monogramm, kombiniert aus einer senkrechten Hasta und X, finden. Unsere Buchstaben erscheinen l. und r. in den Ecken auf Architekturstücken in Spanien und Syrien: Hübner, inscr. n. 23, de Vogüé, Syrie centr. pl. 32, 2. 42, 2; dabei sind die ✳ auf den syrischen Monumenten in einen Kreis eingestellt. Gleichfalls Kreise bilden den Rahmen von vier Musivbildern im erzbischöflichen Palast zu Ravenna; hier hängen aber die Buchstaben, zweimal ω A und zweimal A ω, an Kettchen von den oberen schiefen Hasten herab: Garr. 225, 1. Corp. inscr. lat. XI n. 261. Auf einem ravennat. Sarkophag ist ein Kranz als Einfassung gewählt für ✳, in dessen l. Winkel ω und in dessen r. Winkel A steht. Alle diese Beispiele stammen aus einer verhältnismäßig späten Zeit.

2) Bei dem Kreuz- oder Stabmonogramm, das außer den schon erwähnten verschiedenen Formen des P unten eine bald kürzere, bald längere Hasta aufweist, so daß es entweder an das griech. oder das lat. Kreuz erinnert, erscheint A ω entweder l. und r. neben dem Zeichen oder unterhalb des Querstrichs und somit dicht neben dem senkrechten Strich. In dieser Hinsicht kommen in Betracht Inschriften, in Rom datierte: De Rossi, inscr. I n. 270 (J. 377). 275 (J. 378). 285 (J. 380). 355 (J. 385). 325 (J. 383). 411 (J. 393). 847 (J. 472 oder 439), vielleicht auch n. 218 (J. 370); und zahlreiche undatierte. In Gallien: Le Blant, inscr. n. 15, wobei ω auf den Kopf gestellt ist, 46. 679. Nouv. Rec. n. 27. 134. 249. 274. 290. 291. In den Rheinlanden: Kraus, a. a. O. I n. 52. 142. In Spanien: Hübner, l. c. n. 14 (J. 586). 22 (J. 566). 2 (J. 632). 28 (J. 567). 33 (J. 578). 44 (J. 510). 66 (J. 562). 67 (J. 520). 68 (J. 544). 99 (J. 662). 125. In Afrika: Corp. inscr. lat. VIII n. 453. 1247. 1434 (J. 565—578). 4671. 4762. 4799. 5669. 8190. 9590. 9591. 10714 (?). 13756. 16485. 17387. Bei n. 15419 hat das Kreuz die Form von zwei gekreuzten Stäben und ist der nach r. gekrümmte P-Haken bis auf die r. Querhasta herabgeführt. In Unteritalien: Corp. inscr. lat. X n. 4494 (J. 489). 8080. 8174. In Etrurien, Umbrien u. s. w.: Corp. inscr. lat. XI 941 (J. 570). 1731 (J. 423). In Gallia cisalpina: Corp. inscr. lat. V n. 1663. 7528 (J. 488). 7530 (J. 432). 8591; auf n. 7411 ist ω auf den Kopf gestellt. In Spalato: Corp. inscr. lat. III n. 2670. Auf griechischen Inschriften Italiens und Siziliens exkl. Rom.: Kaibel, l. c. n. 163. 550. 81. 166. 238. 2330 (J. 418 19). 2334; vielleicht auch n. 143. Auf sonstigen griech. Inschriften: Corp. inscr. graec. n. 8863; in Kertsch: RQS. 8. Jahrg. S. 83 f. (J. 491). — Auf einer Marmor-Transenna in Capua: De Rossi, Bullettino 1881 t. X. Auf

syrischen Monumenten in Malerei: de Vogüé, Syrie centr. pl. 151. — Auf einem silbernen Schmuckkästchen: d'Agincourt, Scult. IX 1. 24. — Auf Lampen in Afrika, wobei aber *A* auf den Kopf gestellt und in einem Fall der P-Haken bei ⳨ l. angesetzt ist: Revue de l'Art chrét. 1891 p. 303 sq. — Über die Münzen s. oben. — ⳨ und rechts davon ω M ist auf einer Inschrift in Gallia cisalpina erhalten; mit Bezug auf das in Oberitalien gebräuchliche Inschrift-Formular kann dieser an seiner l. Seite fragmentierte Titulus mit B *A* ergänzt werden: Corp. inscr. lat. V n. 6322. Vielleicht darf auch n. 6397 (J. 423) hierher gerechnet werden. — Bildliche Darstellungen treten zu ⳨ mit *A* ω hinzu, und zwar r. ein Palmzweig auf einer Inschrift in Gallien: Le Blant, inscr. n. 659; l. und r. ein Palmzweig auf einer afrikan. Inschrift: Corp. inscr. lat. VIII n. 10516 (J. 525/26); l. und r. eine Taube: Kraus, a. a. O. I n. 176 und vielleicht auch n. 117, 47; Le Blant, inscr. n. 439; Hübner, l. c. n. 45 (J. 530); l. und r. eine Taube mit Ölzweig: Kraus, a. a. O. I n. 151 und wahrscheinlich auch n. 156; l. und r. Taube auf einem Baum mit Ölzweig im Schnabel: Kraus, a. a. O. I n. 207; l. Taube mit Ölzweig im Schnabel, r. eine solche, auch mit Ölzweig in den Krallen: daselbst n. 100; l. und r. eine Fackel: Corp. inscr. lat. VIII n. 17390. Auf einer an ihrer l. Seite fragmentierten Inschrift ist rechts neben ω ein Vogel erhalten; möglicherweise entsprach diesem eine Parallelfigur: Corp. inscr. lat. VIII n. 14265. Ein Sarkophag in Ravenna zeigt in der Mitte ⳨ mit *A* ω unter einem Dach, auf zwei Säulen ruhend, und l. und r. von dieser Architektur ein Schaf: Garr. 392, 1. Auf einem andern ravennatischen Sarkophag wird benfalls ⳨ mit *A* ω von je einem Schaf flankiert; nur fehlt hier der architektonische Rahmen, und hängen hier die beiden Buchstaben an Kettchen: Garr. 389, 2. — Unterhalb ⳨ mit *A* ω finden sich ein Blättchen: Corp. inscr. lat. VIII n. 11134; zwei Tauben: Kraus, a. a. O. I. n. 24. — Als Rahmen für ⳨ mit *A* ω sind ein oder mehrere konzentrische Kreise, zum Teil mit Schleifen, gewählt auf Inschriften in den Rheinlanden: Kraus, a. a. O. I n. 59. 103. 290, wobei ω auf den Kopf gestellt ist; in Spanien: Hübner, l. c. n. 98 (466?) 186; in Afrika: Corp. inscr. lat. VIII n. 670. 672. 1105. 2519. 10713. 11119. 11895. 11901. 11903. 11904. 15244. 16488. 17609; mit breiten Armen ist das Kreuz formiert: ibid. n. 455. 11648. 11653; n. 13927 steht ω l., während das Stück mit *A* abgebrochen ist; in Etrurien, Umbrien u. s. w.: Corp. inscr. lat. XI n. 4073; in Salona: Corp. inscr. lat. III n. 9585. Auf einer Katakombenmalerei in Neapel: Garr. 103, 1. Auf einem Sarkophag in Ravenna: ibid. 356, 2. Auf einem Mosaik in Neapel, wo ⳨ mit *A* ω auf einem Hintergrund mit Sternen aufgesetzt ist: Garr. 269. Auf einer Steinthür: de Vogüé, Syrie centrale pl. 71. Auf einer Broncelampe: Garr. 471, 4. Auf dem Boden-Fragment eines Thongefäßes: in meinem Besitz, unediert. — Eine Inschrift bietet ⳨ mit *A* ω im Kreis auf die Seite gelegt dar: Corp. inscr. lat. VIII n. 11478. — Dasselbe Bild, ⳨ mit *A* ω, umgeben von einem oder mehreren Kreisen, wird erweitert durch eine Taube l. u. r.: Le Blant, inscr. n. 55 (J. 454, 500, 525 oder 540). Kraus, a. a. O. I n. 267. 284; durch l. eine Taube, r. eine Taube mit Ölzweig: De Rossi, inscr. I n. 276 (J. 378); durch l. und r. einen Palmzweig: Corp. inscr. lat. VIII n. 10665; durch l. u. r. je ein Pferd: Kraus, a. a. O. I n. 101. Dahin gehören auch zwei Leichensteine (?) aus Curubi in Afrika. Auf dem größeren erscheint dreimal ⳨ mit *A* ω im Kreis; dabei ist zwischen 1 und 2 und 2 und 3 ein Delphin eingesetzt. Der kleinere Stein besitzt zwei Kreise und zwischen ihnen einen Fisch. Aber hier ist nur der linke mit ⳨ und *A* ω geschmückt, während der rechte von einer geometrischen Figur ausgefüllt wird: Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen, 1. Taf. n. 24. 25. — Seltener als der Kreis erscheint der Kranz mit und ohne Schleife als Rahmen von ⳨ mit *A* ω, so: Corp. inscr. lat. VIII n. 17747, auf einem Sarkophag zu Konstantinopel und einem ebensolchen zu Ravenna: Garr. 354, 2. 391, 3. Erweitert wird dieses Schema durch Beifügung anderer Figuren, so eines Pfaues l. und r. auf einem Sarkophag zu Ravenna: Garr. 389, 2; einer Taube auf Ölzweig l. und einer Taube mit Ölzweig im Schnabel r. auf einer Inschrift im Rom, wo aber die beiden Buchstaben in der Reihenfolge ω *A* erscheinen: De Rossi, inscr. I n. 666 (J. 431). War schon auf manchen der vorher namhaft gemachten Denkmäler das Bestreben der Künstler und Handwerker bemerkbar, *A* ω nicht bloß unter die Querarme des ⳨ einzustellen, sondern an diese anzuhängen, so sind auf den beiden zuletzt erwähnten Monumenten deutlich Kettchen zu erkennen, welche die Verbindung zwischen den Querarmen und den beiden Buchstaben herstellen. Eine Inschrift in Aquileja ist an ihrer r. Seite zerstört, so daß nur noch

ein Teil des ☧ mit A im Kranz und links davon eine Taube erhalten ist. Gewiß darf aber auch hier ein ω und eine zweite Taube ergänzt werden: Corp. inscr. lat. V n. 1639. Während auf den bisher erwähnten Denkmälern A ω ihren Platz l. und r. neben ☧ oder unter den Querarmen desselben gefunden haben, werden sie anderwärts oberhalb der Querarme eingesetzt so daß sie r. und r. von der Rundung des P zu stehen kommen. In diesen Fällen werden die Ecken unterhalb der Querarme mit Tier- oder Menschenfiguren ausgefüllt, so von zwei Tauben auf einer Inschrift: Kraus, a. a. O. I n. 82; von zwei Schafen auf einem Ring, wobei der P-Haken auf der l. Seite angesetzt ist: Garr. 478, 1; von zwei Tauben auf einer Thonlampe, bei der die Anwendung eines Stempels es ohne weiteres verstehen läßt, daß ω und P-Haken l. und A r. erscheinen: Garr. 473, 3; von zwei Grabwächtern (Kriegern) auf einem Sarkophagfragment in Rom: Garr. 401, 1; von XPI und CTOC in Syrien: de Vogüé, l. c. pl. 129. Auch auf einigen Monumenten, wo ☧ von einem Kreis oder Kranz umgeben ist, ist die Stellung von A ω oberhalb der Querarme nachweisbar; aber hier fehlen die Figuren unterhalb dieser: Corp. inscr. lat. VIII n. 14746. 16664. 17385; Kraus, a. a. O. I n. 117, 37, wo l. außerhalb des Kreises noch eine Palme erscheint. ☧ im Kreis und neben diesem l. A, r. ω begegnet auf einer römischen Inschrift: De Rossi, l. c. I n. 225 (J. 371). In Britannien, das arm an Inschriften mit bildlichen Darstellungen ist, sind A ω, letzteres eigentümlich gestaltet, oberhalb ☧ mit Kreis angebracht: Hübner, inscr. Brit. chr. n. 205. — Singuläre Bildungen sind zu notieren, auf einer Inschr. zu Julia Concordia ist A oben am Ende des l. Querarms, ω unten am Ende des r. Querarms des ☧ angebracht: Kaibel, l. c. n. 2330 (J. 418, 419). Ein gallisches Denkmal besitzt an Stelle der Kettchen, an denen A ω hängen, zwei gerade Striche; außerdem endigt der r. Querarm des ☧ in S: Le Blant, inscr. n. 92—97. In der gleichen Weise sind A ω befestigt auf einer Inschrift in Norditalien, und wird das so gestaltete Zeichen von B M (= bonae memoriae) flankiert: Corp. inscr. lat. V n. 6401 (J. 575). Der Verfertiger einer römischen Inschrift wählte ebenso zwei Striche, um A ω mit ☧ zu verbinden, setzte aber die P-Rundung l. an und stellte das Ganze in einen Kreis: De Rossi, l. c. n. 661 (J. 430). — ☧ mit A ω unter dem Querstrich bildet die Grundlage für Formen, die die Eigentümlichkeit haben, daß noch ein Zeichen in der oberen l. Ecke eingesetzt wird, Formen, die namentlich auf Architekturstücken in Syrien zu finden sind. An der bezeichneten Stelle steht ein X neben dem P und bedeutet somit mit diesem Χρ(ιστός): de Vogüé, Syrie centr. pl. 31, 3. Besteht hier der Rahmen aus einem Kreis, der in Schleifen mit Blättern endigt, so findet sich sonst ein einfacher Kreis, und wird die l. obere Ecke von einem v ausgefüllt: ibid. pl. 33. Anstatt dieses Zeichens begegnen eine kleine runde Scheibe auf einer Darstellung, mit Kranz umzogen; drei solcher Scheiben auf einer Skulptur mit Kreis-Rahmen, wobei aber A ω umgestellt sind; die Scheiben zu einer Art Dreipaß vereinigt auf einem Relief mit Kranz: ibid. pl. 129. 45. 127. Drei Blättchen, in der Form des Dreiblatts zusammengeschlossen, bietet ein Architekturstück mit Kreis und ein solches mit Kranz dar: ibid. pl. 46, 2. 62. Ein ravennatischer Sarkophag weist in der l. oberen Ecke einen Stern und unterhalb des ☧ zwei Schafe auf: Garr. 387, 8. Nicht bloß die l., sondern auch die r. obere Ecke des ☧ im Kreis besitzt eine Verzierung in Form eines Punktes auf einem Grabstein aus Syrien: Corp. inscr. graec. n. 9152. — Auf einem Malbild in den Katakomben zu Neapel wird ☧ mit A ω umgeben oben von zwei rosettenartigen Verzierungen, unten von zwei Blumenzweigen: Garr. 103, 2. — Außer den schon genannten Monumenten mit Umstellung von A ω können noch erwähnt werden vier aus Afrika und zwei aus Syrien, zum Teil mit breiten Armen des ☧, wobei ω l. und A r. unter dem Querstrich steht: Corp. inscr. lat. VIII n. 450. 458. 11649. 11897; de Vogüé, l. c. pl. 43. 42, 1. In allen diesen Fällen wird der Kreis als Rahmen angetroffen. Das letzte Beispiel besitzt noch einen zweiten Kreis, der die vier Arme des ☧ in ihrer Mitte durchschneidet. In der l. unteren Ecke des mit einem Kreis umschlossenen ☧ ist A eingesetzt und in der l. oberen Ecke das seitlich gestellte ω: de Vogüé, l. c. pl. 46, 4. Umgestellt sind wie A ω, so auch der Haken des P in ☧ von einem Steinmetzen in Syrien, der überdies auch die Kopfseite des ω nach unten gedreht hat: de Vogüé, l. c. pl. 42, 3. — Nicht eine horizontale, sondern eine schiefe Richtung von unten l. nach oben r. ist dem Querstrich in ☧ gegeben auf einem Stein in Rom. Dabei ist **A** in den Winkel l. oben, ω in den Winkel r. unten eingeschrieben, und finden sich neben dem so formierten Kreuzmonogramm noch ein kleiner Kreis, ein Palmzweig und eine crux gammata: Garr. 487, 16. — Bilden

die Fälle, wo ⳨ mit A Ω von einem Kreis oder Kranz eingefaßt werden, die Regel, so begegnen doch auch andere geometrische Figuren als Rahmen; ein Quadrat auf einer steinernen Thür in Syrien: de Vogüé, l. c. pl. 81, 8; und auf einer Inschrift in Afrika: Corp. inscr. lat. VIII n. 2017; ein Dreieck auf einem Grabstein in Rom: Aringhi, Roma sott. p. 605.

3) Neben dem Kreuz in der lateinischen oder griechischen Form oder unter den Querarmen des Kreuzes finden sich A Ω auf Inschriften, in Rom: De Rossi, inscr. I n. 249 (J. 375). 941 (J. 509). 1296 und häufiger auf nicht datierten; in Spanien: Hübner, inscr. Hisp. chr. n. 9 (J. 622). 21 (J. 588). 73. 74. 91 (J. 578). 86 (J. 649). 87. 246 (J. 875). 268 (J. 1051). 277 (J. 893). 279 (J. 928). 286 (J. 914); in Afrika: Corp. inscr. lat. VIII n. 56. 603. 674. 1767. 2009 (?). 11126. 11906 (?); in Etrurien, Umbrien u. s. w.: Corp. inscr. lat. XI n. 331ª. 1725; auf griech. Inschriften: Corp. inscr. graec. n. 9319. RQS 8. Jahrg. S. 83 (J. 491). Auf einer Gemme: Jelić etc., Guida di Spalato e Salona p. 173. Auf einem cylindrischen Gefäß aus Holz: Forrer, Frühchr. Altertümer XI, 5. — Auf einem silbernen Kästchen: Rohault de Fleury, La Messe pl. 53. — Auf Thonlampen in Afrika: Revue de l'Art chrét. 1891 p. 306. — Auf Münzen s. oben. — Dieses einfache Schema wird erweitert durch Beiwerk, aus Buchstaben und Zeichen oder aus beiden zugleich bestehend, auf einer Inschrift in Mailand, wo l. B, r. M erscheint: Corp. inscr. lat. V n. 6210 (J. 467), auf einer Inschrift in Spanien und Nubien mit je einem Kreuz auf den beiden Seiten: Hübner, inscr. Hisp. chr. n. 3 (J. 584). Corp. inscr. gr. n. 9121. Eine Inschrift in Mailand besitzt r. von dem Kreuz mit A Ω eine Taube und M, während die l. Seite des Textes zerstört ist. Indessen bietet sich dafür unschwer B und eine Taube als Ergänzung dar: Corp. inscr. lat. V n. 6277. In einer Grabkammer zu schefā-ámr hat der Entdecker ein Kreuz mit A Ω und einen Vogel zu beiden Seiten nachgewiesen: ZdPV 12. Bd. S. 28. Auf einem gallischen Stein steht ein Kreuz mit A A, das letztere offenbar für Ω, in der Mitte und an den Seiten zunächst je ein Palmzweig und sodann je eine sternartige Verzierung: Le Blant, inscr. n. 467. — Als Beispiele für die schon bei ☧ und ⳨ notierte Erscheinung, daß die beiden Buchstaben mit den Querbalken durch Striche oder Kettchen verbunden werden, kommen hier in Betracht eine Medaille: Garr. 480, 6; eine gallische Inschrift: Le Blant, inscr. n. 551 A; eine Malerei in der Pontianus-Katakombe zu Rom, wo das Kreuz, mit Edelsteinen und Perlen reich verziert, auf seinen Querbalken l. und r. einen Leuchter trägt: Garr. 86, 3. Zwei Kreuze erscheinen auf einer Inschrift in Padua; hier hängen von den Querbalken des einen l. Ω und ein Kreuz, r. ein Kreuz und A, von dem Querbalken des andern l. A und ein Kreuz, r. ein Kreuz und Ω herab: Corp. inscr. lat. V n. 3100. — Einigemale haben A Ω nicht in den unteren, sondern in den oberen Ecken des Kreuzes ihren Platz, so auf britan. Inschriften: Hübner, inscr. Brit. chr. n. 189. 194, und auf einem gallischen Stein mit auf den Kopf gestelltem Ω: Le Blant, inscr. n. 565 (J. 500. 527. 591 od. 690). Wie auf diesem, so ist auch auf einem Architekturstück mit Kreis in Syrien Ω dem A vorangestellt: de Vogüé, Syrie centr. pl. 42. — Unter- und oberhalb der Querbalken eines Kreuzes finden sich A Ω auf einer Holztafel mit aufgemalter Inschrift aus Egypten: Forrer, Frühchr. Altertümer IX, 7. — Eine griech. Inschr. in Gallien, wo das Kreuz, von zwei konzentrischen Kreisen umschlossen, auf einer Vase mit einer Taube l. und r. dargestellt ist, hat unter den Querbalken A Ω, über denselben l. ein auf den Kopf gestelltes A mit leichter Neigung nach l., r. einen Strich: Le Blant, inscr. n. 423; Kaibel, l. c. n. 2491. — Auf einem spanischen Denkmal erhebt sich über einer Art Postament ein lat. Kreuz mit breiten Armen, an ihren Enden in der Form des Dreipasses verziert. Auf den Querarmen, aber noch oben und unten über sie hinausreichend, steht l. A, r. Ω: Hübner, inscr. Hisp. chr. n. 119 (J. 627). — Kreis und Kranz finden bei dem Kreuz in seiner Verbindung mit A Ω nicht häufig Verwendung. Ein gleichseitiges Kreuz, umgeben von einem Kreis, l. davon A, r. Ω, begegnet in Afrika: Corp. inscr. lat. VIII n. 4770. Zwei Mosaiken zu S. Vitalis in Ravenna sind mit Kreuzen geschmückt, einem griech. und einem lat., die von Kreisen, durch je zwei Engel getragen, umrahmt werden. Von den Kreuzbalken hängen die Buchstaben Ω Ω herab, wohl anstatt A Ω: Garr. 262, 1. 2. Das Apsismosaik in S. Apollinaris in classe zu Ravenna zeigt auf Sternengrund, eingefaßt mit einem reich verzierten Kreis, ein lat. Kreuz, über dem *IXΘYC*, unter dem SALVS MVNDI und neben dessen Querarmen l. A, r. Ω stehen: Garr. 265, 1. Ebenfalls auf einem ravennatischen Denkmal, einem Sarkophag, begegnen zwei Blätterkränze, die je ein griech. Kreuz füllt. Das vordere hat unter

seinen Querbalken ω *A*, das hintere *A* ω: Garr. 392, 1. Mehrere singuläre Kombinationen des Kreuzes mit *A* ω besitzt Afrika. Von einem Kreis gehen die breiten Arme eines gleichseitigen Kreuzes aus, in dessen l. oberen Ecke *A* und in dessen r. unteren Ecke ω eingefügt ist: Corp. inscr. lat. VIII n. 4473. In einem Kreis steht ein griech. Kreuz und, in die Winkel desselben eingeschoben, ein sog. Andreaskreuz, auf dessen unteren Balken l. *A*, r. ω eingemeißelt sind: ibid. n. 671. An dieses Bild erinnert ein anderes Kreuz; aber hier finden sich nur in den oberen Winkeln Striche, und zwar je zwei parallel, eingesetzt, während in den unteren Winkel l. ω, r. *A* sichtbar ist: ibid. n. 705. Vielleicht darf hierher auch ein Monument gerechnet werden, auf dem in der Mitte ein Kreuz unter einem Halbkreis, r. *A* und ein Zeichen in Gestalt eines Rhombus, l. ein ebensolches erkannt wird, während die angrenzende Partie abgebrochen ist: ibid. n. 11482. — Auf einer Marmorurne erscheint ein lat. Kreuz, von dessen Querarmen *A* ω, letzteres in der Form ∞, herabhängen. Sein Postament in Gestalt eines Δ und seine Spitze mit einem Querstrich und darüber die Ligatur von *ου*, nebst den Buchstaben l. und r. gestatten vielleicht diese monogrammatische Verbindung als *Νικομεδου* zu lesen: Garr. 427, 4; Corp. inscr. gr. n. 8939. Eine Lampe in Spanien trägt die Zeichen *A*, griech. Kreuz mit Querstrich darüber und *O*: Hübner, inscr. Hisp. chr. n. 106.

4) Das ägyptische Lebenszeichen, was die chr. Symbolik übernahm und entsprechend umdeutete, gewöhnlich als Henkelkreuz bezeichnet, ist zusammen mit *A* ω bisher nur auf wenigen Denkmälern nachgewiesen worden, so auf einer Pilgerinschrift, wo *A* l. und ω rechts von der senkrechten Hasta des Zeichens steht: Corp. inscr. gr. n. 8947[a]. An derselben Stelle begegnen die beiden Buchstaben auf einem Grabmonument des egypt. Museums zu Berlin (Nr. 9338). Auf dem gepunzten Eisenbeschlag eines Holzkästchens in dem nämlichen Museum (Nr. 10529) ist *A* ω oberhalb des an seinen Schenkeln breit ausladenden Henkelkreuzes angebracht.

Besondere Beachtung verdienen diejenigen Monumente, welche *A* ω allein oder zusammen mit ☧ und ⳨ in Beziehung setzen zu anderen Figuren als Christus. Eine Grabinschrift in Rom stellt das Brustbild einer verschleierten Frau dar, flankiert von *A* und ω und Petrus und Paulus. Darf man zweifellos in der Frau die Verstorbene erkennen, so erscheint sie hier in dem Moment, da sie von den beiden Aposteln in die Seligkeit eingeführt wurde: Garr. 485, 3. Mehrfach begegnet, wie das einfache Monogramm Christi und das Stabmonogramm, so auch *A* ω mit diesen vereint, auf den Grabsteinen zu Aquileia in Verbindung mit Oranten d. h. Männern, Frauen und Kindern, mit größerer oder geringerer Porträtähnlichkeit dargestellt in dem Augenblick, wo sie ins Paradies eingegangen sind und Gott für die ihnen gewordene Erlösung mit ihrem Gebet danken. Auf einer hügelartigen Erhöhung steht eine verschleierte Frauengestalt mit erhobenen Armen; zur Seite der Erhöhung bemerkt man je einen Strauch und daneben auf der l. Seite eine Taube mit Ölzweig, auf der r. ein Schaf, während l. und r. von den Armen der Frau je ein ⳨ mit *A* ω unter den Querbalken sichtbar ist: Wilpert, Inschriften Aquileia's S. 44. L. und r. von einer roh gezeichneten männlichen Figur in Orantenstellung findet sich je ein Leuchter mit Lichtern und über dem Kopf des Mannes ein ⳨, bei dem die P-Rundung l. antritt und an dessen Armen *A* ω hängen. Unter den beiden Buchstaben stehen ebensoviele sternartige Zeichen: daselbst S. 47. Während auf diesem Bild die senkrechte Hasta nur durch einen kleinen Zwischenraum von dem Kopf der Figur getrennt ist, sitzt auf einem anderen die entsprechende Hasta eines ⳨ mit *A* ω, umrahmt von einem Kranz, unmittelbar auf dem Kopf einer weiblichen Orans, flankiert von zwei Tauben, auf: daselbst S. 49. Auf einer Medaille mit der Inschrift SVCESSA VIVAS ist die Darstellung eines Martyrium zu erkennen: auf einem Rost, unter dem die Flammen emporzüngeln, liegt eine nackte Figur. Über ihr steht eine Frau im Gebetsgestus, wohl identisch mit jener Figur, aber als bereits ins Paradies eingegangen dargestellt, worauf auch der Kranz, nach ihrem Haupt von einem Arm ausgestreckt, schließen läßt. Hier bemerkt man oberhalb der l. Hand der Betenden *A*, oberhalb ihrer r. ω und unterhalb dieser ⳨: Garr. 480, 8. Nachdem das Monogramm Christi und das Stabmonogramm mit *A* ω über und neben den Verstorbenen und Märtyrern Platz gefunden, war es nur noch ein Schritt, auch direkt das Haupt besonders verehrter Blutzeugen damit zu schmücken. Und in der That ist auf einem jüngeren Katakombenbild in Neapel Januarius mit einem Nimbus, wie er sonst nur bei Christus vorkommt, ☧ mit *A* ω, umgeben von einem Kreis, ausgezeichnet, während auf einem Goldglas hinter dem Kopf des Laurentius ☧ und neben seinen Schultern (*A*) ω erscheinen: Garr. 102, 2. 189, 1.

Wenn De Rossi und andere den wenigen Beispielen, die das Dreieck zusammen mit

Monogramm Christi, Stabmonogramm und *A ω* aufweisen, solche Bedeutung beimessen, daß sie in ihnen symbolische Darstellungen der Trinität erkennen zu müssen glauben (vgl. Pitra, Spicilegium Solesmense IV, 497 sqq.; Kraus, Realencykl. d. chr. Altert. I S. 378 f. u. a.), so vermag ich ihnen nicht beizupflichten. Einmal polemisirt Augustin vom Standpunkt der Kirche aus (contra Faustum Manich. XX, 6. Kraus, a. a. O.) gegen das Dreieck, das im System der Manichäer eine Rolle spielte. Darnach wäre es naheliegender, in den wenigen vorhandenen Denkmälern mit dem Dreieck manichäische als kirchliche zu erkennen. Sodann würde es sehr auffallend sein, daß man mit den Dreiecken nur Symbole Christi in Verbindung gebracht hätte und nicht auch solche der beiden übrigen Personen der Trinität, falls man die Absicht gehabt hätte, Sinnbilder der Dreifaltigkeit darzustellen. Weiter würde es bei jener Meinung nicht zu erklären sein, daß die Verfertiger und Besteller von Denkmälern nicht öfters von diesem Symbol Gebrauch gemacht hätten, und dies namentlich in der Zeit der Lehrstreitigkeiten. Nachdem die voranstehende Übersicht hat erkennen lassen, daß der Kreis, der Kranz, das Rechteck und Quadrat als Einfassung für ☧ und ⳩ mit *A ω* Verwendung gefunden, kann es nicht wundernehmen, daß in zwei Fällen auch das Dreieck zu diesem Zweck herangezogen wurde, und dies um so weniger, als das Dreieck sich sowohl dem ⳩ mit *A ω* (Aringhi, Roma sott. p. 605), als auch *A* in der Form △ und ω in der Form ▽ (Le Blant, inscr. n. 49) zeichnerisch sehr gut anpassen ließ.

Auf mittelalterlichen Denkmälern tritt der Gebrauch von *A* und *Ω*, allein und in Verbindung mit Monogramm Christi und Kreuz, zurück, und dies gilt namentlich von den Grabsteinen; während wie im Altertum, so auch im frühern M.A. an Altären noch mehrfach davon Gebrauch gemacht wird (de Fleury, l. c. pl. 37. 38. 49. 50. 51). Nur in Verbindung mit Bildern Christi wird es häufiger gefunden. Auf dem Thassilokelch zu Kremsmünster stehen die beiden Buchstaben l. und r. vom Kopf des Herrn (ibid. pl. 293). Auch das Elfenbein-Diptychon des Tutilo in St. Gallen aus dem 9. Jahrh. zeigt *A ω* an derselben Stelle (Westwood, Fictile Ivories in the South Kensington Museum p. 119). Auf einem Darmstädter Elfenbein-Diptychon aus dem 10. Jahrh. sind die beiden Zeichen l. und r. vom Kopf Jesu an Kettchen befestigt (ibid. p. 126). Ein gleiches Diptychon der Berliner Bibliothek aus dem 9. oder 10. Jahrh. weist die beiden Buchstaben, oben in einem Kreuz endigend, oberhalb der den thronenden Herrn umgebenden Glorie auf (ibid. p. 137). Hrabanus Maurus giebt ein Bild des Gekreuzigten, in dessen Kreuznimbus r. *A*, oben *M* und l. *Ω* d. i. initium, medium und finis eingezeichnet sind, (de laud. s. crucis lib. I figura I). Auf der goldenen Altartafel aus Basel, jetzt in Paris, aus dem 11. Jahrh. hält Christus in der l. die Weltkugel, geschmückt mit *A* ☧ ω (Kraus, Chr. Inschriften II n. 4). Nicht selten ist *A Ω* auf das aufgeschlagene Buch geschrieben, das der Heiland hält, so z. B. am Portal der Kirche zu Elstertrebnitz (Steche, Beschreib. Darstellung d. ältern Bau- und Kunstdenkmäler d. Königr. Sachsen, 15. Heft S. 19). Auch die Fresko- und Miniaturmaler eignen sich die beiden Buchstaben in Verbindung mit der Figur Christi an, so auf den Wandmalereien der Kathedrale zu Auxerre und in einer Handschrift der Bibliotheca Barberini zu Rom (n. 3577). In dem livre d'heure der Königin Anna von Bretagne aus dem Ende des 15. Jahrh.s erscheint EGO SVM ALPHA ET O PRINCIPIV̄ ET FINIS bei der Darstellung der Trinität, wobei Gott Vater und Sohn ein offenes Buch mit der genannten Inschrift halten. Ein anderes Blatt der nämlichen Handschrift stellt Christus in der Mandorla dar mit einem geöffneten Buch in der l., das die Inschrift trägt: EGO SVM ALPH ET O PRINCIPIV (!) ET FINIS. (Delaunay, Le livre d'heure de la reine Anne de Bretagne). Auf einer Altardecke zu St. Stephan in Lyon aus dem 9. Jahrh. war der Erlöser unter dem Bild des Lammes mit den Goldbuchstaben *A Ω* und entsprechender Inschrift zu sehen (Mai, Scriptorum vet. nova collectio V, p. 205). In den Handschriften tritt *A Ω* ab und zu zu dem Kreuz auf dem Titelblatt oder an der Spitze größerer Abschnitte, so in dem neuentdeckten Kodex des Evg. und der Apok. des Petrus (v. Gebhardt, Evg. und Apok. des Petrus Tafel I, wo sie die Form A <∧> haben). — Besonderer Bevorzugung erfreuen sich die beiden Buchstaben, häufig oben noch mit einem Kreuz verziert, in den letzten Jahrhunderten des M.A.s auf Glocken, und dies namentlich im Bereich der heutigen Provinz Sachsen und des Herzogtums Anhalt. Oft erscheinen sie als Inschrift in der Form EGO SVM ALPHA ET OMEGA und zusammen mit dem Text O REX GLORIAE VENI CVM PACE, oft auch zusammen mit Legenden mystischen Inhalts, so daß nicht

daran zu zweifeln ist, daß man ihnen selbst, ebenso wie den Chiffern IHS, XPS, MARIA u. s. w., mystische Bedeutung zuschrieb (Beispiele: Beschreibende Darstellung d. älteren Bau- und Kunstdenkmäler der Prov. Sachsen, 3. Heft S. 8. 30. 54, 5. Heft S. 30f. 43, 16. H. S. 100, 18. H. S. 211, 19. H. S. 3. 221. 241. 250. 263. 296. 309. 339. 378. 381. 382; Büttner-Pfänner zu Thal, Anhalts Bau- und Kunstdenkmäler S. 216. 254. 255. 280. 281. 288. 305. 311; vgl. auch Otte, Glockenkunde S. 81).

Der Sprache der symbolärmeren neueren Kunst ist A Ω ziemlich fremd geblieben. Erst in unserem Jahrh. wurden die beiden Buchstaben, ebenso wie andere altchr. und mittelalterl. Sinnbilder, zum Schmuck der Kirchen und der kirchl. Gegenstände, insbesondere der Paramente, wieder mehr empfohlen, und darum begegnen sie in der kirchlichen Kunst jetzt verhältnismäßig häufig, wenn auch fast regelmäßig nur zusammen mit ☧.

Noch sei erwähnt, daß auch einige Liederdichter sich A O angeeignet, so Benjamin Schmolk in dem Liede: Der letzte Wochentag ist hin u. s. w., und Freylinghausen in dem Liede: Auf, auf, mein Geist, u. s. w. **Nikolaus Müller.**

Aachen, Synoden. — MG Capitularia reg. Franc. I u. II; Harzheim, Concilia Germaniae I u. II; Mansi XIII u. XIV; Binterim, Pragm. Gesch. der deutschen Concilien II u. III; Hefele, Conciliengeschichte III u. IV; Hauck, KG. Deutschlands II.

Die politische Bedeutung der Stadt Aachen im Reiche Karls d. Gr. und seiner Nachfolger bewirkte, daß mehrfach kirchliche Beratungen daselbst abgehalten wurden. Als erste Aachener Synode pflegt man die Versammlung v. 23. März 789 zu zählen. Zweifelsohne fand an diesem Tage eine Beratung statt (Cap. 22 S. 53: Considerans . . una cum sacerdotibus et consiliariis nostris). Ihr Ergebnis liegt uns indes nur in der Gestalt zweier königlicher Erlasse vor, der sog. Admonitio generalis (Cap. 22) und der Instruktion für die Königsboten (Cap. 23). Die erstere, gerichtet an alle kirchlichen und weltlichen Würdenträger, wiederholt cap. 1—59 eine Reihe Kanones aus der Dionysio Hadriana und fügt cap. 60—62 Vorschriften zur Förderung des kirchlichen und sozialen Lebens hinzu (fleißige Predigt 61, 82, Heranbildung des Klerus 70, 72, 80, Sonntagsheiligung 81, gegen Zauberei 65, falsche Eide 64, gerechtes Gericht 63, gleiches Maß und Gewicht 74, Gastlichkeit 75 u. dgl.). Die Instruktion für die Königsboten betrifft cap. 1—16 die Klosterdisziplin, cap. 17—37 die Disziplinierung des Volkslebens. — War schon der Konvent von 789 nicht eigentlich eine Synode, so wird mit noch geringerem Rechte die Reichsversammlung v. 28. Okt. 797, die über die Ordnung der Verhältnisse in Sachsen beriet und beschloß (Cap. 27 S. 71), zu den Synoden gezählt. Dagegen trägt die Versammlung des Juni 799, auf der Alkuin mit Felix von Urgel disputierte (s. Adoptianismus), den Charakter einer solchen. Auch die drei Versammlungen der Jahre 801 und 802 werden als Synoden bezeichnet. Die erste fand nach den Annal. Juvav. mai. z. 801 SS I S. 87 im November, die zweite im März 802 (ibid.), die letzte nach den Annal. Lauresh. z. 802 SS I S. 39 im Oktober d. J. statt. Die Beratungen führten zu einer Reihe von Erlassen (Cap. 33—35 S. 91ff. und 36—41 S. 105 ff.), die für Karls Bestreben, das religiöse und sittliche Leben unter Klerikern und Laien zu heben, von der größten Bedeutung sind. Am wichtigsten ist die große Instruktion für die im Frühjahr 802 ausgesandten Königsboten (Cap. 33, 2 ff. Erneuerung des Treueides, 10—24 Disziplin der Bischöfe, Kleriker, Mönche und Nonnen, 25—29 Pflichttreue der Beamten, 30—40 Rechtssicherheit im Lande). Unter den Beschlüssen der Herbstsynode von 802 sind Cap. 36 und 38 hervorzuheben (36, 1 f. Fürbitte für den Kaiser und die Bischöfe, 4 f. Unterweisung des Volkes, 6 f. Verwaltung der Zehnten, 8 ff. 21 f. Gottesdienste und Sakramente, 13 ff. Disziplin der Kleriker, 38, 1 ff. Instruktion für die Kirchenvisitationen). Die nächste Synode in Aachen, die im November 809 stattfand, befaßte sich mit der Lehre vom h. Geist (Annal. Einh. p. 809), vielleicht kamen auf ihr auch die Verhältnisse zur Sprache, die durch die Kapitularien 61—63 S. 148 ff. geregelt werden sollten. Ludwig d. Fr. versammelte im Herbst 816 oder im Sommer 817 seine erste Synode in Aachen. Auf derselben berieten und beschlossen die Bischöfe neue Ordnungen für das gemeinsame Leben der Kanoniker und der Nonnen (Mansi XIV S. 147 ff.; vgl. d. A. Kapitel). Sie sind auf Antrag Hildebrands von der Fastensynode von 1059 aufgehoben worden (Mabillon, Annal. ord. s. Bened. IV S. 686). Die im Sommer 817 in Aachen tagenden Äbte berieten über die Durchführung der Benediktinerregel (MG Capit. I, 170 S. 344 ff.; vgl. d. A. Benedikt von Aniane). Die Reichsversammlungen von 819 und 825 (Annal. Einh. z. d. JJ.) und ähnliche spätere Beratungen kann man genau genommen wieder nicht

als Synoden bezeichnen. Nur die am 6. Februar 835 in der Sakristei des Münsters abgehaltene Versammlung erscheint als solche. Sie nahm eine eingehende Denkschrift de vita episcoporum, de doctrina episcoporum, de vita et doctrina inferiorum ordinum, de persona regis filiorumque eius et ministrorum an. Außerdem wandte sie sich an den König Pippin von Aquitanien, um ihn zur Rückgabe der in seinem Reiche eingezogenen Kirchengüter zu bestimmen (Mansi XIV S. 671 ff.). Über die in der Ehescheidungssache Lothars zu Aachen gehaltenen Synoden s. d. A. Nikolaus I. Die beiden letzten Aachener Synoden fanden unter Heinrich II. statt, die eine i. J. 1000 in den Verhandlungen über die Wiederherstellung des merseburger Bistums (s. d. A. Willigis), die andere i. J. 1023, zur Entscheidung des Streites über das Kloster Burtscheid, auf das Köln und Lüttich Anspruch erhoben. Der Beschluß fiel zu Gunsten des letzteren Bistums (Gesta ep. Camerac. III, 35 MG SS VII S. 479). **Hauck.**

Aaron (אַהֲרֹן, LXX Ἀαρών, Vulg. Aaron), der Bruder Mosis und sein Gehilfe bei der Gründung des israelitischen Volkes. Die hervorragende Bedeutung dieses Mannes wird von allen Quellenschriften des Pentateuchs gleich stark betont; im einzelnen aber wird sein Bild mit eigentümlichen Sonderzügen gezeichnet, weshalb hier die verschiedenen Quellen der Übersichtlichkeit halber besonders betrachtet werden sollen.

In den jehovistischen Quellen (von der Zerlegung dieser Schrift in die jahvistische und die elohistische Quelle sehen wir hier ab) wird Aaron als „der Bruder Mosis, der Levit“ eingeführt, was nur seine priesterliche Würde angeben kann, da bei der Erwähnung beider Brüder kein Grund vorlag, die Abstammung Aarons von Levi hervorzuheben. Er wird zum erstenmale erwähnt, wo Mose bei der Offenbarung Jahves am Sinai an seinen eigenen Mangel an Beredsamkeit erinnert hat, um dadurch die göttliche Berufung ablehnen zu können. Diesen Einwand weist der Herr zurück, indem er ihm befiehlt, seinen Bruder Aaron, der sich gerade auf dem Wege zu ihm befindet, als seinen „Mund“ zu benutzen: alles, was der Herr ihm gesagt habe, soll er Aaron mitteilen, damit dieser es dem Volke verkünde (Ex 4, 10—16. 27—31). Demgemäß wird Aaron auch bei den Verhandlungen mit Pharao regelmäßig neben Mose erwähnt, obschon nach den Berichten dieser Quellen Moses dem Könige gegenüber überall selbst das Wort führt. Später stehen Aaron und Hur während der Amalekiterschlacht auf einem Hügel neben Mose und unterstützen seinen aufgereckten Arm, so lange der Kampf dauert (Ex 17, 10 ff.). Bei der Bundesschließung auf dem Sinai begleiten Aaron, Nadab und Abihu mit 70 angesehenen Männern Mose auf den Berg, halten sich aber ehrfurchtsvoll zurück, während Mose allein näher zum Herrn herantritt (Ex 24, 1 f. 9 f., vgl. 19, 24). Aber als später Mose allein auf dem Berge weilt, überreden die Israeliten Aaron, ihnen aus ihrem Geschmeide ein goldenes Kalb zu gießen, weil sie einen Gott wünschen, der vor ihnen einherziehen könne. Vor diesem Bilde errichtet er außerdem einen Altar und läßt für den folgenden Tag ein Fest ausrufen. Als Mose zurückkommt und seine That heftig tadelt, entschuldigt er sich damit, daß das über die lange Abwesenheit seines Bruders ungeduldig gewordene Volk ihn dazu genötigt habe (Ex 32, 1 ff. 21 ff.). In ein ähnliches, ungünstiges Licht stellt ihn die Erzählung Nu 12. Während des Zuges durch die Wüste äußern nämlich Aaron und Mirjam ihre Unzufriedenheit mit Mosis Ehe mit einem kuschitischen Weibe und außerdem mit seiner Führerstellung, die ihnen unberechtigt erscheint, weil Gott ebensogut durch sie wie durch Mose geredet habe. Auf Gottes Befehl begeben sich alle drei zum Heiligtume, wo der Herr Aaron und Mirjam den tiefen Unterschied zwischen den gewöhnlichen und den von Mose empfangenen Offenbarungen erklärt. Mirjam wird zur Strafe aussätzig, wonach Aaron vor Mose die Thorheit seines Benehmens bekennt und ihn um Hilfe bittet. An diese Berichte kann man die Bemerkung von Dt 10, 6 anschließen, nach welchen Aaron an einem Orte in der Wüste, Mosera, starb, und sein Sohn Eleasar an seiner Stelle Priester wurde. Endlich sei noch an Jos 24, 5 erinnert, wo Aaron bei einem Rückblicke auf die Befreiung aus Egypten neben Mose genannt wird, und an Jos 24, 33, wo von dem Priester Eleasar, dem Sohne Aarons, die Rede ist. Als Hauptsache bei allen diesen Berichten ist hervorzuheben, daß die Quellenschriften Aaron als Priester kennen, wenn sie auch bei der Erwähnung des mosaischen Heiligtums nur Mose selbst und seinen Gehilfen Josua nennen (Ex 33, 11).

In dem sogenannten Priesterbuch wird die Genealogie der Leviten und somit auch Aarons weitläufig mitgeteilt. Er ist, wie der 3 Jahre jüngere Mose (Ex 7, 7), ein Sohn Amrams, des Enkels Levis. Mit seiner Frau Eliseba, einer Schwester des judäischen Häuptlings Nahasson, hatte er vier Söhne: Nadab, Abihu, Eleasar und Ithamar (Ex 6,

20,23). Bei der Berufung Mosis verheißt der Herr diesem selber, ihn vor dem ägyptischen Könige wie zu einem Gott zu machen; sein Sprecher aber soll Aaron sein, der dem König alles verkündigen soll, was der Herr Mose gesagt hat (Ex. 7, 1 f.). In Übereinstimmung hiermit spielt Aaron eine Hauptrolle bei den Vorgängen am ägyptischen Hofe. Mittelst seines Stabes werden verschiedene Wunder vollzogen, die zuerst von den ägyptischen Zauberern nachgeahmt werden, bis ihnen bei den Stechfliegen die Kunst versagt (Ex 7, 9 ff. 19 f. 8, 1 f. 12 ff., vgl. 9, 8 ff.). Während der Wüstenwanderung behält Aaron seine führende Stellung, wenn auch unter Mosis Oberhoheit. Gegen beide Brüder murren die hungernden Israeliten, worauf Mose seinem Bruder befiehlt, das Volk vor Gott zu versammeln, damit sie die Gabe der Wachteln und des Manna empfangen; auf Mosis Befehl stellt Aaron einen Krug mit Manna vor den Herrn hin (Ex 16, 9 ff., 33). Am Sinai wird das Priestertum eingerichtet und feierlich Aaron und seinen 4 Söhnen und deren Nachkommen übertragen (Ex 28 1 usw.). Von diesen Söhnen werden aber die beiden ältesten Nadab und Abihu, vom Feuer verzehrt, weil sie ein illegitimes Opfer vor Gott gebracht hatten (Le 10, 1 ff.). Als Söhne Aarons, oder Priester, bleiben also nur Eleasar und Ithamar mit ihren Nachkommen übrig. Aaron ist aber nicht nur Stammvater und Vorbild der gewöhnlichen, von den Leviten unterschiedenen Priester, sondern auch im engeren Sinne Prototyp des Hohenpriestertums, als dessen Vertreter immer nur einer aus seiner Familie und zwar, nach den Andeutungen zu urteilen, der erstgeborne Sohn in direkt absteigender Linie, erscheint (Ex 28, 6 ff. 29, 29 f. Le. 16, 2 ff., 32, vgl. Ps. 133, 3). Von den zahlreichen Gesetzen der Priesterschrift, die für gewöhnlich durch Mose allein vermittelt werden, werden einzelne auch Aaron mitgeteilt (Le 11, 1. 13, 1. 14, 33. 15, 1. Nu 19, 1). Nachdem die Israeliten die Sinaigegend verlassen hatten, entsteht ein Streit zwischen Mose und Aaron einerseits, und dem von Korah und seiner Rotte aufgehetzten Volke andererseits, weil diese die Prärogative des besonderen Priestertums nicht anerkennen wollen. Auf Mosis Befehl bringen Korah und seine Anhänger ihr Räucherwerk vor den Herrn, der sie dann in seinem Zorne vernichtet. Das von den Empörern verführte Volk wird aber durch die Sühne, welche das Räucherwerk Aarons wirkt, gerettet, wonach die Prärogative der besonderen Priester durch das Aufblühen des Stabes Aarons auf überzeugende Weise bestätigt wird (Nu 16 u. 17, jetzt nicht nur durch die Verbindung mit der Erzählung von dem Aufruhr Dathans und Abirams, sondern auch durch den Bericht über einen Kampf zwischen den Leviten und den Priestern im engeren Sinne erweitert). Auf dem Wege von Kades durch die Wüste stirbt Aaron auf dem Berge Hor an der edomitischen Grenze, wo nach seine hohepriesterliche Würde auf seinen Sohn Eleazar übergeht (Nu 20, 22 ff. 33, 38 f.).

Von den Stellen im übrigen Alten Testamente, wo Aaron erwähnt wird, ist nur Mi 6, 4, wo er neben Mose und Mirjam vorkommt, hervorzuheben. **F. Buhl.**

Abaddon (אֲבַדּוֹן) „Untergang“ (so vielleicht Hi 31, 12), dann im AT dichterischer Name für die Unterwelt, Scheol, so Hi 26, 6; Pr 15, 11 parallel mit שְׁאוֹל, ebenso אֲבַדֹּה Pr 27, 20 (Keri אֲבַדּוֹ, nicht אֲבַדּוֹן, s. Delitzsch z. d. St.); Ps 88, 12 parallel mit קֶבֶר, Hi 28, 22 neben מָוֶת. Bei den Rabbinen ist אבדון Bezeichnung für den untersten Raum der Hölle (s. Schöttgen: Horae hebr. zu Apk 9, 11). In der Apokalypse (c. 9, 11) wird der Engel der Unterwelt *Ἀβαδδών* genannt, was erklärt wird durch *Ἀπολλύων* „Verderber“ (anschließend an *ἀπώλεια*, womit die LXX אבדון übersetzen). Durch den besonderen Namen ist dieser Engel deutlich vom Satan unterschieden. Er ist König der höllischen Heuschrecken, welche nach v. 3 aus dem Abgrund aufsteigen, nachdem die fünfte Engel-Posaune des Endgerichts ertönt ist und der vom Himmel gefallene „Stern“ (Engel) den Brunnen des Abgrundes aufgeschlossen hat. Ebenso wird Apk 6, 8 der Hades personifiziert dargestellt, hinter dem Tode herziehend, um mit diesem den vierten Teil der Erde zu überwältigen (vgl. c. 20, 14). Ähnlich erscheinen bei den Rabbinen Abaddon und Tod neben einander in persönlicher Auffassung (s. Schöttgen a. a. O.; vgl. schon Hi 28, 22, wo Abaddon und Tod redend eingeführt werden). Die Ortsbezeichnungen Hades und Abaddon sind hier Personennamen geworden, wie שְׁמַיָּא Da 4, 23, bei den Rabbinen שָׁמַיִם und מָקוֹם für „Gott“ gebraucht werden (s. Schürer, JprTh 1876 S. 167—175). Schon jene Form אבדה neben dem gebräuchlicheren אבדון scheint zu zeigen, daß das Wort als Eigenname gebraucht wurde; denn die Endung oh, überall durch Abschleifung entstanden aus on, kommt sonst nur in Eigennamen vor (s. Tuch, Genesis. 2 A 1871 S. 490 f.). **Wolf Baudissin.**

Abälard. **Ausgaben und Litteratur.** Die erste Sammlung der Werke A.s edierte Duchesne (Quercetanus: P. Abaelardi . . et Heloissae opp. nunc primum eruta ex mss. codd.

et in lucem edita studio ac dilig. Andreae Quercetani. Paris 1616. 4°), auf Grund der (wie es scheint, nicht gedruckten) Textrezension und Vorrede des François d'Amboise; daher heißt diese Ausg. oft auch Edit. Amboesiana, ebenso die ungefähr gleichzeitige u. d. T.: P. Abaelardi, filosofi et theologi, abbatis ruyensis, et Heloisae .... opp. nunc primum (?) edita ex mss. codd. v. illustr. Francisci Amboesii, cum ejusdem praefatione apologetica et notis Quercetani, Par. 1616, 4°. Eine im wesentlichen vollständige Ausgabe lieferte jedoch erst Victor Cousin (P. Ab. Opp. hactenus seorsim edita nunc primum in unum coll.) in zwei Quartbänden T. I, Par. 1849, T. II, 1859 (und nach ihm Migne im 178. Bde der SL), aber mit Weglassung der bereits (Par.) 1836 in den Ouvrages inédits d'Abélard von ihm selbst herausgegebenen Werke (Dialectica und Sic et non, welches letztere Werk hingegen Mignes Ausgabe enthält). Die Ausgabe des Duchesne enthält von den heute bekannten Hauptschriften außer Briefen nur den Komm. zum Römerbrief und die Introductio ad Theol. Die Theol. chr. und das Hexameron edierten zuerst Martène und Durand im Thesaur. nov. anecdot. Tom. V, 1717; die EthicaPezius im Thes. anecdot. noviss. T. III, 1721; den Dialogus (Berol. 1831) und die sog. Epitome (ib. 1835) F. H. Rheinwald; das Sic et non vollständig zuerst Henke und Lindenkohl (Marburg 1851, unvollständ. Cousin 1836, s. vorher); die Dialectica und die Glossae Cousin in den Ouvr. inédits; den Tractatus de unitate et trinitate divina Remigius Stölzle (Freib. i. B. 1891). Die Briefe gab besonders heraus Rich. Rawlinson, Lond. 1718; den (unechten) Tractatus de intellectibus Cousin (Fragm. philos. 1840, t. III); die Historia calamitatum (= Epist. 1, Cous. t. I, 3 f.), Orelli (Turici, 1841). — Von Monographien und besonderen Abhandlungen über A. sind hervorzuheben die von A. F. Gervaise (Vie de Pierre A., Par. 1728); J. Berington (History of the lives of A. and Hel., 1787); J. A. Feßler (A. u. Hel., Berl. 1806); F. Chr. Schlosser (A. u. Dulcin, Gotha 1807); Frerichs (De Petri A. doctr. dogmatica et mor., Jen. 1827); D. J. H. Goldhorn (De summis principiis theol. abaelardeae, Lips. 1836, und namentlich: A.s dogmat. Hauptwerke, in Kahnis' ZhTh 1866 S. 161—230); Bornemann (Anselmus et A. sive initia scholasticismi, Kopenhag. 1840); E. A. Lewald (De operibus Petri A., Heidelb. 1839); Carrière (A. u. Hel., Gießen 1844, 2. Aufl. 1853); Ch. de Rémusat (Abélard, Par. 1845); J. L. Jacobi (A. u. Hel., Berl. 1850); L. Tosti (Storia di Abelardo, Napoli 1851); C. A. Wilkens (Pet. A., Gött. 1855); G. Schuster (A. u. Hel., Hamb. 1860); Bonnier (A. et S. Bernard, Par. 1862); Hayd (A. und seine Lehre, Regensburg 1863); G. Bittcher (Das Leben des Peter A., in Kahnis' ZhTh 1869, S. 315—377, und: Über d. Schrift., den philos. Standp. u. d. Eth. des P. A., ebendas. 1870, S. 3—91); Vacandard (P. Abélard et sa lutte avec St. Bernard, sa doctrine, sa méthode, Par. 1881) und Hausrath (Pet. Abälard, Leipz. 1893). Vgl. auch Cousins „Introduction" zu den Ouvr. inédits d'A. (p. I—CCIII); Prantls Gesch. d. Logik im Abendl. II, S. 160—204, Leipz. 1861; Stöckls Gesch. der Philos. d. Mittelalt. I, 218—272, Mainz 1864; Hefeles Konziliengesch., Bd. V, S. 321—326, 399—435), Freib. 1863; H. Reuters Gesch. der relig. Aufklär. im Mittelalt. I, S. 183—259, Berl. 1875; Denifles ALKG. Bd. I, S. 403, 594, 604 u. 612 und namentlich S. M. Deutsch (Pet. Abäl., Leipz. 1883).

Abälard ist zum Hauptnamen gewordener Beiname des Pierre de Palais (Petrus Palatinus), des ersten namhaften Vertreters der dialektisch-kritischen Richtung der von Anselm von Canterbury begründeten, von diesem aber innerhalb der Schranken des traditionellen Kirchenglaubens gehaltenen Scholastik, zugleich des „Troubadours unter den Scholastikern", d. h. des wegen seines romantisch-tragischen Verhältnisses zu Heloise auch in weiteren Kreisen berühmt gewordenen französischen Theologen und Philosophen. Die Bedeutung, ja die ursprüngliche Form des Beinamens (Necknamens?) steht nicht fest. In den Handschrr. lautet er bald Abaelardus, bald Abaielard., bald Abailard., bald Bajolardus. Letztere Form kann auf bajulus (Erzieher, Lehrer, „Schulmeister") zurückweisen (Ducange, Glossar.). Einige wollen von abeille (Biene) ausgehen (Bernh. v. Clairv., Epist. 189, und Roscellini Epist. bei Cousin P. Ab. opp. t. II, p. 793). Vielleicht ist der ganze Name germanisch (fränkisch).

I. **Leben.** Er ward geboren 1079 in Palais (le Pallet), einem Flecken in der (damals noch nicht der französischen Krone gehörigen, vielmehr unter dem Grafen v. Cornouaille und Nantes stehenden) Bretagne (etwa acht altfranzösische Meilen östlich von Nantes, Hist. cal. ed. Cous. t. I, p. 3). Seine Mutter hieß Lucia; sein Vater, der Herr des Fleckens, war der Ritter Berengar. Beide Eltern traten später in geistliche Orden; der Vater, selbst nicht ohne Bildung, sorgte für eine wissenschaftliche Erziehung seines Erstgeborenen, welcher alsbald, verzichtend auf die Rechte der Primogenitur, den Glanz der militärischen Laufbahn nebst dem väterlichen Erbe seinen Brüdern überließ. Der erste Lehrer des Knaben und des Jünglings war (nach Otto v. Freis. De gestis Frid. I. c. 47, vgl. auch Ab. selbst Dialect. p. 471 Cous.) Roscelin (der Nominalist), und zwar zu der Zeit, wo dieser in Lokmenach bei Vannes in der Bretagne docierte (s. den 1849 von Schmeller wiederentdeckten Brief Roscelins an Ab. bei Cousin, P. Ab. opp. t. II, Par. 1859 p. 792: „Beneficiorum, quae tibi tot et tanta, a puero usque ad juvenem, sub magistri

nomine et actu, exhibui, oblitus.“ P. 794: „Neque vero Turonensis ecclesia vel Locensis, ubi ad pedes meos magistri tui discipulorum minimus tam diu resedisti, aut Bizuntina ecclesia, in quibus canonicus sum, extra mundum sunt“). Um es in der Dialektik, in welche ihn Roscelin eingeführt haben wird, weiter zu bringen, wanderte er sodann von einem berühmten Meister zum andern und kam (Hist calam. p. 4) auf dieser Wanderschaft endlich nach Paris, wo Wilhelm v. Champeaux, damals Vorsteher der Kathedralschule, unter großem Zulauf wirkte. Gewandt, keck und eingebildet wie er war, erlaubte sich Ab. schon damals diesem Haupt der extrem realistischen Schule gelegentlich zu widersprechen, ja „supra vires aetatis“ (a. a. O.) entschloß er sich bereits während dieses ersten Aufenthaltes in Paris, sich selbst in der Leitung einer Schule zu versuchen. Der Entschluß kam trotz der Intriguen Wilhelms in Melun zur Ausführung, von wo jedoch Ab., um der Hauptstadt, dem ersehnten Tummelplatz für dialektische Disputationen, näher zu kommen, seinen Lehrstuhl demnächst nach Corbeil verlegte. Nach einigen Jahren, die er wegen angegriffener Gesundheit in seiner Heimat hatte zubringen müssen, gelang es ihm sogar, in Paris, wohin er übrigens zugleich, um zu lernen, nämlich um bei Wilhelm nunmehr Rhetorik zu hören, zurückgekehrt war, und zwar an der Kathedralschule seine immer stärker von begeisterten Schülern begehrte Lehrthätigkeit wiederaufzunehmen. Doch wußte Wilhelm, dessen Ruf der junge Nebenbuhler nunmehr geradezu geschädigt hatte, indem er ihn zwang, sein realistisches System förmlich zu modifizieren, der aber, auch nachdem er die Leitung der Kathedralschule abgegeben, diese äußerlich noch beherrschte, ihn sofort wieder zu beseitigen. Er ging wider nach Melun. Erst als Wilhelm, um das Gerücht zu widerlegen, er sei zu weltlich gesinnt, um sich von der Stadt Paris weiter als bis zur benachbarten Abtei St. Victor entfernen zu können, sich auf eine entlegene Villa zurückgezogen hatte, setzte er seine Vorträge in Paris fort, freilich nicht, wie er gehofft hatte, an der Kathedralschule (dies verhinderte der bald wieder von St. Victor zurückgekehrte Widersacher), vielmehr auf dem Berge der h. Genovefa. Abälard hatte bis dahin nur Dialektik gelehrt. Nun mochte er fühlen, daß sein Ehrgeiz und seine Wißbegierde unbefriedigt bleiben würden, falls er nicht auch als Lehrer der Theologie auftrete. Daher begab er sich von Palais, wohin er, um seine Familienverhältnisse zu ordnen, gereist war — der Vater war Mönch geworden, die Mutter stand im Begriff, den Schleier zu nehmen — nicht nach Paris zurück, sondern wandte sich, um Theologie zu studieren, nach Laon zu dem Kanonikus Anselm. Indessen weniger dieses Heraustreten aus der gewohnten Bahn, als eine anders geartete Extravaganz, wurde epochemachend für sein Leben. In Laon, wohin er ging, nachdem Wilhelm Bischof von Chalons s. M. geworden war, also nicht vor 1113, hielt er sich nicht lange auf, weil er an den Vorträgen Anselms keinen Geschmack fand und, als er, im Vertrauen auf sein Genie, ziemlich unvorbereitet, gewagt hatte, als Exeget des schwierigen Propheten Ezechiel aufzutreten, von diesem an der Fortsetzung seiner theologischen Vorlesungen, für die man ihn als Vorsteher der Schule verantwortlich machen könnte, verhindert worden war. Nunmehr folgten zum erstenmal einige Jahre ruhiger Lehrthätigkeit (an der Kathedralschule) in Paris, bei welcher sich hinsichtlich der Auslegung des Ezechiel ein gleich großer Beifall herausstellte, wie zuvor und gleichzeitig hinsichtlich der philosophischen Vorträge, und nebenbei ein außerordentlich reichlicher Erwerb aus dem Honorar, bis der Liebeshandel mit Heloise und dessen verhängnisvolle Folgen dem bis dahin trotz aller Anfeindungen an den schließlichen Sieg gewöhnten Streiter einen großen Teil seiner Hoffnungen für immer zu Schanden machten. Heloise (nach Papirius Massonus lib. III Annal., Lutet. 1578, p. 256 die natürliche Tochter eines Kanonikus Johannes zu Paris) war die achtzehnjährige Nichte des Kanonikus Fulbert in Paris, „per faciem non infima, per abundantiam literarum suprema.“ Im Vertrauen auf seine Berühmtheit, sowie auf die Anziehungskraft seiner wissenschaftlichen Bildung, aber auch seiner Gedichte, seines Gesanges und seiner männlichen Schönheit, wußte er der leidenschaftlich Begehrten sich zu nähern. Es gelang ohne Schwierigkeit. Der auf die Fortbildung seiner Nichte versessene und zugleich geizige Oheim nahm den Philosophen, der bis dahin im Rufe der Sittenreinheit gestanden hatte, arglos in sein Haus auf und erteilte ihm unbegrenzte pädagogische Vollmacht, froh des kostenlosen Unterrichts eines solchen Informators. Aber „apertis libris plura de amore, quam de lectione verba se ingerebant, plura erant oscula, quam sententiae“ (p. 10). Über den erotischen Gedichten, deren weite Verbreitung im Volk er später noch mit Genugthuung erwähnt, begann nun der Romantiker seine litterarische Thätigkeit und den öffentlichen Unterricht zu vernachlässigen. Fulbert merkte spät die Folgen seiner Harmlosigkeit, zeigte sich aber in seiner Rache desto grausamer. Die Liebenden mußten sich trennen, bis

Abälard Heloise entführte und in seine Heimat zu seiner Schwester (Dionysia) brachte, wo sie ihm einen Knaben — Astralabius — gebar. Dennoch erklärte sich Fulbert für versöhnt, als jener sich erbot, die Mutter des Knaben zu ehelichen, falls die Geheimhaltung dieser Vermählung, deren Bekanntwerden ihn in seiner geistlichen Laufbahn aufhalten mußte, ihm zugesichert würde. Da jedoch die im Stillen wirklich vollzogene Kopulation von Fulbert keineswegs geheimgehalten und die Ableugnung derselben Heloisen, die zu ihrem Oheim zurückgekehrt war, von seiten des letzteren eine kränkende Behandlung zuzog, entführte Abälard nunmehr seine Gattin und brachte sie in das Benediktiner-Nonnenkloster Argenteuil bei Paris, in welchem sie einst erzogen war. Sie nahm dort später den Schleier. Diese Unterbringung in einem Kloster wurde nun aber von Fulbert als ein Versuch des Gatten aufgefaßt, sich von Heloise loszulösen, für den er dadurch Rache nahm, daß er Abälard bei Nacht überfallen und entmannen ließ, wodurch er diesem zugleich die mit solcher Irregularität unverträglichen kirchlichen Würden versperrte. Nicht sowohl tiefe Reue, als tiefe Scham trieb auch den nunmehrigen Eunuchen ins Kloster — er trat in die Abtei St. Denis. Sein Ruhm und sein Ruf schien vernichtet; doch fand er nicht nur allgemeine Teilnahme, sondern auch wieder einen großen Zulauf von Scholaren, denen er an einem ihm dazu angewiesenen abgelegenen Ort (der „cella“) hauptsächlich theologischen Unterricht erteilte. Wann er sich dorthin begab, ist nicht genau festzustellen, wahrscheinlich etwa 1118. Nun hatte er wieder Ruhe, aber nur bis zum J. 1121, welches ihm nicht nur neue Anfeindungen, sondern auch eine förmliche, wenngleich formlose Verurteilung einer seiner theologischen Hauptschriften durch die Synode zu Soissons eintrug. Er selbst nennt diese Schrift bald (Hist. cal p. 18) „quemdam theologiae tractatum de unitate et trinitate divina“, bald (Ep. ad Paris. episc. Cous. II, p. 151) „opusculum de fide s. trinitatis“, bald (H. cal. p. 19) „opus de trinitate“. Sie ist vor kurzem von R. Stölzle aufgefunden und (Freib. i. B. 1891) herausgegeben worden. Die Verurteilung erfolgte nach Otto v. Freis. (De gest. Frid. I, c. 47) wegen sabellianistischer Ketzerei, während nach Ab. selbst (Hist. cal. p. 22) ausdrücklich ihm nur vorgeworfen wurde, er erkläre nur Gott den Vater für allmächtig. Die Strafe bestand darin, daß er genötigt ward, sein Buch ins Feuer zu werfen, was er nicht Manns genug war zu verweigern, das athanasianische Symbolum vorzulesen und dem anwesenden Abt des Medardusklosters behufs Antretung einer Haft in dieses zu folgen. Wenige Tage darauf entließ ihn nun freilich der päpstliche Legat nach St. Denis, aber er ward dort übel empfangen und vollends, als er durch die Behauptung, Dionysius Areopagita, der Patron des Klosters und Frankreichs, sei, wie Beda mit Recht annehme, nicht Bischof von Athen, sondern von Korinth gewesen, seinem Abt (Adam) und seinen feindlichen Klosterbrüdern einen neuen Vorwand zur Verleumdung an die Hand gegeben, zur Verleumdung auch beim französischen Hofe, war es sein sehnlichster Wunsch, St. Denis zu verlassen. Er floh heimlich nach dem Kloster St. Aigulph bei Provins, einem Priorat der Benediktinerabtei St. Pierre zu Troyes (die Champagne gehörte damals noch nicht der französischen Krone). Indessen der Einfluß seines Abtes reichte auch dorthin. Er mußte nach St. Denis zurückkehren, widerrief in einem Briefe an Adam (opp. ed. Cous. t. I, p. 682) seine Äußerung über den h. Dionysius und erlangte endlich mit Mühe von dem Nachfolger desselben (Sugerius) die Erlaubnis, unter der Bedingung, daß er seine Abtei nicht, dieser zur Schmach, mit einer anderen vertausche, sich in eine beliebige Einöde zu begeben. Er wählte die ihm bekannte Wildnis bei Nogent s. S. in der Champagne und baute sich dort von Schilf und Rohr ein Bethaus zu Ehren der Dreieinigkeit, welches er später, als es — schon wegen des neuen Zudrangs von Zuhörern — erweitert und nunmehr von Holz und Stein errichtet war, Paracletum nannte. Auch das wurde ihm verdacht (als ungewöhnliche Bevorzugung der dritten Person der Trinität), und „Trost“ fand er in diesem Oratorium nicht auf die Dauer. Vielmehr bemächtigte sich alsbald seiner Seele eine solche Angst, daß er hinter jeder Zusammenkunft von Geistlichen das Gespenst eines gegen ihn berufenen Konzils sah und damit umging, bei den Heiden vor den Verfolgungen der Christen Zuflucht zu suchen (p. 29). In der That erhoben sich jetzt Gegner, die gefährlicher waren, als ganze Konzilien gewöhnlicher Kleriker: Norbert und Bernhard von Clairvaux. In der Unruhe seines Herzens nahm Abälard die Wahl zum Abt des Klosters des h. Gildasius zu Rhuys in seiner Heimat, der Bretagne, (in der Diözese Vannes) an, geriet aber dort unter eine Art von Räuberbande. Die Mönche, für deren leibliche Bedürfnisse er nicht hinreichend sorgen konnte und die sich keiner Disziplin unterwerfen wollten, beabsichtigten, ihn zu vergiften. Sein Paraklet-Oratorium bot ihm allein von Zeit zu Zeit ein Asyl, nachdem er dasselbe seiner aus dem (etwa 1127 vom Abt in

St. Denis reklamierten und eingezogenen) Kloster Argenteuil vertriebenen Heloise geschenkt hatte, welche, „nunmehr nicht sowohl seine Gattin, als seine Schwester in Christo“ (H. cal. p. 30), als Äbtissin durch ihre Frömmigkeit, Umsicht und Sanftmut in der Umgegend des Oratoriums bald aller Herzen gewann, was dem Donator selbst nicht gelungen war. Dieser begab sich öfter in das neue Frauenkloster, um dort zu predigen, wodurch er der Stiftung zugleich materiellen Unterhalt verschaffte, auch im übrigen für die Nonnen zu sorgen und ihr Leben zu regeln. Da dies jedoch selbst dem Eunuchen als Befriedigung fleischlicher Lust an seiner früheren Geliebten gedeutet wurde, so trat an die Stelle des persönlichen Verkehrs ein brieflicher. Um der täglichen Lebensgefahr zu entgehen, verlegte er seine Wohnung aus dem Konventgebäude (St. Gildas.) in benachbarte einsame Zellen. Eine schwere Verletzung am Halse infolge eines Sturzes vom Pferde gab auch seiner Gesundheit einen Stoß. Noch einmal kehrte er in das Konventgebäude zurück. Aber mit genauer Not entging er durch die Flucht einem Mordanschlag; hatte man ihn früher vergiften wollen, so wollte man ihn jetzt erwürgen. An dem uns unbekannten Ort, wohin er sich flüchtete, schrieb er seine Selbstbiographie, die Historia calamitatum (s. unt.). Es folgt eine Reihe von Jahren, über die wir fast nichts sicheres wissen. Nur das steht fest, daß 1136 Johannes v. Salisbury in der Schule auf dem Berge der h. Genovefa Abälards Zuhörer war (vgl. dessen Metalogicus II, 10). Dahin ist er also zurückgekehrt, aber schon während der zweijährigen Anwesenheit des Johannes in Paris verließ er diesen Ort, wenigstens zeitweilig, wieder. Erst das Konzil zu Sens, welches nicht 1140, sondern, wie Deutsch (die Synode zu Sens, Berlin 1881) nachgewiesen hat, 1141 stattgefunden hat und ihm als Theologen eine entscheidende Niederlage bereitete, und was demselben unmittelbar vorausging, zeigt ihn uns wieder. Wir kennen dessen Verlauf vorzugsweise aus einigen Briefen des h. Bernhard. Dieser hatte schon früher, nicht ohne Gehör zu finden, vor den Irrlehren und den praktischen Grundsätzen des ihm durchaus antipathischen Dialektikers gewarnt (H. cal. pag. 29), vorerst jedoch, ohne der Sache näher zu treten (s. Bernard. epist. 327). Inzwischen war der Ruhm des Häretikers im ganzen und großen noch gestiegen. „Seine Bücher gingen über das Meer und über die Alpen“. Selbst in der römischen Kurie fanden sie Verehrer. Als nun um das J. 1139 der Cisterzienser Wilhelm, früher Abt von St. Thierry, den Abt von Clairvaux brieflich auf die gefährlichen Wirkungen seines Einflusses von neuem aufmerksam machte, drang der letztere auf eine Besprechung der Angelegenheit, vielleicht auch alsbald auf ein eigentliches Konzil (ep. 327). Abälard, den Bernhard persönlich aufgesucht hatte, um ihn zur Umkehr zu bewegen, erbat nunmehr von dem Erzbischof von Sens selbst sofort ein solches, um angesichts desselben mit Bernhard zu disputieren. Nach einigem Bedenken wegen der Gewandtheit des Gegners entschloß sich der Abt, zu erscheinen, und erst infolgedessen scheint das Konzil (bald nach Pfingsten, am 26. Mai 1141) wirklich zu stande gekommen zu sein. Bereits auf einer am vorhergehenden Tage gehaltenen Zusammenkunft privaten Charakters, welcher Abälard nicht hatte anwohnen können, hatte man sich über die Verwerfung einer Anzahl von Sätzen aus dessen Schriften geeinigt. Auf dem Konzil selbst wurden jene Sätze verlesen; Abälard aber, der um das Ergebnis jener Vorkonferenz wußte, appellierte, als er aufgefordert ward, sie zu widerrufen oder zu verteidigen, statt dessen an den Papst und verließ mit seinen Anhängern das Konzil (s. Deutsch a. a. O. und in der Schrift „Peter Abälard“, Leipz. 1883, S. 48 f.). Die Appellation fand insofern Berücksichtigung, als das Konzil sich eines Vorgehens gegen Abälards Person enthielt. Jene Sätze wurden jedoch als irrig und ketzerisch verdammt. Sie sind durch die Überschriften der von Joh. Durand in Rom aufgefundenen „Capitula haeresum Petri Abaelardi“ (s. dieselben z. B. bei Cousin, opp. Abael. t. II, p. 765 f.) hinreichend charakterisiert. Diese Capitula sind eine Sammlung von wörtlich angeführten Stellen aus Schriften Abälards, namentlich aus der Introductio, dem Kommentar zum Römerbrief und aus der „Scito te ipsum“ betitelten Ethik. Ob in ihnen, wie insgemein angenommen wird, die von Bernhard in der Ep. 190 erwähnte Beilage zu erkennen ist, steht freilich nicht fest. Die Überschriften lauten folgendermaßen: 1) Horrenda similitudo de sigillo aereo, de specie et genere ad trinitatem. 2) Quod spiritus sanctus non sit de substantia patris. 3) Quod ea solummodo deus possit facere, vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit, non alio. 4) Quod Christus non assumit carnem, ut nos a jugo diaboli liberaret. 5) Quod neque deus et homo neque homo persona, quae Christus est, sit tertia persona in trinitate. 6) Quod deus non plus faciat ei, qui salvatur, antequam cohaereat gratiae, quam ei, qui non salvatur. 7) Quod deus non debeat mala

impedire. 8) Quod non contraximus ex Adam culpam, sed poenam. 9) Quod corpus domini non cadit in terram. 10) Quod propter opera nec melior nec pejor efficitur homo. 11) Quod non peccaverunt, qui Christum crucifixerunt ignoranter; et quod non sit culpae adscribendum, quidquid fit per ignorantiam. 12) De potestate ligandi et solvendi. 13) De suggestione, delectatione et consensu. 14) Quod ad patrem proprie vel specialiter pertinet omnipotentia. Auch die Fürsprecher Abälards in Rom, zu denen z. B. der spätere Papst Cölestin II., der damalige Kardinal Guido de Castello, gehörte, konnten dessen Heterodoxie nicht in Abrede stellen. Zumal nun, da Bernhard nicht versäumt hatte, in einem Briefe an den Papst (ep. 189) den Arnold v. Brescia als den Waffenträger Abälards hinzustellen, entschied Innocenz II. gegen den letzteren, legte ihm Stillschweigen auf, exkommunizierte seine Anhänger und verordnete seine und Arnolds Einsperrung in ein Kloster nebst der Verbrennung ihrer Schriften (Bernhard. ep. 194, Mansi t. XXI, pag. 564). Die beiden betreffenden päpstlichen Schreiben scheinen schon bekannt gewesen zu sein, als sich Abälard auf seiner Reise nach Rom bei dem Abte Petrus (Venerabilis) von Clugni aufhielt. Vor dem Bekanntwerden der päpstlichen Entscheidung hatte ersterer in einer (nur fragmentarisch bekannten) Apologie (Cous. op. t. II, p. 730 f.) die vom Konzil ihm vorgeworfenen Lehren verteidigt (Otto v. Freis. De gest. Frid. I, c. 49 läßt sie freilich erst nachher verfaßt sein) und auch Heloise in einem Briefe (opp. t. II, 680 f.) über seine Orthodoxie zu beruhigen versucht. Nun aber schrieb er eine zweite Apologie, in der er sich der Kirche unterwirft, suchte Bernhard persönlich auf und versöhnte sich mit ihm (s. den Brief des Petrus Venerab. bei Cousin. t. I, p. 709). Er erhielt daher infolge einer für ihn von Petrus v. Cl. beim Papste eingelegten Bitte die Erlaubnis, „die noch übrigen Tage seines Lebens in Clugni zuzubringen", worin im Grunde eine Aufhebung der über ihn verhängten Klosterhaft lag. Seine Studien setzte er auch dort fort, jedoch fortan unbeteiligt am „Geräusch der Schulen". „Beständig las er, betete häufig, schwieg gern." Doch entzog er sich nicht theologischen Unterredungen und Vorträgen im Konvent und las häufig die Messe (vgl. den Brief Peters v. Cl. an Heloise bei Cousin t. I, p. 710 f.). Gestorben ist er, 63 Jahre alt, in dem Priorat St. Marcellus unweit Chalons s. S. am 21. April 1142, wohin er sich zur Stärkung seiner Gesundheit (er litt an einem bösartigen Ausschlag) begeben hatte. Sein Leichnam wurde nach Paraklet gebracht, wo Heloise den Absolutionsbrief von Peters v. Cl. Hand auf seinen Sarg heftete, in welchem später ihre Gebeine (nach ihrem am 16. Mai 1164 erfolgten Tode) mit den seinigen vereinigt wurden.

II. Schriften. I. Seine dialektischen Schriften. Zu diesen gehört nicht die Invectiva in quemdam ignarum dialectices, qui tamen ejus studium reprehendebat etc. (Cousin, P. Ab. opp. t. II, p. 695—699). Denn diese ist ein für Theologen bestimmter Nachweis der Notwendigkeit der Logik für Theologen, vorzugsweise auf Grund biblischer und patristischer Stellen. Ebensowenig das Fragment De generibus et speciebus (Cous. Ouvr. inédits d'Ab., p. 505—550) und der Tractatus de intellectibus (Cous. opp. t. II, p. 733—755). Denn ersteres verrät durch Stil und Inhalt (Polemik auch gegen Ansichten Abälards, s. besonders Prantl, Gesch. d. Logik i. Abendl. II, 143. Leipz. 1861), letzterer dadurch, daß der Verfasser den Abälard nennt und von sich unterscheidet, sowie durch zum Teil abweichende Terminologie und Härten des Stils (Prantl a. a. O. S. 206) einen anderen Autor. Hingegen sind echt: 1. Die (von Cousin so betitelte) Dialectica (Ouvr. inéd. d'Ab., p. 173—497), ein die gesamte Logik umfassendes Werk; der Liber divisionum, den Cousin als letzten (fünften) Teil dieser Dialektik hinstellt, ist nach Prantl (a. a. O. S. 171) vielmehr eine selbständige Monographie; 2. die Glossae in Porphyrium (Cous. Ouvr. p. 551—576); 3. die Glossae in Categorias (p. 577—593); 4. die Glossae in librum de Interpretatione (p. 595—601); 5. die Glossae in Topica Boethii (p. 603—610), endlich 6. die Glossulae super Porphyrium (Cous. opp. t. II, p. 756—761), welche jedoch trotz ihrer Wichtigkeit für die Universalienfrage im Original (eine einzige Stelle ausgenommen) noch nicht selbst gedruckt vorliegen, sondern lediglich (nachdem Ravaisson die betreffende Handschrift entdeckt hatte) in Form einer französischen Paraphrase, die Rémusat (Abélard, II, 93 f., Par. 1845) in sein eigenes Raisonnement verwebt hat, ihrem Hauptinhalte nach bekannt geworden sind. Eine andere dialektische Schrift, wahrscheinlich „De loco et argumentatione" betitelt (Prantl a. a. O. 163), ist noch nicht wieder entdeckt. II. Die theologischen Schriften kann man, abgesehen von den Briefen theologischen Inhaltes, einteilen in dogmatische und religionsphilosophische, moralische, exegetische, endlich homi-

letische und katechetische. A. Dogmatische und religionsphilosophische. Hierher gehört 1. die oben erwähnte, zu Soissons 1121 zum Feuer verurteilte Schrift „De unitate et trinitate divina" (= „De fide s. trinitatis" = „De trinitate") in drei Büchern, wieder aufgefunden und zuerst herausgeg. von R. Stölzle, Freibrg. in B. 1891. 2. Die Theologia christiana in 5 Büchern (zuerst herausgeg. von Martène im Thes. anecd. V p. 1147), „eine Art zweiter verbesserter und vermehrter Aufl. des Tractat. de unitate et trin. div." (s. den Nachweis bei Stölzle in der Einleit. zu Abälards Tractat. de unit. etc. p. XIV f.), zu dem Zwecke verfaßt, Mißverständnisse und Anklagen zurückzuweisen und anstößig gewordene Sätze so umzugestalten, daß sie mit den herkömmlichen dogmatischen Formeln nicht in Widerspruch zu stehen schienen. 3. Die Theologia (schlechthin), d. h. die sog. Introductio ad theologiam (Cous. opp. t. II, 1—149), auch „liber super sacram scripturam" genannt (cod. Victor.), in drei Büchern unvollständig auf uns gekommen (vielleicht vom Vf. selbst nicht vollendet), enthält dem Prolog entsprechend „aliquam sacrae eruditionis summam, quasi divinae scripturae introductionem". Auch hier bildet die Trinitätslehre den Hauptgegenstand; jedoch wird dieselbe minder ausführlich und minder dialektisch behandelt, als in der Th. christ., und vorausgeschickt wird eine Erörterung des Wesens des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, sowie des Sakramentsbegriffs. Die Übereinstimmung mit der Th. christ. ist stellenweise eine wörtliche, doch fehlt es auch nicht an nicht nur formellen, sondern auch sachlichen Abweichungen. Der Autorität der Kirche wird nicht mehr die Bedeutung zugestanden, die ihr in der Theolog. christiana eingeräumt ist. Die Introduct. gehört zu den späteren Werken des Vf., vor d. J. 1132 ist sie schwerlich begonnen, sicherlich aber später geschrieben, als die Theol. christ. (s. darüber Goldhorn in d. Zeitschr. für die hist. Theologie 1866, S. 161—229). 4. P. Abaelardi Sententiae in 37 Kapiteln, von dem ersten Herausgeber, H. Rheinwald (Berol. 1835), Epitome theologiae christianae betitelt (von Cous. opp. t. II, p. 567—592 leider unvollständig [nur c. 21—37] ediert), behandeln außer den Objekten des auf uns gekommenen Teiles der Introductio ad th. auch die Versöhnungslehre, die Christologie, die einzelnen Sakramente, die Lehre vom Verdienst, sowie von der Sündenvergebung, endlich die Grundzüge der Moral, sind aber kein Werk Abälards selbst, welcher (Apol. p. 772. t. II. ed. Cous.) leugnet, ein so betiteltes Werk verfaßt zu haben, sondern wahrscheinlich Kollegienheft eines Zuhörers desselben. 5. Die Apologia seu Confessio fidei (Cous. t. II, p. 719—723) enthält teils Retraktationen, teils Deklarationen der dem Ab. vom Concil zu Sens vorgeworfenen Irrlehren, in denen an die Stelle der früheren Heterodoxie und Schroffheit das Bestreben getreten ist, friedfertig sich der Kirchenautorität zu unterwerfen. Sie ist wahrscheinlich geschrieben vor der Abreise von Clugni zu Bernhard, da sie trotz der Unterwerfung unter die bereits bekannt gewordene Sentenz des Papstes noch einige Bitterkeit gegen den Abt von Clairvaux atmet. 6. Zu unterscheiden ist von diesem Glaubensbekenntnis eine etwas früher, nach der Verurteilung in Sens, aber vor dem Bekanntwerden der päpstlichen Sentenz geschriebene, noch keine Nachgiebigkeit verratende (von Otto v. Freis. de gest. Frid. cap. 49 erwähnte) Apologie, deren Fragmente Cousin (opp. t. II, p. 730—732) nach Otto v. Freis. (a. a. O.) und der Disputatio abbatis anonymi contra errores Abaelardi (herausgeg. von Tissier in der Biblioth. patr. Cistertiensium, Bonofonte 1660 f.) zusammengestellt hat. An die eigentlich dogmatischen Werke schließen wir an ein religionsgeschichtliches und ein dogmengeschichtliches. Ersterer Gattung gehört an 7. der zuerst (1831) von H. Rheinwald herausgegebene Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum (Cous. opp. t. II, p. 643—718), verfaßt nach der Theologia christiana, die darin erwähnt wird (s. Goldh. a. a. O. S. 223) „eine Studie, aufgezeichnet in skeptischen Stunden, vielleicht nicht für das größere Publikum bestimmt, sondern nur ein Versuch, nirgends ausgefeilt und künstlerisch gestaltet, aber kühn gedacht, pikant im Ausdruck, negativ in einem Grade wie keine andere Schrift dieses Autors, aber doch nicht eine Anomalie in der Reihe der sämtlichen Werke" (Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung i. Mittelalt., 1. Bd., 1875, S. 221, doch vergl. Deutsch, Pet. Abälard, S. 433—452), der Form und teilweise auch dem Inhalt nach an des Justinus Martyr „Gespräch mit dem Juden Tryphon" erinnernd. Das Verhältnis der antiken Philosophie zum Christentum wird 8. auch erörtert in dem wahrscheinlich von Abälard herrührenden Fragment eines Gesprächs, welches unter der Aufschrift „E libro incerto" Cousin (opp. II, p. 727—729) wieder abdrucken ließ, nachdem es schon Duchesne ediert hatte. Das dogmengeschichtliche Pendant zu jenem größeren Dialog ist aber 9. die unter dem (ohne Zweifel von Abälard selbst herrührenden) Titel „Sic et non" („Ja und nein") unvollständig von Cousin (Ouvrag. inédits d'Ab.

p. 1—169), vollständig zuerst von Henke und Lindenkohl (Marburg 1851) herausgegebene „Collectio sententiarum“ in 158 Kapiteln, eine teilweise nach den locis der Dogmatik geordnete, aber auch andere (moralische und die biblische Geschichte betreffende) Fragen umfassende Zusammenstellung einander scheinbar oder aber wirklich widersprechender patristischer Stellen (ohne eigene Schlußentscheidung). Der Zweck der Abfassung war schwerlich nur der, den Forschungsgeist anzuregen, vielmehr Hinwegräumung des Wahns einer konstanten einhelligen Überlieferung (daher erachteten Katholiken, wie Martène und Durand, das ihnen keineswegs unzugängliche Werk „aeternis tenebris potius quam luce dignum“), Beugung der Kirchenlehre unter die apostolische, der apostolischen unter das Christentum Christi. Cousin ist geneigt, das Werk für den ersten theologischen Versuch Abälards zu halten und es in die Jahre 1115—1117 zu verlegen (Ouvr. inéd. Einleit. S. 194 f.). Dafür spricht die noch ganz ungebrochene Lust an der Unterwühlung der Autorität; doch vergl. Deutsch a. a. O. S. 456—463, der übrigens nachgewiesen hat, daß das Werk von Ab. selbst in verschiedenen Bearbeitungen herausgeg. ist. Das Material findet sich größtenteils bei den orthodoxen Scholastikern des 13. Jahrh. wieder, aber diese geben zugleich Entscheidungen im Sinne der Kirche, die Abälard nicht geben wollte, daher er es vorzieht, gar keine zu geben. B. Die Moral wird repräsentiert durch die Ethica seu liber dictus: scito te ipsum (Cous. opp. t. II, p. 592—642), von der jedoch mit Ausnahme eines kleinen Bruchstücks nur das zuerst von Pezius im Thesaur. anecdot. novissim. t. III, 2, 626 f. edierte erste Buch auf uns gekommen ist. Dieses betrifft vorzugsweise den Begriff der Sünde und Schuld. Charakteristisch ist darin neben manchem anderen (s. unten) besonders die Bemessung der Sittlichkeit der Handlungen fast lediglich nach der subjektiven intentio und der bewußten Befolgung oder Nichtachtung der eigenen Überzeugung. Geschrieben ist diese Ethik später, als das 3. Buch der Introductio (s. das Citat opp. II, p. 632), aber vor der Synode zu Sens. C. Von den exegetischen Schriften sind, abgesehen von den dürftigen und von Cousin nicht einmal in extenso (opp. II, p. 723—726) mitgeteilten Expositiones super psalterium und super epistolas Pauli, erhalten: 1. ein Teil der Expositio in Hexaemeron (opp. t. I, p. 625—679, bei Genes. II, V. 17 bricht das Fragment ab), geschrieben für Heloise und deren Nonnen, wahrscheinlich während Abälard Abt des Gildasiusklosters war. Ungefähr aus derselben Zeit (aus der Zeit zwischen der etwa ins J. 1133 fallenden Ausarbeitung des 2. Buches und der des 3. Buches der Introductio, s. Goldh. a. a. O. S. 186) rühren her: 2. die Commentariorum super S. Pauli epistolam ad Romanos libri V (opp. II, p. 152 bis 356), welche zwar größtenteils Erklärung des Textes enthalten, jedoch vorzugsweise durch dogmatische Excurse über die Lehre vom Gesetz, von der Sünde, von der Prädestination und von der Versöhnung Interesse erregen, sowie dadurch, daß im Prolog „bereits die Vorstellung von einer Entwickelung, die Grundgedanken einer biblischen Theologie hervortreten“ (Reuter a. a. O. S. 325). D. Die homiletische Gattung wird zunächst vertreten durch 35 „Sermones per annum legendi“ (opp. t. I, p. 349—595), meistenteils Festpredigten, zum Teil für die Nonnen im Paraklet-Oratorium ausgearbeitet. Aber auch die „Expositio orationis dominicae“ (a. a. O. p. 596—603) kann als eine Predigt betrachtet werden; doch ist ihre Echtheit sehr zweifelhaft. Die Expositio symboli quod dicitur apostolorum“ (p. 603—615), „ad parvulorum eruditionem“ ausgearbeitet, ist mehr katechetisch geartet. Daran schließt sich eine Expositio fidei in symbolum Athanasii“ (p. 615 bis 617). — Das in der Ausgabe von Duchesne abgedruckte Buch „adversus haereses“ rührt nicht von Abälard her. Über die „Invectiva“ vgl. das oben (unter Nr. I) bemerkte. — III. Gedichte und Briefe. Die erotischen Lieder sind nicht erhalten, wohl aber 1. die Sequentiae et hymni per totum anni circulum, in usum virginum monasterii paraclitensis (opp. t. I, p. 295 f.); 2. eine Prosa (= Sequenz) de beata virgine (p. 328 f.); 3. Versus (in b. virginem, p. 329 f.); 4. ein Rhythmus de sancta Trinitate (p. 331 f.); 5. Planctus varii (p. 333 f.); 6. Versus ad Astralabium filium (p. 340 f. u. 344, in doppelter Recension, vgl. Le poème adressé par Abélard à son fils Astralabe, Notice par Hauréau, Paris 1893, Romania XXIII, 309). Wichtiger sind die zwölf Briefe, die zur Hälfte an Heloise gerichtet sind (opp. t. I, p. 79 f.; p. 92 f.; p. 121 f.; p. 153 f.; p. 237 f.; p. 680 f.) Zum Teil enthalten sie Abhandlungen und waren von vornherein zugleich für das Publikum bestimmt. Der dritte (p. 121 f.) handelt de origine sanctimonialium (Geschichte der weiblichen Ascese); der vierte (p. 153 f.) enthält eine Klosterregel für die Nonnen des Paraklet; der fünfte (p. 237) enthält „Heloissae problemata cum Abaelardi solutionibus“ (eine Lösung meist exegetischer, von Heloise aufgeworfener Schwierigkeiten): der sechste (p. 680 f.) ein

Glaubensbekenntnis zur Beruhigung Heloisens nach der Synode zu Sens. Von den übrigen handelt der an die Virgines Paraclitenses gerichtete (t. I, p. 225 f.) „de studio litterarum“ (welches den Nonnen empfohlen wird); der an d. h. Bernhard (p. 618 f.) vertritt eine von der gewöhnlichen abweichende Deutung des ἐπιούσιος im Vaterunser und das Recht solcher Abweichungen; der an den Abt Adam (p. 682 f.) enthält eine Retractation der Dionysiusfrage (s. oben); der „contra quemdam canonicum regularem“ gerichtete (p. 686 f.) vertritt die „dignitas vitae monasticae“. Dazu kommt noch einer ad episcop. Parisiensem (t. II, 150 f.) wider den Roscelin, endlich der wichtigste von allen, die „Historia calamitatum Abaelardi“ (t. I, p. 3—37), die oben benutzte Autobiographie, verfaßt nicht vor 1132 (denn sie setzt eine Bulle Innoc. II. vom 28. Nov. 1131 voraus). Sie giebt sich als Trostbrief an einen unglücklichen Freund. Dies ist aber nur Einkleidungsform des zwar durch offenkundige Thatsachen an eine gewisse Objektivität gebundenen, im übrigen aber ziemlich tendentiösen (auf weitere Kreise berechneten) Schriftstücks. Eine Art von Freimütigkeit der Selbstanklage und eine Art von Selbsterkenntnis verrät es freilich. Aber hinter den Konfessionen des Augustinus, mit denen man es (wie auch mit denen Rousseaus) verglichen hat, bleibt es in dieser Hinsicht weit zurück. Von Spuren zurückgebliebener Eitelkeit und Bitterkeit ist es nicht frei, übrigens geistreich, nebenbei ein Denkmal eines gewissen Schwankens zwischen dem Klassicismus und dem Christentum, welches letztere der Vf. hier wenigstens nicht mehr, wie in der Theol. christiana, wesentlich in den Formen des Kirchenglaubens zu vertreten sich den Anschein giebt. Vielmehr greift er positive Männer wie Norbert und Bernhard, deren Namen er freilich nicht nennt, nunmehr geradezu an und will zwar als Christ, zugleich aber als Märtyrer der Denkfreiheit, namentlich als hinausgewachsen über den bloßen Autoritätsglauben erscheinen. Im Begriff, seine Lehrthätigkeit in Paris nach langjähriger Entfernung von dieser Metropole der Wissenschaft wieder aufzunehmen, wollte er, wie Deutsch (a. a. O. S. 44) richtig vermutet, „sich wieder in Erinnerung bringen“. Deshalb ließ er diese Selbstbiographie ausgehen, aus der nebenbei ein zwar keineswegs fleckenloser, aber im Grunde doch achtunggebietender Charakter hervorleuchten sollte.

III. System. Von den beiden Richtungen, die in Anselm vereinigt waren, einerseits der traditionalistischen und gemäßigt mystischen, andrerseits der dialektischen, setzte sich die letztere zunächst eben in Abälard fort. Indessen Ab. hat an Anselm, der auch als Dialektiker orthodoxer Apologet war, nicht angeknüpft. Er nennt ihn auch ganz kühl (Theol. christ. t. II, p. 523 Cous.) einen „Quidam“ (freilich anderswo, p. 151 einen magnificus doctor, aber nur, um Roscelin schwarz zu malen), und seine Dialektik war im wesentlichen, soweit er nicht Rücksichten nahm, die seiner innersten Natur im Grunde zuwider waren, wenigstens der Tradition gegenüber weniger Apologetik als Kritik. Trotz seiner Selbstständigkeit gegenüber Anselm war jedoch die Originalität seiner kritischen Gedanken nicht so groß, wie oft angenommen wird. Sie war aber noch viel weniger so gering, wie namentlich Reuter sie dargestellt hat. Freilich hat er sehr vieles von Augustinus, manches auch von Hieronymus und noch älteren Kirchenvätern, ferner von Agobard, Claudius von Turin, Erigena und Fredegis entlehnt. Aber Eigentümliches bieten nicht nur seine Lehre von der Trinität und von der Versöhnung, sondern neben manchem anderen Einzelnen seine ganze Prinzipienlehre und seine philosophischen Grundsätze, d. h. seine Stellung zur Universalienfrage. Völlig klar ist die letztere auch heute nicht und positiv angedeutet ist sie nur in seinen Glossulae super Porphyrium. Doch ist erkennbar, daß er weder Realist, noch Nominalist, noch eigentlicher Konzeptualist ist. Der extreme Realist Wihelm v. Champeaux hatte behauptet, daß „die Universalien als einheitlich gleiche Dinge in unzerstückter Ganzheit auf wesentliche Weise (essentialiter) den sämtlichen unter sie fallenden Individuen zugleich einwohnten und hiermit zwischen den Individuen kein Wesens-Unterschied bestehe, sondern dieselben nur in der Mannigfaltigkeit zufälliger Bestimmungen beruhten“ (z. B. das menschliche Wesen sei ganz im Sokrates und wiederum ganz im Plato). Hiergegen hatte Ab. bemerkt, das führe zum Pantheismus, weil auf diese Weise alle Substanzen einander und auch der Substanz Gottes gleich gesetzt würden; ferner, daß diese angebliche Gleichgültigkeit aller Substanzen gegen jedwede individuelle Gestaltung dazu führe, auch das Zusammentreffen von einander Widersprechendem an einer Substanz (die ja unter viele allgemeine Begriffe fällt) zulassen zu müssen. Darauf hin hatte Wilh. anstatt essentialiter: individualiter oder nach anderer Lesart indifferenter zu setzen sich genötigt gesehen. Aber auch gegen die Indifferenzlehre (derzufolge z. B. das menschliche Wesen dem Sokrates und wiederum dem Plato zwar nicht wesentlich einwohnt, aber doch an beiden als zwei gleichartigen Substanzen als ein unterschiedslos Gemeinschaftliches sich

zeigt, so daß Sokrates und Plato einen Zustand der Individualität und zugleich einen Zustand der Allgemeinheit an sich haben) erhebt er Bedenken: ein und dasselbe könne nicht zugleich Gattung und Individuum sein, die Individualität könne nicht vom allgemeinen selbst ausgesagt werden; nehme man aber das Individuum zugleich schon als Gattung, so könne die Aussage des Gattungsbegriffes nicht mehr eine von mehreren Subjekten geltende Aussage sein. Er verwirft also den groben und den feineren Realismus. Aber er verwirft auch den Nominalismus, demzufolge die universalia bloße voces sind, da er sie vielmehr für sermones (Urteile) erklärt, von unseren Urteilen aber annimmt, daß sie den Dingen entsprechen müssen. Das Allgemeine ist ihm (mit Berufung auf Arist. de interpret. 7 in der Übersetzung des Boethius): Quod natum est de pluribus praedicari, d. h. was von Natur aus dazu gemacht ist, von mehreren ausgesagt zu werden. Die Universalien sind also nicht nur Erzeugnisse subjektiven Denkens, aber sie (die Gattungen und Arten) sind auch nicht etwas, was selbst existiert, sondern sie beziehen sich auf etwas, was existiert, und ergreifen es; es existiert etwas, was zu ihnen Veranlassung giebt. Das Aussagen des Seienden (im Urteil) ist nicht selbst ein Seiendes, wohl aber handelt es sich bei dem Aussagen um einen sachlichen Verhalt, um das objektiv sachliche Zusammenhängen des durch das Subjekt und des durch das Prädikat Bezeichneten. Konzeptualismus ist diese Ansicht Abälards insofern nicht, als er nicht einseitig betont, daß die allgemeinen Begriffe bloße conceptus mentis, bloße subjektive Begriffe sind (vgl. Prantl, Gesch. der Logik im Abendl. II, 162 f.). Was seine theologische Prinzipienlehre anlangt, so kommen namentlich seine Lehre von der Offenbarung, seine Stellung gegenüber dem Autoritätsglauben und seine Fassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Erkennen in Betracht. 1. Daß Ab. die objektive Realität der übernatürlichen göttlichen Offenbarung nicht in Abrede stellt, sondern behauptet, ergiebt sich einmal aus seiner supranaturalistischen Beurteilung äußerer wunderbarer Erscheinungen, die in der h. Schrift erzählt werden (mögen ihm auch immerhin diese äußeren wunderbaren Erscheinungen lediglich als sekundäre Offenbarungsmittel gelten), und sodann aus seiner Anerkennung von Glaubensobjekten, welche um des Heiles willen festzuhalten seien und doch lediglich auf dem Wege übernatürlicher Offenbarung zur Kunde der Menschen hätten gelangen können (Menschwerdung Gottes und positiv göttliche Stiftung der Sakramente, s. die Nachweisungen bei Deutsch a. a. O.). Das Eigentümliche und zum Teil von der Orthodoxie Abweichende liegt aber darin, daß ihm als allein wesentlich die Offenbarung Gottes in der Form innerer Einwirkung auf den Menschengeist gilt, also nicht sowohl die externa manifestatio als die interna inspiratio, durch welche Gott die Erwählten zu sich hinanziehe; ferner darin, daß er unter Verkennung der besondern heilsgeschichtlichen Bedeutung des Volkes Israel die inspiratio nicht auf die heil. Schriftsteller beschränkt, sondern annimmt, dieselbe sei auch griechischen und römischen Philosophen, ja indischen Brahmanen zu teil geworden. 2. Eine einfache Umkehrung des credo, ut intelligam, und eine einseitige Wertschätzung zwingender Vernunftbeweise kann man ihm nicht zuschreiben. Er erkennt die Autorität dessen an, was er für geoffenbart von Gott erachtet (dagegen spricht auch nicht Interduct. p. 78 Cous., s. darüber Deutsch a. a. O.), und läßt zwar da, wo unmittelbare göttl. Offenbarungsworte nicht vorliegen, den Glauben aus Vernunftgründen entstehen, im anderen Falle aber aus dem Vertrauen auf Gottes Wort. Die h. Schriften läßt er aus einem Zusammenwirken des Geistes Gottes mit dem Geiste der menschlichen Schriftsteller entstanden sein und nimmt Grade der Inspiration an, ja er lehrt, daß selbst bei Propheten und Aposteln Irrtümer möglich waren. Im ganzen jedoch ist ihm die Bibel ein Werk des Geistes Gottes, und die dogmatische Autorität derselben bezweifelt er nirgendwo, ebensowenig die der ökumenischen Symbole und Konzilien (Dialog. p. 689 stellen die Worte des Philosophen nicht Abälards Meinung dar). Hingegen deckt er die Zwiespältigkeit der Tradition, wie sich diese in den sententiae patrum darstellt, offen auf, so weit er auch davon entfernt ist, in den aufgewiesenen Widersprüchen Spuren eines Selbstzersetzungsprozesses des Christentums zu erblicken. Seine Unterscheidung der Autorität der h. Schrift und der der Kirchenväter ist gut protestantisch. 3. Glauben heißt ihm ein Fürwahrhalten sinnlich nicht wahrnehmbarer Dinge, dessen Gründe in der rationellen Erwiesenheit, aber auch in der Autorität des den Glauben Vermittelnden bestehen können. Dabei legt er Wert auf die Freiheit der Forschung und das Recht der Wissenschaft, einen voreiligen Glauben mißbilligt er (Qui credit cito, levis est corde, Ecclesiast. 19, 4), und gegen den Zwang der Autorität lehnt er sich auf, er will auch auf relig. Gebiete Diskussion der Gründe und verlangt überall eigene freie Überzeugung, aber er urteilt sehr maßvoll über die Tragweite unserer Wissenschaft. Eine adäquate Erkenntnis der Einheit und Dreieinig-

keit Gottes erklärt er für unmöglich, ebenso einen Nachweis wissenschaftlicher Denknotwendigkeit für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit. Hier behauptet er lediglich eine Denkmöglichkeit und fordert zur Ergänzung der mangelhaften rationellen Nachweisbarkeit andere Entscheidungsgründe. Ein intelligere verlangt er freilich überall in dem Sinne, daß er das Verhalten derjenigen verurteilt, die Glaubenssätze hinnehmen, von denen sie gar nicht wissen, was sie bedeuten, auch will er niemandem zugemutet wissen, etwas der Vernunft geradezu Widersprechendes zu glauben (solches fand er aber selbst weder in der Schrift noch in der allgem. Kirchenlehre), lehnt jedoch damit das Übervernünftige und Übernatürliche nicht ab. Endlich verwirft er zwar einen unmotivierten Glauben, fordert jedoch keineswegs durchgehends Demonstrabilität, vielmehr lediglich irgend einen wirklich soliden Grund als Anlaß zum Glauben, einen solchen findet er aber auch im Vertrauen auf eine unzweifelhafte, unmittelbar göttliche Manifestation (z. B. in dem Falle des zuletzt nicht mehr zweifelnden Thomas). In der Unterscheidung der wissenschaftlichen Denkmöglichkeit und der wissenschaftlichen Denknotwendigkeit liegt, was erkenntnistheoretische Klarheit betrifft, gegenüber dem Anselm ein Fortschritt; auch ist Ab.s Theorie in dieser ganzen Prinzipienfrage harmonischer, als die Anselms. Letzterer hat dagegen vor Ab. voraus, daß er der inneren Erfahrung mehr Rechnung trägt. — Hinsichtlich der Fassung einzelner Dogmen kann hier nur folgendes angedeutet werden: Gott soll nach seiner Allmacht der Vater heißen, nach seiner Weisheit der Sohn, nach seiner Liebe oder Güte der h. Geist. Um die reale Einheit der göttlichen Wesenheit zu wahren, setzt er also die Personen zu gewissen wesentlichen Eigenschaften herab, welche das eine Wesen in verschiedener Weise offenbaren. Insofern ist er Modalist. Um dies jedoch zu verhüllen, bemerkt er nachträglich, auch der Sohn sei allmächtig, auch der Vater weise u. s. w. Aber da der Vater aus sich selbst zu sein vermöge, komme ihm die Allmacht doch im speziellen Sinne zu. Er sei die erzeugende Allmacht (potentia generans), der Sohn dagegen die sapientia genita, der Geist die bonitas procedens. Mit dem Modalismus verbindet sich ferner ein Subordinatianismus, da dem h. Geiste schließlich das Moment der Macht gänzlich abgesprochen wird. Eine Unterordnung liegt auch in den Analogien des Verhältnisses von Gattung (Vater) und Art (Sohn), der drei Personen der Grammatik, des Wachsbildes und des ehernen Siegels (Introduct. II, c. 13). Den Vater vergleicht er dem Erze selbst (aes. ipsum), den Sohn der Form des Siegels (dem sigillabile), den Geist dem Siegel als wirklich siegelnd oder der aktuellen Siegelung (dem sigillans). Als Eigenschaft beschränkt er übrigens die Allmacht Gottes dahin, daß er den Satz „Gott kann alles, was er will" auch umdreht und lehrt, Gott wolle alles, was er könne, und er thue alles, was er könne, vermöge also ein mehreres nicht, als er wirklich thue; was er thue, habe er nicht unterlassen können, und mit Recht behaupte Plato, Gott habe eine bessere Welt, als er gemacht, nicht machen können (Introd. III, cap. 5, Theol. chr. L. V). Das Böse könne Gott nicht verhindern, sondern nur zulassen und zum besten wenden. Einen wirklichen Übergang vom Ruhen zum Handeln gebe es in Gott nicht. Denn der Allmächtige sei zugleich der Unveränderliche. Neues geschehe wohl durch ihn, wie es von Ewigkeit in seinem Willen bestimmt sei, aber sein Wille verändere sich nicht (vgl. Introd. t. II, 123 f., Th. chr. p. 560. Dial. 120 f. Rheinw.). Der Unveränderlichkeit entspricht die Unräumlichkeit. Gott kann sich so wenig an einen Ort, wie an eine Zeit binden, um darin sein Wesen auszuprägen. — Was die Anthropologie und Ethik betrifft, so ist schon bemerkt, daß nach Ab. nicht in der Handlung, sondern in der Absicht das sittlich Gute und Böse liegt, obgleich die Harmonie mit dem eigenen sittlichen Bewußtsein zur Tugend nur dann ausreicht, wenn dieses Bewußtsein das richtige ist. Der böse Hang ist noch nicht Sünde, sondern erst der consensus ist proprie peccatum, hoc est culpa animae, qua damnationem meretur (Eth. c. 3), und von Adam ist nicht die culpa, sondern nur die poena auf alle übergegangen (Komm. z. Römerbr. t. II, p. 238). So entscheidend ist die subjektive Seite des Gewissens, daß die einfältigen Juden, welche Christi Tod verlangten, nicht wegen dieser Handlung, sondern nur wegen ihrer früheren Sünden verdammt wurden (Eth. c. 3). Dies führt uns schließlich auf die Versöhnungslehre. Hier leugnet Ab. jeden Rechtsanspruch des Teufels gegenüber Gott, aber auch gegenüber den Menschen; der entlaufene Sklave (der vom Teufel verführte Mensch) bleibe rechtlich im Besitze seines Herrn, überdies mache den Teufel sein Unrecht (die Verführung) rechtlos, ferner sein Vertragsbruch (die nur vorgespiegelte Unsterblichkeit), endlich die Abzweckung der Erlösung auf die (nie in der Gewalt des Teufels gewesenen) Erwählten. Aber auch die Satisfaktionstheorie verwirft Ab. völlig. Den Zweck der Menschwerdung Christi und des Ausharrens

desselben bis zum Tode erblickt er vielmehr darin, durch diese höchste Offenbarung der göttlichen Liebe uns zur Gegenliebe zu bewegen. Durch das Leiden Christi werde Liebe in uns erweckt, diese Liebe befreie uns von der Knechtschaft der Sünde, befähige uns zur Gesetzeserfüllung und treibe uns, fortan nicht mehr aus Furcht, sondern in freier Gotteskindschaft den Willen Gottes zu erfüllen. S. den Kommentar zum Römerbr. p. 204 bei Cous. Unter dem Gesetz, zu dessen Kenntnis und Erfüllung Christus die Menschen führen sollte, versteht aber Ab. nicht das mosaische G., sondern das natürliche, d. h. dasjenige, was wir die von Gott in ihn hineingelegte Bestimmung des Menschen nennen würden. Dieses natürliche Gesetz stellte Christus zunächst lehrend mit der Bestimmtheit eines positiven Gesetzes hin, aber er erfüllte es auch lückenlos und gab hiermit das höchste Beispiel. Durch seine bis zum Tode bewährte Liebe hat sich jedoch Christus auch ein Verdienst vor Gott erworben, und um dieses seines Verdienstes willen vergiebt Gott denen, die mit Christus in Gemeinschaft treten, die Sünden, beseligt sie und befähigt sie zu einer wenngleich ergänzungsbedürftigen Gesetzeserfüllung. Nur erfolgt dieser göttliche Gnadenlohn nicht wegen der Todeserduldung als solcher als einer sachlichen Leistung, sondern wegen der bis zum Tode bewährten Gesetzeserfüllung und liebevollen Gesinnung eben dieser Person, und nur als Glieder Christi sind die Gläubigen gottwohlgefällig und der Gegenliebe fähig. In der persönl. Gemeinschaft also mit Christus beruht dem Ab. die eigentliche Versöhnung. In diese Gemeinschaft treten aber die ein, welche durch den Eindruck des Liebeswerkes Christi zur Gegenliebe sich bestimmen lassen (vgl. Exposit. epist. ad Rom. pg. 167, 198, 215, 234, 237). Nach dieser Grundanschauung sind auch die Stellen zu deuten, in denen Ab. von Christi Leistung als einem Opfer und von seinem Tragen unserer Sündenstrafe redet (Expos. symboli ap. p. 608, Exp. ep. ad Rom. 231 u. 235). Eine wirklich stellvertretende Genugthuung und Straferleidung lehrt er nicht. Unter dem Fluche des Gesetzes, von dem uns Chr. erlöste (Ga 4, 3—7), versteht er (im 5. Sermo in purificat. Mariae) die mosaische Religionsverfassung mit ihren harten Strafgesetzen. Indem Christus der Geltung des mos. Gesetzes überhaupt ein Ende machte, hob er auch die in demselben enthaltenen harten Strafgesetze auf (vgl. zum Vorhergeh. bes. Deutsch a. a. O. S. 366—414).

IV. Schlußcharakteristik. Ab. war eine „Inkarnation der französischen Scholastik mit ihrer Schärfe und Eleganz“ (Erdmann), ein talentvoller, durch Klarheit und Gewandtheit in der Methode ausgezeichneter Lehrer und ein geistreicher Schriftsteller, jedoch kein eigentliches Genie, ebenso wenig ein systematischer Denker und ein harmonischer Charakter. In der lateinischen Patristik war er außerordentlich, in der griechischen (die ihm freilich fast nur durch Übersetzungen zugänglich war) immerhin in achtungswertem Maße belesen, weniger, jedoch auch über das gewöhnliche Maß hinaus, in der klassischen Litteratur. Einigermaßen gründlich verstand er weder (von der Mathematik zu geschweigen) das Hebräische noch das Griechische. Kurz er war ein logisch und dogmengeschichtlich hochgebildeter, kritischer, aber auch produktiver Theologe. Zum Märtyrer taugte er nicht, vielmehr wußte er sich gelegentlich den nachdrücklichen Forderungen der kirchlichen Autorität und den religiösen Bedürfnissen Heloisens zu accommodieren. Ob seine Retraktationen in Clugni und St. Marcell seine Umkehr oder nur die Gebrochenheit seiner Manneskraft verraten, steht dahin; ebenso ob an die Stelle der Eitelkeit, des Ehrgeizes und der Impietät gegen seine Lehrer schließlich Demut getreten ist. Immerhin bleibt er vermöge seiner Persönlichkeit, seiner Schicksale und seines wissenschaftlichen Einflusses auf Zeitgenossen und Nachwelt (seine Schüler waren nicht nur P. Cölestin II., Petrus Lombardus, Joh. v. Salisbury und Arnold von Brescia, sondern mittelbar auch die großen Orthodoxen des 13. Jahrh.) eine bedeutende Erscheinung, der wir auch unsere Sympathie nicht entziehen können, wenn wir bedenken, daß seine Kritik nicht nur protestantische, sondern auch evangelische Spuren zeigt und daß seine Liebe zu Heloise, die selbst ein „romantisch großer“, anfangs durch wissenschaftliche, dann durch religiöse Idealität gehobener Charakter war, bei aller Verirrung nicht nur ein romantisch ansprechender, sondern auch menschlich rührender Zug ist. **Fr. Nitzsch.**

Abbadie, Jakob. Ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften bei Haag, La France protestante I (1846) S. 7 ff. Eine biographische Notiz vor der Sammlung seiner Predigten, Amsterd. 1760. Chaufepié, Dictionaire I (1750) S. 16. Schröckh, KG. seit der Ref. VI S. 260 ff. Tholuck, Vermischte Schriften I S. 303 ff.

Abbadie wurde zu Nay, einer kleinen Stadt in Béarn, im Jahre 1654 (?) geboren. Auf den damals noch blühenden reformierten Akademien von Saumur und Sedan

machte er so vortreffliche Studien, daß er sich bereits als 17jähriger Jüngling den Grad eines Doktors der Theologie erwarb. Zu Paris, wo er im 22. Jahre sein bekanntes Werk über die Wahrheit der christlichen Religion begann, bewog ihn der Graf d'Espence, des Kurfürsten Friedrich Wilhelm Gesandter, nach Berlin zu gehen, um die geistliche Leitung der sich bildenden französischen Kolonie zu übernehmen. Abbadie folgte diesem Rufe noch vor der Revokation des Edikts von Nantes. Nachdem er während mehrerer Monate mit außerordentlichem Erfolge zu Berlin gepredigt, richtete die Gemeinde an Friedr. Wilhelm das Gesuch, Abbadie möge als ihr ordentlicher Prediger angestellt werden; dies geschah im J. 1680. Von dieser Zeit an widmete der unermüdliche Mann seine Zeit nicht nur der Verwaltung seines Predigtamts, sondern auch der Ausarbeitung zahlreicher theologischer Werke und der Sorge für das Wohl seiner in Menge auswandernden Landsleute. Im J. 1685 sandte ihn der Kurfürst, der ihm sein volles Vertrauen geschenkt hatte, nach Holland mit dem Auftrage, unter der Zahl der Auswanderer hauptsächlich diejenigen, welche durch ihre Kenntnisse oder ihre Industrie nützlich werden konnten, zu bewegen, sich in den brandenburgischen Staaten niederzulassen; untern andern sollte er dem Prediger Johann Claude die ehrenvollsten Anerbietungen machen. Zu Berlin vollendete Abbadie sein Werk La Vérité de la religion chrétienne, eine ausgezeichnete Apologie des Christentums (Rotterd. 1684, 2 Bde. in 4. und in 8.; der 3. Bd. erschien erst 1689; mehrmals gedruckt, sowie mehrmals ins Deutsche und ins Englische übersetzt). Das Einzige, was den Wert dieses Werkes verringern könnte, ist die zu häufig mitunterlaufende Polemik gegen die römische Kirche, was jedoch durch den Geist des Zeitalters, sowie durch die Lage der aus ihrem Vaterlande gewaltsam vertriebenen Protestanten entschuldigt wird. Obgleich von einem „Ketzer“ geschrieben, machte das Werk in Frankreich das größte Aufsehen; da es nicht in streng wissenschaftlicher Form abgefaßt, sondern für die ganze gebildete Welt bestimmt war, so lasen es auch Katholiken aller Klassen; selbst am Hofe Ludwigs XIV. fand es Verehrer; die Frau von Sévigné nannte es das göttlichste Buch, das sie je gelesen. Nach dem Tode des großen Kurfürsten folgte Abbadie dem Marschall von Schomberg nach England. Hier schrieb er seine Abhandlung L'art de se connaître soi-même ou recherche sur les sources de la morale (zuerst Rotterd. 1692, in 8.), worin er als höchsten sittlichen Grundsatz die, von seinen Gegnern falsch als Egoismus verstandene, von Malebranche aber siegreich verteidigte Selbstliebe aufstellte. Zu Ende 1689 wurde Abbadie als Prediger an der französischen Kirche (de la Sovoie) zu London angestellt; bald darauf verlieh ihm der König Wilhelm ein Benefizium in Irland. Noch rüstig in seinem Greisenalter, befaßte sich Abbadie fortwährend mit schriftstellerischen Arbeiten zur Verteidigung des Protestantismus; die vorzüglichsten sind: La vérité de la religion chrétienne réformée (Rotterd. 1718, 2 Bde. in 8.) und Le triomphe de la providence et de la religion (Amsterd. 1721, 2 Bde. in 8.). In diesem letzteren Werke bewies er nicht mehr den klaren, logischen Geist wie in den früheren, sondern verlor sich in Auslegung und Anwendung der Apokalypse. Er starb, 73jährig, i. J. 1727 zu Mary-le-bone, damals außerhalb London, jetzt mit der Stadt vereinigt. Außer den genannten Schriften sind von Abbadie noch Predigten und Lobreden, einige kleinere dogmatische Traktate, sowie einige Schriften zur Verteidigung der englischen Revolution gedruckt. C. Schmidt †.

Abbo von Fleury. Hist. littér. de la France VII S. 159 f., 165 f.; Pardiac: Hist. de St. Abbon, Paris 1872; Ebert, Gesch. der Litt. des Mittelalt. III, S. 392 f.; Sackur, Die Cluniacenser I S. 274 ff. (1892); Potthast, Wegweiser I S. 4 (2. Aufl. 1895.)

Abbo gehört in die kleine Reihe von Männern, welche nach dem Untergange der angelsächsischen und karolingischen Kulturgruppe während des eisernen zehnten Jahrhunderts den nie ganz erstorbenen Sinn für wissenschaftliche Bestrebungen, und ähnlich wie Gunzo, Gerbert, Fulbert von Chartres zugleich die Richtung auf Dialektik repräsentierten und damit die spätere Scholastik einleiteten. Er wurde im Gebiete von Orleans geboren und schon als Knabe der Benediktiner-Abtei Fleury übergeben. Von Wissensdrang beseelt besuchte er später die Schulen von Paris und Rheims, auf denen er sich dem Studium der Philosophie und Astronomie widmete. 985 berief ihn der Erzbischof Oswald von York als Lehrer an die Schule der Abtei Ramsey. 987 kehrte A., der inzwischen Priester geworden war, nach Fleury zurück und wurde hier 988 zum Abte erwählt. In dieser Stellung entwickelte er eine rege politisch-kirchliche und eine umfassende litterarische Thätigkeit. Der Bischof Arnulf von Orleans forderte von ihm den Vasalleneid, aber A. verweigerte denselben unter Nachweis der Selbständigkeit seiner Abtei und recht-

fertigte sein Verhalten in einer an König Hugo Capet gerichteten Apologie. 997 ging er als Gesandter König Roberts nach Rom, wo er die Zuneigung des Papstes Gregor V. gewann. In kirchlicher Hinsicht huldigte er den auf strenge Klosterzucht gerichteten Tendenzen der Cluniacenser. Als er ihnen gemäß das von Fleury abhängige Kloster Reole in der Gascogne reformieren wollte, kam es zu einem Aufruhr der Mönche gegen ihn. Er wurde durch einen Lanzenstich tötlich verwundet und starb am 13. Nov. 1004. Vom Jahre 1031 ab wurde er als Heiliger verehrt, besonders in Fleury und Reole. — Seine litterarische Thätigkeit war eine sehr mannigfache, denn er war Philosoph, Jurist, Grammatiker und Astronom und hat Schriften über ganz heterogene Gegenstände verfaßt, wie über Dialektik und die Syllogismen, über die Planeten und den Ostercyclus. Am meisten geschätzt war seinerzeit eine von ihm zwischen 988 und 996 veranstaltete Gesetzessammlung in 52 Kapiteln, welche er Hugo Capet und dessen Sohn Robert, den Königen der Franken, widmete. Sie verfolgt die Tendenz die Bedeutung des königlichen Amtes, die Gehorsamspflicht des Adels und das Recht des Mönchstandes darzulegen. Hinsichtlich ihres Wertes aber bemerkt ein neuerer Forscher (Conrat: Gesch. der Quellen und d. Litt. des röm. Rechtes, 1889, I. S. 261), daß Abbo wirkliche Rechtskenntnisse nicht besessen habe und als Kenner des römischen Rechtes nicht gelten könne. Von dauernder Bedeutung dagegen für die Geschichte des 10. Jahrh. sind seine an hochgestellte Zeitgenossen gerichteten Briefe. Merkwürdig bleibt, daß sich keine Beziehungen zwischen ihm und dem ihm geistesverwandten Gerbert nachweisen lassen. Sein Leben hat sein Schüler der Mönch Aimoin beschrieben, welcher auch bei Abbos Ermordung in Reole zugegen war. J. Heidemann.

Abbot, Ezra, geboren in Jackson, Grafschaft Waldo, Maine, in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, am 28. April 1819, gestorben in Cambridge, Massachusetts, am 21. März 1884. Nach den Vorbereitungsjahren in der Phillips-Exeter-Akademie, besuchte er Bowdoin College; von diesem College erhielt er im Jahre 1840 den Grad eines Baccalaureus, im Jahre 1843 den Magistergrad. Thätig war er zuerst als Schullehrer in Maine, im Jahre 1847 ging er nach Cambridge, auf Wunsch eines dortigen Professors, Andrews Norton. Er wurde widerstrebend Leiter einer öffentlichen Schule; die Herausgabe seines ausgezeichneten Katalogs der Schulbibliothek lenkte die Aufmerksamkeit der Bibliothekare in Boston und Cambridge auf ihn, und er wurde vielfach in den Bibliotheken beschäftigt. Im Jahre 1856 zum Hilfsbibliothekar auf der Bibliothek von Harvard College — Harvard College ist der Stammteil der berühmten Harvard Universität in Cambridge — ernannt, arbeitete er den Plan für einen vollständigen alphabetischen Katalog, mit sinnreicher, praktischer Verbindung der Ordnung nach Gruppen mit der Ordnung nach dem Alphabet, aus und verwirklichte ihn sodann; er soll der erste sein, der einen solchen Katalog gemacht. Schon seit dem Jahre 1852 Mitglied der Amerikanischen Orientalischen Gesellschaft, und seit 1853 deren Sekretär, wurde er im Jahre 1861 Mitglied der amerikanischen Akademie der Künste und Wissenschaften, und im Jahre 1869 hat Yale College in New Haven ihm den Grad von LL.D. verliehen. Das Jahr 1871 brachte ihm die Anstellung als Universitäts-Lecturer für die Textkritik des N. T., und die Ernennung zu einem der Revisoren des N. T. in der Anglo-Amerikanischen Bibel-Revision; die Wichtigkeit dieser Revision braucht nicht hervorgehoben zu werden, und es ist kein geringes Lob zu sagen, daß für die wissenschaftliche Textkritik, wie sie darin zu Tage tritt, Abbot mit dem Herrn Dr. Hort von Cambridge, England, verantwortlich ist; weder der eine noch der andere ist zu tadeln für das Nichtangenommene ihrer Vorschläge; diese Arbeit, wie bekannt, hat zehn Jahre, bis 1881, gedauert. Harvard ernannte ihn zum Professor der Kritik und Exegese des N. T. im Jahre 1872 und verlieh ihm den Grad von S. T. D.

Im ganzen hat Abbot wenig veröffentlicht, zum Teil, weil er, wie z. B. Fleischer, der einstige deutsche Führer arabischer Studien, seine Zeit freigebig anderen zur Verfügung gestellt, und, abgesehen von Briefen — manche seiner Briefe verdienen gedruckt zu werden — das Manuskript und die Korrektur zahlloser Bücher sorgfältig durchgesehen hat. In den Jahren 1855 und 1856 hat er drei Bände von der Hand des Professors Andrews Norton herausgegeben mit Anmerkungen und Zusätzen, 1864 revidierte Ausgaben von Jeremy Taylors „Holy Living" and „Holy Dying", und 1866 eine vervollständigte Ausgabe von Ormes Buch über 1 Jo 5, 7. Die amerikanische Ausgabe von Smiths „Dictionary of the Bible", in vier großen Bänden, New-York 1868—1870, die er in Verbindung mit Professor Hackett besorgte, würde allein genügen, mit den über vierhundert Zusätzen

von seiner Hand, um die Reichhaltigkeit und die Genauigkeit seiner historischen, theologischen und bibliographischen Kenntnisse zu dokumentieren. Unter den von ihm in Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen sind folgende besonders hervorzuheben: Über ὁ μονογενὴς υἱός Jo 1, 18, Bibliotheca Sacra, 1861, Okt., S. 840—872, und später Unitarian Review, 1875, Juni, S. 560—571 (die Bescheidenheit des Verewigten hat hier der Sache insofern geschadet, als er sich im Jahre 1875 nicht hat entschließen können, das Ganze wieder in einem Stück zu geben, sondern nur Nachträge zu liefern, wodurch der Eindruck geschwächt wurde); über das Alter der sinaitischen und der vatikanischen Bibelhandschriften, Journal of the American Oriental Society, 1872, Bd. 10, S. 189—200; über τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ AG 20, 28, Bibliotheca sacra, 1876, S. 313—352; über Tit. 2, 13, Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis, 1882, Juni bis Dezember, S. 3—19; und über Rö 9, 5 (ebendaselbst S. 88 bis 154, und 1883, Juni bis Dezember, S. 90—112.

Zwei von seinen Büchern verdienen besondere Erwähnung. Das eine: The Literature of the Doctrine of a Future Life, New-York 1864 (zuerst erschienen als Anhang zu Algers Geschichte gedachter Lehre), ist wahrscheinlich die beste Bibliographie, die in irgend einem Fache vorhanden ist. Grässes Bibliotheca Psychologica vom Jahre 1845 enthält etwas über 1000 Titel; Abbot weist 5300 auf. So weit wie möglich wurden die Titel von den Originalen genommen, mit genauer Wiedergabe der großen Buchstaben und der Interpunktion, zahlreiche Anmerkungen beleuchten die Stellung der Verfasser, oder die Geschichte der Bücher, und bei seltenen Büchern wird angegeben, ob und in welcher von zehn amerikanischen Bibliotheken nebst dem British Museum und der Bodleiana, sie zu finden sind. Das andere Buch: The Authorship of the Fourth Gospel, Boston 1880, einer Pastoralkonferenz vorgelesen, enthält, namentlich in einigen leider zu sehr zusammengedrängten Anmerkungen, sehr wertvolle Beiträge zu dieser Frage, unter anderem das Beste, was bis dahin über das Verhältnis Justins zum 4. Evangelium geschrieben war. Vgl.: „Ezra Abbot" (herausgegeben durch S. J. Barrows), Cambridge 1884, und: Ezra Abbot, The Authorship of the Fourth Gospel: External Evidences, reprinted with other critical essays, edited by Joseph Henry Thayer (Abbots Nachfolger), Boston, 1889.

Während der letzten sechs Jahre seines Lebens hat Abbot auf jede Weise, sowohl materiell wie geistig, dem Unterzeichneten beigestanden in der Vorbereitung der Prolegomena zur 8. Ausgabe des Tischendorfschen N. T., und wenn das Buch die Gunst der Kritiker erfahren hat, so ist das dem freundlichen Rat und der weisen Hand des Verewigten zuzuschreiben. Er war einer der gelehrtesten, geradesten, gütigsten und bescheidensten Menschen, die die Welt gekannt hat. **Caspar René Gregory.**

Abbot, George, Erzbischof v. Canterbury. Oldys, Abbot's Life, Neudruck von Speaker Onslow, 1777; Hook, Lives of the Archbishops of Cant. 1875; S. R. Gardiner, Hist. of Engl. vol. II—VII; Artikel Abbot in Brit. Encyclop. 1885. Die Domestic State Papers (1603—33) [zahlreiche Briefe und Gutachten A.s], die Rolls of Parl., Strype's Annals; Wood's Athen. Oxon; Rymer's Foedera und die Veröffentl. der Abbotsford-, Camden- u. Bannatyne Societies (Regierg. Jakobs I.), Clarendon's History, Neal's Hist. of the Purit. — bieten überreiches Material für sein Leben und s. Anschauungen.

Abbot ist geb. zu Guildford (Surrey) 19. Okt. 1562, gest. 4. Aug. 1633. Nachdem er die lateinische Schule seiner Vaterstadt durchgemacht, trat er 1578 in das Balliol College, Oxford, erwarb, weniger ausgezeichnet durch Scharfsinn und Gelehrsamkeit als durch starke religiöse, aus dem Vaterhause überkommene Impulse und die Energie seiner antirömischen Überzeugungen, in raschem Aufstieg die herkömmlichen akademischen Grade, wurde 1599 Dechant von Winchester, Bischof von Lichfield u. Coventry (1609), von London (1610) und nach wenigen Monaten, 1610, als Erzbischof von Canterbury Primas der englischen Kirche.

Schon in Oxford hatte er in 6 Thesen, mit denen er sich zum D. D. disputiert (Quaestiones sex in quibus e sacra Scriptura et Patribus quid statuendum sit definitur, a. 1597), und auf deren Linien sich seine ganze spätere Theologie hält, sich zu der romanisierenden Schule, in dem Kampfe um die Wiederaufrichtung eines verwitterten katholischen Kreuzes in Cheapside (London), das Bischof Bancroft gegen seine puritanischen Londoner zu erhalten suchte, zu seinem Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhle, und in der erregten Abfertigung des jungen William Laud, der in einer These „die Kirche Christi von den Aposteln herab durch die Kirche Roms hindurch bis

zur Reformation fortgesetzt und bewahrt" sah, zu seinem Nachfolger im Primat in Gegensatz gesetzt. Diese theologisch kirchlichen Gesichtspunkte sind es, die sein Leben, seine Amtsführung und seine Kirchenpolitik beherrschten, ohne daß er die Kraft besessen hätte, ihnen gegen den hochgespannten kirchlichen Absolutismus des ersten Stuart und gegen die noch nicht zu protestantischer Klärung gelangten Mächte der Zeit Geltung zu verschaffen.

Als Bischof von London trat er zuerst im öffentlichen Leben hervor. Der Regierungsantritt Jakob I. (1603) erweckte bei den unter Elisabeth gleichmäßig bedrückten Nonkonformisten und Katholiken frohe Hoffnungen. Beide erwarteten, daß, was der König in der Religionssache seinen Schotten bewilligt, er den neuen Unterthanen nicht weigern werde. Diesen Hoffnungen setzte er gleich in seinem ersten Parlamente (1604) durch die Erklärung, in seinen Landen bestehe allein die anglikanisch-bischöfliche Kirche zu Recht, ein Ende, und die Bitte der mit den schottischen verbundenen englischen Puritaner um presbyteriale Selbstregierung beantwortete er mit dem Versuche, umgekehrt den presbyterialen Schotten die bischöfliche Verfassung aufzuzwingen. Die Verhandlungen in dieser schwierigen Sache hatte Jakob in die Hände seines Vertrauten, des schottischen Lord Dunbar gelegt; ihm zur Seite stand A., der sich dem eiteln Könige durch höfische Schmeicheleien gefällig erwiesen hatte und, abgesehen von seinen diplomatisierenden Allüren, gerade für die Verhandlungen mit zwei Parteien geeignet erschien, zwischen deren kirchlichen Grundsätzen er bisher gestanden hatte. Aber die Konferenz in Linlithgow, welche die Stellung der durch eine Parlamentsakte bereits für Schottland ernannten Bischöfe im presbyterialen Organismus des näheren feststellen sollte, verlief erfolglos. Nur dies vermochte die versöhnliche Haltung A.s, daß der offene Widerstand gegen das Bistum vorerst gehemmt wurde. Zwei Jahre später (1610) hatte er die Genugthuung, an der Inthronisation der Bischöfe von Glasgow, Brechin und Galloway, auf die Jakobs rücksichtsloser Eifer drang, teilzunehmen. Die Ernennung des vermittelnden Diplomaten zum Primas von England noch in demselben Jahre war der königliche Lohn.

In dies einflußreiche Amt trat er mit einem doppelten Programm: einerseits die innerprotestantischen Gegensätze in seinem Vaterlande vor leidenschaftlichem Ausbruch zu bewahren, anderseits die protestantische Kraft gegen den Romanismus in England und auf dem Kontinent zu entwickeln. Gedeckt von den Wünschen des Königs trat er mit allen englischen Gesandten auf dem Festlande in Verbindung, erforderte von ihnen regelmäßige Berichte über die religiösen Verhältnisse ihrer Länder und suchte die öffentliche Meinung Englands in einen Gegensatz zu Spanien, der führenden katholischen Macht Europas zu bringen. Als sich die auch nach England reichenden jesuitischen Einflüsse (1611) zu einer Fesselung Jakobs an Spanien in der Form von Verhandlungen über eine Heirat des Prinzen von Wales (Henry) mit einer spanischen Prinzessin verdichteten, widersprach A. als Vertreter der Staatskirche, furchtlos auch dem kaum noch schwankenden Könige gegenüber, der spanischen Arglist mit Erfolg.

Mit um so rückhaltsloserem Eifer ergriff er im folgenden Jahre den Plan, die Prinzessin Elisabeth von England mit dem Pfalzgrafen Friedrich V. zu verbinden. Daß in Deutschland, wo der Jesuitismus seine schlimme Macht ungehindert hatte entfalten dürfen, die Würfel der religiösen Entscheidung fallen würden, das erkannte damals jeder politische Kopf; eine Verbindung mit Deutschland hieß für A. also in den Rücken des deutschen Protestantismus die englische Kraft stellen und die Rettung des erstern gewährleisten. Als nun im Aug. 1612 der spanische Gesandte Zuñinga in London erschien, die spanische Majestät selbst als Freier für die Prinzessin anbot, richtete A. einen energischen Brief an Jakob, um Person und Sache aus den spanischen Verstrickungen zu befreien. Am 12. Febr. 1613 vollzog er denn auch die Trauung Elisabeths mit Friedrich in der Westminster Abtei. Aber in seiner Hoffnung, damit den englischen und deutschen Protestantismus gesichert zu haben, täuschte ihn die Entwicklung der Dinge.

Wenige Jahre später nahmen die spanischen Unterhändler noch einmal ihr verführerisches Liebeswerben um England auf. Von 1617—22 wurde über eine Heirat zwischen dem Prinzen Karl und einer spanischen Infantin verhandelt. Diesmal bot A. alle ihm zu Gebote stehende Macht auf, nicht nur um den Handel zu hintertreiben, sondern auch England mit Spanien in den Krieg zu bringen. Als Friedrich V. Hilfe brauchte, richtete A. an den König eine Denkschrift, die Englands Hilfe für die bedrängten deutschen Protestanten erbat, mit der Erklärung, daß, sobald England mit zuschlage, alle führenden protestantischen Mächte Europas seinem Beispiele folgen würden. Was die Mittel der Kriegführung angehe, fügte er, ebenso charakteristisch für seinen hoch-

herzigen Enthusiasmus wie für das geringe Maß nüchterner Staatsklugheit, hinzu, so „wird dafür Gott sorgen" (Deus providebit). Es war alles umsonst. Der englische Prinz wurde 1623 nach Madrid geschickt, um seine Bewerbung persönlich zu betreiben. Dort schienen sich alle Wege den Wünschen wenigstens des englischen Königs und des jungen Prinzen zu ebnen. Aber wie ein jäher Schrecken durchzuckte die aus Spanien kommende Post das englische Volk, man sei zu einem Abkommen gelangt, das der künftigen Königin nicht nur freie Ausübung ihrer kathol. Religion und die Erziehung ihrer Kinder in dieser bis zu einem gewissen Alter sicherte, sondern auch alle in England gegen die Katholiken erlassenen Gesetze aufhob. Noch einmal setzte A. Himmel und Hölle in Bewegung, um diesen vernichtenden Schlag von seinem Vaterlande abzuwenden. Den besten Bundesgenossen fand er in des alten schwachsinnigen Königs Eigensinn. Die Forderung Jakobs, daß Spanien die Einsetzung seines Schwiegersohns wenigstens in der Pfalz zugestehe, und das taktlose Benehmen Buckinghams, der Karl begleitete, brachte die Verhandlungen zum Abbruch.

Die stolze Aufgabe also, die sich A. in seiner auswärtigen Kirchenpolitik gestellt, war ihm in ihrem letzten Ziele, die Rettung des festländischen Protestantismus durch englische Hand herbeizuführen, nicht gelungen. Dazu fehlte ihm die gründliche Vertrautheit mit den politischen Geschäften und der kirchliche Weitblick.

An dem gleichen Fehler leiden seine Bemühungen, der heimischen Kirche Einheit, Stetigkeit und Frieden zu schaffen und sie auf die Höhe ihres protest. Berufs zu heben. Noch vor seiner Erhebung zum Primas der Kirche trat er mit Festigkeit den Wünschen des Königs in der berüchtigten Scheidungssache der Lady Frances Howard entgegen. Dem hartnäckigen, aber erfolglosen Widerstande, den er in dieser Sache dem Könige entgegensetzte, wurden, wie Weldon bemerkt (Secret history of James' I. Court, ed. 1811, I, 388) die meisten seiner späteren Mißerfolge zugeschrieben. Als 1618 der König gegen die puritanische Sonntagsfeier ein „Buch der Spiele" (Declaration of Sports) ausgehen ließ, sah A. seinen amtlichen Widerspruch gegen solchen Gewaltakt abermals an den persönlichen Neigungen des rechthaberischen Königs scheitern; er mußte sich damit begnügen, die Vorlesung der Deklaration, die ein königlicher Befehl für alle staatskirchlichen Gottesdienste angeordnet hatte, in Croydon, wo er sich gerade aufhielt, zu verbieten und zu verhindern. Aber erst der Unfall in Bramshill Park (1622), wo A. als Gast des Lord Zouch bei einer Jagd dessen Wildhüter durch einen Fehlschuß tötete, lähmte dem von da ab in zeitweilige Schwermut verfallenden Manne die Kraft zum Kampfe mit den Launen des Königs und den Widerwärtigkeiten des Amtslebens.. Nachdem der König A. formell absolviert und ihm sein Amt neu übertragen hatte, begann der hauptsächlich von dem grollenden Laud geführte Widerspruch gegen den „blutbefleckten" Erzbischof allmählich zu verstummen.

Als Karl I. die Zügel der Regierung ergriff, fand er an seiner Seite als Haupt der Kirche einen Mann mit gebrochener Kraft. Sofort nach seiner Krönung, die Abbot in Westminster vollzogen, nahm der junge König, der im Hochgefühle seiner Königsgewalt die absolutistischen Bahnen seines Vaters mit der gleichen Zähigkeit, aber drohender, herausfordernder und unvorsichtiger verfolgte, Anlaß, der Welt durch seine Regierungsmaßregeln kundzugeben, daß er, als gelehriger Schüler seines vertrauten Beraters Laud, sich kraft göttlichen Rechts als unumschränkter Herrscher in Staat und Kirche ansehe und von seinen Unterthanen auch den „leidenden Gehorsam" erwarte. Sein stolzer Herrscherwille, der die Teilnahme des Staatsbürgers an der Regierungsgewalt entrüstet ablehnte, duldete auch in der Kirche keine leitende Hand neben der seinen. Er schob den gealterten Erzbischof zur Seite. Nur der gute Name, dessen sich A. bei einem großen Teile der puritanischen Parlaments-Partei und im Volke erfreute, hinderte Karl, sich des unbequemen Erzbischofs sofort zu entledigen, als dieser sich erkühnte, dem übelberatenen Herrscher den Fehdehandschuh offen hinzuwerfen und der Predigt eines höfischen Schmeichlers, Dr. Sibthorp, der die königlichen Lieblingsdogmen von des Herrschers staatlicher und kirchlicher Allgewalt vorgetragen hatte, die Erlaubnis zum Druck zu versagen. Aber das höfische Intriguenspiel und der geheime Haß des hochkirchlichen Laud thaten schließlich ihre Wirkung. Von einer Königlichen Kommission wurde A. am 9. Okt. 1627 durch einen völlig rechtlosen Akt seiner erzbischöflichen Funktion entsetzt, die Neubesetzung des Erzbistums aber bis zu seinem Tode verschoben. Am Hofe erschien er seit Anfang 1628 nicht mehr; nur im Oberhause hielt er sein altes Ansehen aufrecht und erklärte noch im April 1628 seinen Widerspruch gegen des Königs Verlangen, Personen ohne Angabe eines Grundes ins Gefängnis zu setzen. In Karls drittem Parlament machte er den

ihm an dieser Stelle gebliebenen Einfluß mit Nachdruck dahin geltend, daß die Lords mit den Gemeinen Hand in Hand im Widerstand wider die cäsareopapistischen Gelüste des Königs zu verharren hätten, und bemühte sich, in der Petition of Rights Angelegenheit um ein Übereinkommen zwischen den beiden parlamentarischen Gewalten. Am 4. August 1633 starb er, von Hof und Amt gebannt, zu Croydon; seine Leiche wurde nach seiner Vaterstadt, der er ein reichdotiertes Hospital gegründet, übergeführt und dort in der von ihm gestifteten Kirche begraben.

Seine puritanischen Überzeugungen, die er als väterliches Erbteil im Tiefpunkt seines Wesens aus der Jugend ins Alter übernommen, wurden sein Verhängnis. Zwischen zwei hochkirchliche Erzbischöfe (Bancroft und Laud) gestellt, die die Vernichtung des Puritanismus auf englischem Boden sich zur Lebensaufgabe gesetzt, hat er dem aufkeimenden neuen religiösen Geist, dem nachher Karl und Laud zum Opfer fielen, nicht zur Mäßigung und zum Durchbruch zu helfen vermocht. Aber das Lob, soviel Gutes, als die schlimme Zeit erlaubte, nach dem Maße seiner Kraft vollbracht, mehr Übles ver- verhütet zu haben, wird ihm die von Parteileidenschaft nicht geblendete Geschichte seines Landes und seiner Kirche nicht streitig machen. Ohne den weiten und nüchternen Blick des mit den Wirklichkeiten des Lebens rechnenden Staatsmanns, ohne theologische und wissenschaftliche Tiefe, von mürrischem Temperament, oft der billigen Erwägung unzugänglich und eigensinnig in vorgefaßter Meinung beharrend, hat er die mächtigen religiösen und kirchlichen Impulse, die sein Volk und seine Zeit beherrschten, nicht in die rechte Bahn zu leiten verstanden. Seinen Königen trat er je und dann mit Freimut entgegen, wo er das Recht gefährdet sah; sein natürlicher Widerwille gegen Unordnung und Ausschreitung schied ihn von den extremen Puritanern, und sein abgemilderter Episkopalismus, der in den Bischöfen die Hirten und Aufseher der Gemeinden, aber nicht einen abgesonderten geistlichen Stand mit besonderen priesterlichen Gaben sah, machte ihn der hochkirchlichen Partei verhaßt. Von seinem wohlthätigen Sinne zeugen zahlreiche Stiftungen (Hospital in Guildford, Bibliothek von Balliol College in Oxford und andere gemeinnützige Anstalten in London, Oxford und Canterbury).

Von seinen schriftstellerischen Leistungen sind die folgenden zu nennen: Persecution of the Protestants in the Valteline (7. Aufl. in Foxe's Acts and Monum. 1631/32); Judgment on Bowing at the name of Jesus, Hamburg 1632; seine Auslassungen über die Howardsche Scheidung und über den Unfall in Bramshill Park sind gedruckt State Trials, II, 805—812; 1165—69 und in den Reliquiae Spelmanianae. — Im Jahre 1604 war er mit 7 andern Oxforder Gelehrten an der Revision älterer englischer Übersetzungen der 4. Evang., AG und Apokal. beteiligt (Übersetzer der „Bischofsbibel" ist er irrtümlich genannt worden). Als bleibendes Verdienst um die theologische Wissenschaft darf seine Vermittlung bei der Erwerbung des wertvollen Codex Alexandrinus für das Abendland gelten.

A.s älterer Bruder Robert, Bischof von Salisbury, überragte den in Kirchen- und Staatsgeschäfte verwickelten, mußelosen Erzbischof an theologisch-wissenschaftlicher Tüchtigkeit; seine von seinen Landsleuten vielgelesenen Schriften dienten hauptsächlich (Antichristi demonstratio) der Bekämpfung der römisch-jesuitischen Theologie. „Zürnend redete der Ernst aus George, milde aus Robert". Rudolf Buddensieg.

Abbreviatoren s. Kurie.
Abdias s. Apokryphen.
Abdon s. Richter.
Abel s. Kain.

Abelonier, Abelianer, Abeloiten. Chr. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. I, Leipzig 1762, 607 f.

Nach Augustin de haeresibus 87 (vgl. Praedestinatus I 87) eine im Landgebiet von Hippo verbreitete Sekte, die Augustin, als er über sie schrieb, bereits als erloschen betrachtete. Ihren Namen führte man auf den Sohn Adams zurück. Sie enthielten sich des ehelichen Beischlafs, waren aber mit Weibern zu leben verpflichtet. Jedes solche Paar adoptierte einen Knaben und ein Mädchen, die zu gleichem Zusammenleben in der Zukunft bestimmt wurden und unter dieser Voraussetzung ihre Pflegeeltern beerbten. Starb eines dieser Kinder, so wurde es durch ein anderes von demselben Geschlecht ersetzt, und, da arme Nachbarn ihre Kinder mit der Aussicht auf das Erbe gerne hergaben, so fehlte es den Abeloniern nie an Nachwuchs. Die Verwerfung der

Ehe läßt es als möglich erscheinen, daß die A. Überreste einer gnostischen Sekte waren. Vielleicht sind sie auch von manichäischen Einflüssen berührt gewesen, sofern die Manichäer von ihrem Verwerfungsurteil über das AT die frommen Menschen der ältesten Vorzeit, die Träger und Organe der Urreligion, ausnahmen (s. F. C. Baur, das manichäische Religionssystem, Tübingen, 1831, 366). Indessen ergiebt sich aus Augustins Berichterstattung nicht deutlich, welchen Wert sie selbst auf die Benennung nach Abel gelegt haben, und ob sie sie überhaupt für sich in Anspruch nahmen. (**Herzog**) **Krüger.**

Abendmahl. I. Schriftlehre. Lightfoot, hor. hebr. et talm. zu Mt 26, 26. Schöttgen, hor. hebr. etc. zu Mt 26, 26. Otho, lex rabb. S. 440 ff. s. v. Passa. J. G. Scheibel, Das A. des Herrn: hist. Einleitung, Bibellehre und Geschichte derselben, Breslau 1823. Dav. Schulz, Die christl. Lehre vom heil. A. nach dem Grundtext des NT, Breslau 1824. Th. Schwarz, Über das Wesen des hl. A., Greifswald 1825. F. W. Lindner, Die Lehre vom A. nach der Schrift, Hamb. 1831. Kahnis, Die Lehre vom A. Leipz. 1851. L. J. Rückert, Das A., sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, Leipz. 1856. Stier, Reden Jesu, 2. Aufl. VI S. 1—160. Hofmann, Schriftbeweis. II, 2 S. 201—258. Beck, Vorles. über die christl. Ethik I, 288 ff., 355 ff. Keim, Das Nachtmahl im Sinne des Stifters, JdTh 1859, 1. Ders., Geschichte Jesu von Nazara, 3, 266 ff. Wichelhaus, Komm. zur Leidensgesch. Halle, 1855 S. 271 ff. Thoma, Das A. im NT, ZwTh 1876. H. Schultz, zur Lehre vom hl. A. ThStK 1886. Lobstein, la doctrine de la sainte cène. Laus. 1890. Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter, 2. Aufl. 1892 S. 574 ff. A. Harnack, Brot und Wasser, die eucharist. Elemente bei Justin, TU VII, 2. 1891. Th. Zahn, Brot und Wein im A. der alten Kirche, Leipz. 1892, und dagegen Harnack in ThLZ 1892, Nr. 15. Jülicher, Geschichte der A.feier in der ältesten Kirche, in theol. Abhdl. K. v. Weizsäcker gewidmet 1892. Spitta, Die urchristl. Traditionen über Ursprung und Sinn des hl. A. in Zur Geschichte u. Litteratur des Urchristent. I, 1893. E. Grafe, Die neuesten Forschungen über die urchristl. A.feier, in ZThK 1895, 2, S. 101—138. E. Haupt, Über die urspr. Form u. Bed. der A.worte, Halle 1893. Zöckler, moderne Abendmahlskontroversen, EvKZeit. 1895, 7—9. Anonym: Die urchristl. A.feier, in Ev.-luth. Kirchenzeit. 1895, Nr. 36—41. Fr. Schultzen, Das A. im NT Gött. 1895.

1. **Die Stiftung.** Bis auf H. E. G. Paulus, dem Kaiser in seiner Bibl. Theol. folgte, ist die Einsetzung des heil. A. als einer Stiftung des Herrn für seine Gemeinde nicht bezweifelt worden. David Strauß, der sie dann ebenfalls in der ersten Aufl. seines Lebens Jesu selbstverständlich leugnete, erklärt sie in seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“ S. 282 für möglich, nur sei es eine andere Frage, ob alles auch so, wie es die Evangelisten berichten, vor sich gegangen. Paulus gebe die Überlieferung, wie er sie bei seinem Eintritt in die Gemeinde vorgefunden; wie viel aber davon aus dem ursprünglichen Vorgang und wie viel aus der seitdem aufgekommenen christlichen Sitte stamme, sei nicht so leicht zu bestimmen. Rückert a. a. O. S. 123 ff. ist der Annahme geneigt, daß Jesus nichts über eine Wiederholung dessen gesagt habe, was er gethan, daß man aber von Anfang an das Mahl täglich wiederholt habe in dem festen Glauben, es sei ihm aufs mindeste so genehm, und daß aus dieser Überzeugung dann die Vorstellung von einem ausdrücklichen Befehl Christi entstanden sei. Nach B. Weiß (Bibl. Theol. des NT § 31) besaß die älteste Kirche weder einen ausdrücklichen Befehl Jesu zur Vollziehung des Taufritus, noch einen solchen „zur Wiederholung des Brotbrechens und der Kelchweihe“, die Jesus beim Abschiedsmahle vollzogen hatte; aber die Geschichte lehre in betreff beider, daß die apostolische Praxis darin von vornherein die Intention Jesu erkannt und ein Band der Gemeinschaft für die Jünger gefunden habe. Weizsäcker dagegen sagt (a. a. O. S. 574): „Die Feier des Herrenmahles beruht auf einer Anordnung Jesu selbst. Jede Annahme eines Aufkommens derselben erst in der Gemeinde durch die Erinnerung an die Tischgenossenschaft mit ihm und das Bedürfnis der Erinnerung an seinen Tod ist ausgeschlossen“. Beyschlag aber nennt (neutest. Theol. I, 155) geradezu die Abendmahlseinsetzung das Gewisseste von allem Gewissen, das uns von Jesu überliefert ist.

Neuerdings nun haben Jülicher und Spitta aufs entschiedenste eine „Einsetzung“ oder die auf eine Wiederholung seitens der Seinen gerichtete Absicht Jesu geleugnet, während Harnack dieselbe anerkennt, dem A. aber eine andere Bedeutung beilegt, als die neutest. Berichte aussagen.

Die Leugnung des Stiftungscharakters des Vorgangs bei dem von Jesu mit seinen Jüngern gehaltenen Mahle knüpft an die Differenz der Berichte an, indem nur in zweien derselben bei Lc 22, 19 und Paulus 1 Ko 11, 25 sich die Worte finden: „das thut zu meinem Gedächtnis“, also die ausdrückliche Aufforderung zur steten Wiederholung. Diese Differenz werde noch bedeutsamer dadurch, daß der Text des Lucas im Cod. D. Kap. 22,

19 nur die Worte hat: *καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, dagegen alles folgende: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, sowie V. 20 die Einsetzung des Kelches auslässt, letzteres offenbar mit Rücksicht auf die Worte V. 17, 18, welche dann als Kelcheinsetzung gelten. Nach den Untersuchungen von Blaß zur Apostelgeschichte ist es aber in hohem Grade zweifelhaft, nicht bloß ob wir berechtigt sind, den Text von D ohne weiteres einzusetzen, sondern auch ob wir alles, was an Paulus erinnert, für spätere Zuthat zu halten haben und nicht etwa für eine von Lucas selbst vorgenommene Korrektur. Das Verhältnis des Lucas zu Paulus und der Wert des paulinischen Berichtes in Bezug auf das Bewußtsein der apostolischen Christenheit um die Einsetzung läßt es nicht als wahrscheinlich erscheinen, daß eine Überlieferung bestand, welche nicht eine Spur von der auf Wiederholung gerichteten Absicht Christi enthalten hätte. In jedem Falle fehlt zu dem Berichte des Lucas, wie er in D gestaltet ist, jede Analogie, und es liegt nahe, den Text von D günstigsten Falles als eine mangelhafte Berichterstattung anzusehen, wenn nicht — was mit Rücksicht auf die dem Passah geltenden Worte wahrscheinlich ist, für eine alte Verderbnis des A.berichtes. Es ist auch nicht an dem, daß bei Marcus und Matthäus die Andeutung einer Stiftung für die Folgezeit fehle. Einmal haben beide die Bezeichnung des Kelchinhaltes als „mein Bundesblut", *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*, Mt 26, 28. Mc 14, 24, (Paulus 1 Ko 11, 25: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*. Lc 22, 20 ebenso ohne *ἐστὶν*), und sodann setzt Marcus hinzu: *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*, Matthäus: *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Wenn aber Christus sein „Bundesblut" den Jüngern darreicht, so ist es unmöglich, daß diese Darreichung als auf die Jünger beschränkt gedacht sei, und dies wird verstärkt durch die Erwähnung der *πολλοί* in dem folgenden Zusatz. Die Worte, wie sie lauten, schließen unbedingt den Gedanken einer Bestimmung für die Vielen, für alle Bundesglieder ein (vgl. Jo 17, 20), so daß es einer besonderen Aufforderung zur Wiederholung für diejenigen nicht bedurfte, die wußten, weshalb und wozu der Herr sie erwählt hatte. Man muß deshalb aus diesen Berichten erst wieder eine vermeintlich ursprüngliche Form der Worte Jesu herausschälen, um die Hypothese von einer nicht auf Wiederholung gerichteten Absicht Jesu halten zu können.

Dieser Versuch wieder scheitert an dem Gewicht des paulinischen Berichtes. *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*, sagt Paulus 1 Ko 11, 23 und drückt sich so aus (statt *παρὰ τ. κ.*), weil er das, was er den Korinthern übergeben hat, selbst als von dem Herrn her von der Gemeinde empfangen hat. Fragen wir, wann er dies empfangen hat, so weist uns die Analogie von AG 2, 42, 46 zurück bis in die Zeit seiner Taufe, AG 9, 19. 22, 16. Dadurch wird der paulinische Bericht noch um 20 Jahre weiter hinaufgerückt, als die Abfassungszeit des ersten Korintherbriefes, und wird zu einem aus den ersten Jahren der Christenheit stammenden Zeugnis dafür, daß die Christenheit nie anders gewußt hat, als daß Christus das Abendmahl als eine Stiftung für seine Gemeinde eingesetzt hat. In diese Christenheit sind aber die Apostel, von denen die Christenheit das A. hatte, eingeschlossen. Dadurch erhält 1 Ko 11, 23 ein so großes Gewicht, daß man sagen muß: besser kann überhaupt eine Thatsache nicht bezeugt sein, als die von Jesus selbst stammende Bestimmung des A. für seine Gemeinde. Zwar sucht man — wie namentlich Spitta — diese Instanz zu entkräften, sowohl durch Erinnerung an die Länge der Zeit, die zwischen Abfassung des ersten Korintherbriefes und jenem Abendmahlsempfang des Apostels liegt, wie auch durch die Behauptung, daß es fraglich sei, ob Paulus der Idee Jesu und der ursprünglichen Auffassung der Gemeinde gerecht werde. Paulus verhalte sich zu Christus, wie auflösen zu erfüllen. Eine gewisse Unruhe und Buntheit der Anschauungen des großen Heidenapostels stehe in merkwürdig tiefem Kontrast zu der kristallenen Einfachheit und Größe Christi. Daß man in dieser Weise jede, auch die beste Urkunde entwerten kann, liegt auf der Hand.

Die einzige wirkliche Schwierigkeit könnte darin gefunden werden, daß das johanneische Evangelium von der Abendmahlseinsetzung völlig schweigt. Die Fuge, welche man im johanneischen Bericht gesucht hat, um sie einschieben zu können, findet Spitta unmittelbar vor Kap. 15. Dort habe der Bericht darüber wirklich auch gestanden und sei nur ausgefallen, wofür dann später von anderer Hand Jo 6, 51—59 eingeschoben sei. Mit Recht ist aber darauf verwiesen worden, daß es dieser Hypothese nicht bedürfe. Denn daß zur Zeit der Abfassung dieses Evangeliums das A. irgendwo in der Kirche nicht gefeiert worden, ist absolut ausgeschlossen. Dann aber ist das Fehlen dieses Be-

richtes aus dem Zweck des Evangeliums zu erklären, welches Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte voraussetzt und überdies in der Rede Kap. 6, ohne daß dieselbe vom A. handelt, dennoch bietet, was ebenso in innerem Zusammenhange mit der Gabe Christi im A. steht, wie die Worte vom geboren werden aus Wasser und Geist Jo 3, obwohl dort nur an die Johannestaufe gedacht ist, mit der christlichen Taufe.

Der eigentliche Grund für die Ablehnung einer Einsetzung des A. für die Gemeinde liegt überhaupt anderswo, als in der Differenz der Berichte. Während für Rückert die Schwierigkeit in der mit einem „Ritus" unabweisbar sich verbindenden Gefahr der Veräußerlichung liegt, die Christo unmöglich habe verborgen sein können, weist namentlich Spitta die Einsetzung als Stiftung für die Gemeinde deshalb ab, weil er die Beziehung des A. auf Christi Tod für unmöglich erklärt, und weil allerdings diese Beziehung auf Christi Tod nur im Zusammenhang mit der einhelligen neutestamentlichen Anschauung von der Person und Bedeutung Christi statthaben kann, gegen die er und andere sich entschieden ablehnend verhalten. Daß es nicht unbedingt notwendig ist, aus diesem Grunde die auf eine Wiederholung oder auf eine bleibende Einrichtung in der Gemeinde gerichtete Absicht Christi zu leugnen, beweist die Stellung Harnacks zu dieser Frage. Immerhin aber verliert die Stiftung ihren wirklichen bleibenden Wert, wenn die in allen Quellen enthaltene Anschauung nicht anerkannt wird. Auf diese kommt es nunmehr an.

2. Zweck und Inhalt der Stiftung. Wir sind für das Verständnis des Zweckes und Inhaltes lediglich auf die 4 Berichte angewiesen, deren sparsame Knappheit in umgekehrtem Verhältnis steht zu der Stellung und Bedeutung, die das A. von Anfang an in den Zusammenkünften der christgläubigen Gemeinde hat, — doch wohl ein Zeichen davon, daß die Urgemeinde ihrerseits nicht zweifelhaft gewesen ist über das, was der Herr hinterlassen. In keiner neutest. Schrift finden wir eine Ausführung über Sinn und Bedeutung des A. Auch was Paulus 1 Ko 10, 14—22. 11, 23 ff. schreibt ist nicht eine Belehrung sondern nur eine Erinnerung an etwas, was sich für die Gemeinde von selbst versteht, wenn gleich es, wie so vieles, was selbstverständlich ist, nicht bloß in Korinth nicht genügend bedacht und gewürdigt wurde.

Nach allen Quellen steht zunächst die Einsetzung selbst in unmittelbarem sachlichen, nicht bloß zeitlichen Zusammenhang mit dem Tode Christi. Im Blick auf seinen Tod stiftete Christus das A. Er ist zum letztenmal mit seinen Jüngern zur Passahmahlzeit versammelt. Nicht ein Moment der Begeisterung ist es, in welchem er Brot und Kelch ergreift und seinen Jüngern darbietet, um ihnen abzubilden, wie sie „den Messias essen und trinken" d. h. ihn genießen, ihn erleben und von ihm leben werden im vollendeten Messiasreiche (Spitta), dessen Kommen ihm gewiß ist. Jesus steht vor dem Tode, den er von Anfang seines Weges an vor sich gesehen hat und sieht nicht bloß als unausweichliches Geschick, sondern zugleich als sonderliche Aufgabe seines Berufs. Er hat es den Jüngern wiederholt gesagt, seit sie so weit waren, daß sie nicht bloß trotz dieser Aussicht den Glauben an ihn, an seine Messianität nicht zu verlieren brauchten, sondern auch etwas von den Gedanken Gottes hätten fassen können (Mt 16, 23). Aber sie haben ihn nicht begriffen, wenn auch der eine oder andere unter ihnen sich der Erkenntnis nicht hat entziehen können, daß der Tod ihres Herrn unausweichlich sei (Jo 11, 16). Die Stunde des Passahmahles ist gekommen, des Mahles, an welchem das Gedächtnis der grundlegenden und für Israel bleibend bedeutungsvollen Erlösung aus Ägypten (Ex 20, 2. 12, 14. 26 ff. 13, 3 ff.) sich, wie das zur Feier des Mahles gehörige große Hallel, der Lobgesang (Ps 116—118) zeigt, mit der Hoffnung auf alle Verheißungserfüllung, auf die Enderlösung (Ps 118, 14 ff.) verband. Was wird aus dieser Hoffnung, wenn Jesus stirbt? Wo bleibt die verheißene neue *διαθήκη* (Jer 31, 31 ff.)? Es wird dazu kommen. Dies ist das letzte Passahmahl des alten Bundes. Einst wird er es in neuer Weise mit ihnen feiern in seinem Reiche (Lc 22, 16. 17. 29. 30. Mc 14, 25. Mt 26, 29). Aber was dazwischen liegt, sein Tod, das verstehen die Jünger noch nicht und halten es auch immer noch nicht für möglich, wie ihr Rangstreit (Lc 22, 24 ff.) zeigt. Sie erwarten den Anbruch der neuen *διαθήκη* — das ist alles.

Jesus greift zum Symbol. Er nimmt von dem beim Passahmahl verwendeten Brot, reicht es ihnen und spricht, demselben eine neue Bedeutung gebend, „das ist mein Leib" — so nach Mc und Mt, „das ist mein Leib für euch, euch zu gut, *τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπέρ ὑμῶν*" nach Paulus, „das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*" nach Lucas. (Die Aufforderung *λάβετε* nur bei Mc, *λάβετε, φάγετε* bei Mt.) Am Ende der Mahlzeit vor dem An=

stimmen des Hallel nimmt er auf die gleiche Weise den Kelch mit Wein, der beim Passahmahl viermal herumgereicht ward, also entweder den letzten Becher, oder nach dem letzten mit der nur bei Mt sich findenden Aufforderung: *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*, und spricht nach Marcus: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*, nach Mt. mit einem die Aufforderung begründenden *γάρ* angeschlossen: *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, nach Paulus: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*, nach Lucas dieselben Worte ohne die Kopula *ἐστίν*, aber mit dem Zusatz: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*. Lucas und Paulus fügen zu den die Darreichung des Brotes begleitenden Worten hinzu: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν*, Paulus zur Darreichung des Kelches: *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. Welches die ipsissima verba Jesu Christi sind, läßt sich nicht feststellen. Die Frage wäre nur, ob die reicheren Formen dem Sinne Jesu entsprechen oder dem ursprünglichen Sinne etwas hinzufügen bezw. ihn vereinseitigen. Diese Frage entscheidet sich durch die zweifellose Zusammengehörigkeit der beiden Darreichungen. Bilden sie ein Ganzes, dann weist die allen Berichten gemeinsame Erwähnung der *διαθήκη* bei der Darreichung des Kelches den Weg. Dieser Begriff verbindet die Stiftung mit dem Passah. Wie das Passah und die alte *διαθήκη*, so gehören diese Stiftung und die neue *διαθήκη* zusammen (vgl. Jer 31, 32), und demgemäß wird dem *σῶμα* dieselbe Beziehung auf die Begründung der *διαθήκη* eignen wie dem *αἷμα*, m. a. W. beide Darreichungen beziehen sich auf den Tod, den Opfertod (vgl. Hbr 10, 10) Christi. Auf die Begründung der *διαθήκη* sagen wir, denn diese wird bedeutet durch die Blutvergießung für viele, deren Zweck die Sündenvergebung ist, so daß die neue *διαθήκη* in Kraft des Blutes Christi (*ἐν τῷ αἵμ. μ.*) besteht und übereignet wird. Sie ist es, in welcher sich das *τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* vollendet (gegen Weizsäcker). Die paulinische Ausführung 1 Ko 10, 17 giebt auch in Verbindung mit 12, 27 keinen andern Gedanken, denn sie ist nicht hervorgegangen aus der in der Didache vertretenen Vorstellung von der aus vielen Körnern zu stande gekommenen Broteinheit — dies Bild liegt überhaupt nirgend im NT vor, wo von der Gemeinde als dem Leibe Christi oder als einem einheitlichen Leibe die Rede ist, sondern wird einfach hineingetragen. Der Satz 1 Ko 10, 19: *ὅτι εἷς ἄρτος ἓν σῶμα οἱ πολλοί* ruht, wie die folgende Begründung zeigt, auf der Teilnahme an einem Brote, und dies eine Brot des A. ist, wie V. 16 sagt, *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, wie der Kelch *κοινωνία τοῦ αἵμ. τ. Χ.*, Gemeinschaft mit dem Leibe, mit dem Blute Christi, entsprechend der Gemeinschaft derer mit dem Altar, die von dem alttest. Opfer essen, und der Gemeinschaft mit den Dämonen, in die man gerät durch die Teilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten. Die Opfervorstellung beherrscht die paulinische Ausführung und enthält damit diejenige Auffassung des *τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, welche sich aus der Zusammengehörigkeit des Brotes und Kelches und ihrem Verhältnis zur *διαθήκη* ergiebt und in dem Zusatz *διδόμενον* bei Lucas ausspricht.

Die Erwähnung der *διαθήκη* ergiebt, was Jesus seinen Jüngern symbolisieren — und wie wir sehen werden, nicht bloß symbolisieren will. Er wird sterben, aber sein Tod ist nicht, wie sie meinen, ihr Unglück, sondern kommt ihnen zugute, weil er zum Zweck der *διαθήκη* geschieht, also ein Opfertod ist. Das soll ihnen helfen in den dunklen Stunden, die nun kommen werden. Er will jener Verzweiflung vorbeugen, in der wir die Emmausjünger am Ostertage finden, wenn sie sagen: wir hofften, er werde Israel erlösen. Es ist nicht aus mit der Verheißung und Hoffnung. Im Gegenteil, gerade der Verheißungserfüllung, jener neuen *διαθήκη* Jer 31, 31 ff. dient sein Tod. Er begründet die neue *διαθήκη*, — die alte und schon zur Zeit der Verheißung veraltete, welche durch das Passah gefeiert wurde, ist zu Ende.

Aber das ist nicht alles. Jesus symbolisiert nicht bloß; er will nicht lediglich den Jüngern neue Anschauungen vermitteln und den richtigen Gesichtspunkt für das Verständnis des Rätsels seines Todes geben. Was er thut, geht weder in der symbolischen Darstellung des Zweckes und Ergebnisses seines Todes, noch in der symbolischen Darstellung des Verhaltens auf, welches er als Essen und Trinken von ihnen fordert. Er giebt und sie nehmen. Er begegnet der Wirkung seines rätselvollen, dunklen Scheidens damit, daß er ihnen etwas giebt, daß er sich ihnen giebt, damit sie ihn haben und so über die Anfechtung hinwegkommen, in die schon bisher der Gedanke an seinen Tod sie versetzt hat, geschweige denn der Eintritt seines Todes sie versetzen wird. Was er thut ist anders, als wie er dort in Kapernaum (Jo 6) geredet hat. Was

er dort von dem Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes geredet hat, war lediglich symbolische Rede und bezog sich auf seine paradoxe Erscheinung, in die man sich nicht bloß finden müsse, sondern in der er gerade das sei, was er von sich ausgesagt, das Brot vom Himmel, das Brot des Lebens; daher dort nicht von Leib und Blut die Rede ist, sondern von seiner *σάρξ καὶ αἷμα,* seinem Fleisch und Blut. Gerade so als ein dem Tode verfallener, dem Tode entgegengehend, sei er das Brot des Lebens. Um dies an ihm zu haben, müsse man sein Fleisch und Blut essen und trinken, so daß das Bild des Essens und Trinkens als das Bild des von der Niedrigkeit Jesu lebenden Glaubens veranlaßt ist durch den Mittelbegriff „Brot des Lebens, lebendiges Brot". Auch die Worte 6, 51 ff. gehen darüber nicht hinaus, sondern besagen nur, daß seine Niedrigkeit sich vollenden muß in seiner Hingabe in den Tod und daß man ihn so wie er ist in Fleisch und Blut hinnehmen muß im Glauben, um durch ihn zu leben. Der Gedanke des Opfers liegt nicht vor, die Zueignung des Opfers ebenso wenig. Es ist eben nur symbolische Rede, nicht einmal verbunden mit symbolischem Handeln. Ganz anders bei der Abendmahlsstiftung. Hier handelt der Herr, redet nicht bloß. Allerdings ist dies Handeln und Reden zunächst symbolisierend, aber was er symbolisiert, ist das Opfer und seine Zueignung. Dieser Unterschied zwischen Fleisch und Blut (Jo 6) und Leib und Blut bei der A.stiftung will beachtet sein. Sie verhalten sich etwa wie Sterben und Opfer. Dann aber ist sein Reden und Handeln nicht bloß symbolisch. Das ergiebt sich aus dem Begriff der *διαθήκη*, welche notwendig die verheißene neue *διαθήκη* meint, die in Kraft seines Opfers zu stande kommt. Diese neue *διαθήκη* verträgt nicht wie die alte eine bloße Symbolisierung der Gabe und Aufgabe, — in dieser Beziehung spricht der Hebräerbrief nur etwas selbstverständliches, nicht der alexandrinischen Religionsphilosophie entstammendes aus. Reicht Jesus seinen Jüngern den Kelch mit den Worten: dies ist mein Blut des Bundes, oder dies ist der neue Bund in Kraft meines Blutes u. s. w., so giebt er ihnen diese neue *διαθήκη* und darum auch das, ohne das sie nicht sein würde. Das Symbol ist ihm zugleich das Mittel, zu geben, was er geben will. Er, der als Opfer stirbt, giebt sich seinen Jüngern so zu eigen, wie bis dahin noch nie. Der Tiefpunkt seines Lebens ist der Höhepunkt seiner Hingabe, und er giebt sich nicht bloß für sie, sondern an sie, — dies die Symbolik der Darreichung, die ebenso mit der Wirklichkeit der Gabe verbunden ist, wie mit der Symbolik des Essens die Wirklichkeit des Glaubensverhaltens, der glaubenden Hinnahme seitens der Jünger jetzt schon verbunden sein soll. So hat er ihnen noch nie gehört, jetzt erst sollen sie ihn ganz hinnehmen. Mit seiner Hingabe für sie und an sie ist die letzte Schranke, die ihn von ihnen und sie von ihm schied, hinweggethan. Er steht am Ziele. Das Alte ist zu Ende. So wie er dasteht, ist er das Opfer, wird es nicht erst; die noch zwischen dem Passah und dem Kreuze liegenden Stunden ändern daran nichts. Das Opfer ist bereit, ein Opfer, wie nie eins gebracht und an dem sie teilhaben sollen, wie man an keinem Opfer teilhaben kann. So symbolisiert und giebt er zugleich. Wie Essen und Trinken Symbol und Bethätigung des ihn hinnehmenden Glaubens sind, so sind seine Gaben Symbol und Wirklichkeit zugleich, Symbol und Wirklichkeit seiner Hingabe für sie und an sie, unterschieden wie Heilsbeschaffung und Heilszueignung, und die Zueignung findet jetzt schon statt, damit, wenn sie das Opfer gebracht sehen, sie wissen: das ist unser, daran haben wir teil. So liegt die A.stiftung in der Verlängerung der Linie (Jo 6) vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes. Die Hingabe Jesu als Opfer für und an uns ist die Vollendung seiner Erscheinung in Fleisch und Blut und das Essen und Trinken seiner Gaben im A. ist der Höhepunkt des Essens und Trinkens, von dem Jo 6 redet, und damit mag zusammenhängen, daß das Ev. Jo. die Einsetzung des A. nicht berichtet.

Darauf, daß Jesus, wie es die neue *διαθήκη* erheischt, nicht bloß symbolisiert, sondern zugleich giebt, was er symbolisiert, beruht das Verständnis der Worte, die er meint, mit oder ohne die Kopula *ἐστίν*. Das war die Empfindung Luthers, aus der heraus er die letztere betonte. Es war sein Verständnis des Verhaltens Jesu, welches er damit aussprach, ohne einen exegetischen Grundsatz proklamieren zu wollen. Ebenso beruht darauf das Verständnis des A. als einer Stiftung bestimmt für alle, denen die neue *διαθήκη* gilt, ausgedrückt durch den inhaltlich richtigen Zusatz: das thut zu meinem Gedächtnis. Wo demgemäß das A. nach der Stiftung Christi gehalten wird, giebt er sich auch so, wie er es symbolisiert. Überall bei seiner Feier ist Symbol und Wirklichkeit verbunden. Er eignet sich so, wie er das Opfer für uns ist, denen zu, für die er es gestiftet. Er ist überall im A. so gegenwärtig, wie er es gesagt, abgebildet und aus-

geübt hat, nicht anders und nicht geringer. Von Mitteilung höherer Lebenskräfte, wie sie ihm innegewohnt, oder gar von einer Nahrung für den Auferstehungsleib kann nicht die Rede sein. Es gilt nur das Opfer zur Vergebung der Sünden, welches er für uns ist und welches unser ist.

Die Frage, ob die Jünger den Herrn verstanden haben oder auch nur verstehen konnten, trägt nichts aus. Wir wissen und begreifen es, daß die Rätsel seines Lebens, seiner Reden, seines Verhaltens wie seines Geschickes und schließlich das große Rätsel seines Todes sich ihnen erst lösten durch seine Auferstehung. Von da aus rückwärts schauend haben sie sein Sterben erst verstanden und das Kreuz wurde ihnen nicht zu einer Vergangenheit, sondern war hinfort etwas bleibend ihn als das für sie geschlachtete Lamm kennzeichnendes, so daß es nicht hieß: er war, sondern er ist das Opfer. Damit begann es, daß sie nun auch verstanden, was er bei dieser Stiftung gewollt und gethan. Sie hätten es am Abend, da er das A. stiftete, verstehen können, wenn sie begriffen hätten, was ihn in den Tod trieb. Aber von ihrem Verstehen oder Nichtverstehen war sein Thun nicht abhängig. Auf dieses nach der Auferstehung und durch dieselbe entstandene Verständnis führt sich die Erkenntnis zurück, die wir bei Johannes, Petrus wie bei Paulus finden, daß Christus das Gegenbild des Passah ist. Damit ergab sich auch das Verständnis für die Stiftung des Herrn, daß er im A. sich den Seinen so giebt, wie er ihnen als Opfer gehört. Von diesem Verständnis zeugt Paulus, wenn er den unwürdigen Genuß als eine Versündigung an dem Leibe und Blute Christi bezeichnet 1 Ko 11, 27, und ebenso zeugt dafür die urkirchliche Form der Darreichung der Elemente mit den Worten: der Leib Christi, das Blut Christi, und die Antwort der Empfänger: Amen.

Es ist freilich etwas einzigartiges um dieses sich geben Christi im A. und die Analogie der Opfermahlzeiten erklärt die Sache ebensowenig, wie die Analogie des Passahmahles. Beide ergeben nur den Gedanken der *κοινωνία* an dem Leibe und Blute Christi. Wie wenig die Analogie zureicht, ergiebt schon das Trinken des Bechers, dessen Inhalt das Blut des Bundes ist, vergossen als Blut des Opfers. Die Hinzufügung des Bechers geht über beide Analogien hinaus, auch über die Analogie des bei der Passahmahlzeit herumgereichten Kelches. Aber dieses Hinausgehen über die Analogie der Opfer- und Passahmahlzeit hinaus berechtigt so wenig dazu, in dem A. etwas anderes zu finden, als die Selbstzueignung Christi an uns in seiner Opfereigenschaft, daß vielmehr gerade von hier aus sich die Beziehung des A. auf das Opfer Christi ergiebt. Daß das A. sich hierdurch von jenen Analogien unterscheidet, liegt an der Einzigartigkeit des Opfers Christi, welche eine einzigartige Gemeinschaft mit dem bewirkt, der das Opfer für uns ist. Solch ein Opfer ist nie gebracht, solch eine Gemeinschaft hat es nie gegeben, und darum ist der Einwurf, der gegen den „schauerlichen Gedanken des Bluttrinkens" erhoben worden ist, vollständig unberechtigt.

Die Frage, die uns übrig bleibt, ist nur die, wie diese durch das A. bewirkte Gemeinschaft mit Christo zu denken ist, wie diese unio sacramentalis zwischen ihm und uns durch das A. zu stande kommt. Freilich wenn Christus nichts anderes ist, als jeder andere Mensch, nur durch den Beruf und sein Berufswirken unterschieden, so kann von einer Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi nicht die Rede sein, und die in allen Berichten vorliegende Anschauung ist hinfällig. Der Vorgang, „die Scene" muß dann anders zugegangen sein und etwas ganz anderes bedeuten, als die Berichte uns erkennen ließen. Die den Berichten zu Grunde liegende und in ihnen ausgesprochene Anschauung hängt unauflöslich zusammen mit der neutestamentlichen, von den Aposteln vertretenen, von der Urgemeinde geteilten Anschauung von der Person Christi. Christus gehört anders zu uns als jeder andere Genosse unseres Geschlechtes, nicht in geringerem Maße, sondern völliger als irgend jemand. Er ist dadurch, daß er in unser Leben und damit in unsere Leiblichkeit eingegangen ist, so völlig mit uns verwachsen, daß er das, was er für uns ist, ewig vermittels seiner Leiblichkeit, seiner menschlichen Natur ist und jede Selbstbethätigung für und an uns durch dieselbe vermittelt ist, durch sie sich vollzieht. Wie er durch sie und in ihr in unlösbarer Gemeinschaft mit uns das Opfer für uns geworden ist, so giebt er sich in dieser Eigenschaft — nämlich als unser Opfer — uns fort und fort zu eigen. Dies die Bedeutung seiner leiblichen Gegenwart im A. In seiner Selbstdargabe an uns im A., die wir glaubend hinnehmen sollen oder in der wir ihn hinnehmen sollten, konzentriert sich das, was er für uns und in bleibender Verbindung mit uns ist und sein will. Wir können und sollen ihn so völlig haben, wie man niemanden haben kann. Es ist kein neues Verhältnis, welches er zu uns eingeht, so

wenig das durch Essen und Trinken symbolisierte und damit verbundene und vollzogene Verhalten ein neues Verhalten ist, welches wir zu ihm eingehen sollen. Was er für uns und in seiner Blutsgemeinschaft mit uns ist, das kommt im A. ebenso zum höchsten Ausdruck, wie der Empfang seines Sakramentes nur die höchste Bethätigung des ihn hinnehmenden Glaubens ist. So ist das A., obwohl und weil Gedächtnis seines Todes, doch kein mysterium tremendum, sondern wir dürfen und müssen es feiern ἐν ἀγαλλιάσει AG. 2, 46. **Cremer.**

Abendmahl. II. Kirchenlehre. J. J. J. Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, Mainz 1826. — F. C. Baur, Tertullians Lehre vom Abendmahl . . . nebst einer Übersicht über die Hauptmomente der Geschichte der Lehre vom Abendmahl (Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1839, S. 56—144) und: Die Lehre vom Abendmahl nach Dr. Rückert u. s. w. (Theol. Jahrbücher von Baur u. Zeller, XVI, 1857, S. 533—76). — A. Ebrard, Das Dogma vom hl. Abendmahl und seine Geschichte, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1845—46. — J. W. F. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, Erlangen 1851. — K. F. A. Kahnis, Die Lehre vom Abendmahle, Leipzig 1851. — L. J. Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, Leipzig 1856. — G. E. Steitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwickelung (JdTh IX, 1864, S. 409—481; X, 64—152, 399—463; XI, 193—253; XII, 211—286; XIII, 1868, S. 3—66, 649—700). — A. W. Dieckhoff, Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter geschichtlich dargestellt, I. (und einziger) Bd., Göttingen 1854. — H. Schmid, Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter, Leipzig 1868. — G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894. — J. A. Dorner, Die Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., 2 Bde., Berlin 1851—53. — A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., Freiburg 1886—90. I. u. II. Bd. 3. Aufl. 1894 (citiert ist die zweite Aufl., deren Seitenzahlen auch in der dritten Aufl. angegeben sind). — Thomasius, Die christl. Dogmengeschichte in zweiter Auflage bearb. von N. Bonwetsch (I) und von R. Seeberg (II), Erlangen und Leipzig 1886 u. 89. J. Wilpert, Fractio panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der „Capella greca“. Freiburg 1895.

1. Je weniger das NT. der Exegese früherer Zeiten die Fragen zu entscheiden vermochte, deren leidenschaftliche Erörterung das Abendmahl des Herrn, das Liebesmahl der ältesten Kirche, zu einem Hadermahl des konfessionellen Kampfes gemacht hat, desto eifriger ist die Geschichte des Abendmahls in die Lehrstreitigkeiten mit hineingezogen worden. Schon im Anfang des Streites des 16. Jahrhunderts berief sich Ökolampad auf die vetustissimi autores; Luther hat 1527 („Daß diese Worte u. s. w.“ EA 30, 104—125; vgl. Großes Bekenntnis EA 30, 254) mit ihm in eine wissenschaftliche Diskussion über Stellen bei Augustin, Tertullian, Irenäus, Hilarius und Cyprian sich einlassen müssen. In Marburg ist am 3. Oktober 1529 lange und nutzlos über die Väterstellen verhandelt worden. Und noch in unserm Jahrhundert haben die wiederaufgefrischten konfessionellen Gegensätze in der verschiedenartigen Behandlung der Geschichte der Lehre vom Abendmahl sich gespiegelt: die Bücher von Döllinger, Kahnis und Ebrard versuchen den geschichtlichen Beweis zu führen für die römische, die lutherische, die reformierte Lehre. — Kaum je hat bei diesen historischen Debatten die Geschichte jemanden bekehrt. Auf Melanchthon sind die geschichtlichen Nachweisungen, die Ökolampads dialogus noch während des Augsburger Reichstags seinen sententiae veterum aliquot scriptorum de coena domini (Corp. Ref. 23, 733—752) entgegengestellt hatte, freilich anscheinend nicht ohne Einfluß geblieben; doch haben andre Faktoren m. E. entscheidender eingewirkt auf den Gesinnungswechsel, der bei Melanchthon etwa seit der Begründung des Schmalkaldischen Bundes (1531) sich vollzog.

Diese Stumpfheit der geschichtlichen Waffen in den konfessionellen Kämpfen über das Abendmahl kann nicht überraschen. Aus der Geschichte des Abendmahls ist über den Sinn der ursprünglichen Institution selbst dann sehr wenig zu lernen, wenn man sie aus sich selbst zu verstehen sucht. Zu früh beginnen die Mißbildungen, gradezu entstellend haben außerchristliche Einflüsse und innerkirchlicher Aberglaube sich hier geltend gemacht. Die Geschichte des Abendmahls ist eine Leidensgeschichte, die leichter Unmut und Ärger als Interesse erregt, — einer der unerfreulichsten Abschnitte der Dogmengeschichte. Vollends unfruchtbar aber muß die Beschäftigung mit der Geschichte des Abendmahls bleiben, wenn man sie unter dem Gesichtswinkel der konfessionellen Streitfragen des 16. Jahrhunders betrachtet. Denn die ältesten nachbiblischen Quellen bieten zu wenig Material; und von der Zeit ab, da das Material wächst, bewegt sich die Geschichte des Abendmahls in einer Welt, deren Kulturverhältnisse, Bildung und Stimmung

dem 16. Jahrhundert fremd waren, und der die Voraussetzungen für das Verständnis der Fragen des 16. Jahrhunderts fehlten. Dieses Zwiefache bedarf zunächst der Ausführung.

Aus der Zeit vor Irenäus und Tertullian haben wir nur drei außerbiblische Schriftsteller, die vom Abendmahl wenigstens soviel sagen, daß man die Fragen der spätern Zeit an ihre Aussagen heranzubringen versucht sein kann: den Verfasser der *διδαχή* (ed. A. Harnack TU II, 1 u. 2 1884), Ignatius, den Bischof von Antiochien (patres apost. ed. v. Gebhardt, Harnack, Zahn fasc. II 1876) und Justin, den Märtyrer (Apol. I u. II und Dialog. ed. Otto Corpus Apol. vol. I u. II 3. Aufl. 1876). —

Die Anweisungen der Didache über das Abendmahl (c. 9. 10 u. 14) haben nach vielen Seiten hin ein außergewöhnliches Interesse; man spürt die Luft der urchristlichen Zeit: das Abendmahl ist noch ein Mahl der Gemeinde (10, 1 S. 31), dem die Danksagung (*εὐχαριστία*), die dem Essen und Trinken vorausgeht und nachfolgt, seinen religiösen Charakter giebt; die von dem Verfasser offenbar schon übernommenen eucharistischen Gebete sind von ehrwürdigstem Alter, von hoher Schönheit und zum Teil frappierendem Inhalt; hier fand man einen aus Cyprian (ep. 63, 13 CSEL III, 712, 7) und Augustin (sermo 272 MSL 38, 1247 f.) bekannten Gedanken wieder, aber in überraschender, an das *ἄχρις οὗ ἔλθῃ* des Apostels (1. Ko 11, 26), an das eschatologische Moment in den evangelischen Berichten erinnernder eschatologischer Beleuchtung: *ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν* (9, 4); hier (10, 6) fand man das *μαρὰν ἀθά* des Paulus (1. Ko 16, 22). Allein, wie die eucharistische Speise — sie heißt 9, 5 bereits selbst *εὐχαριστία* — gewürdigt wurde, erfahren wir nicht. Sie gilt als geistliche Speise zum ewigen Leben (10, 3), das allein sehen wir. Von Leib und Blut Christi ist nichts gesagt; die eucharistischen Gebete sind, weniger wegen der noch unerklärten *ἁγία ἄμπελος Δαβίδ*, als wegen ihres Schweigens vom Tode Christi und der Einsetzung des Abendmahls so rätselhaft, daß die Vermutung von Zahn (Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons III, 1884, S. 293 ff.) und Haupt (Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte. Hallisches Preisverteilungsprogramm 1894 S. 27), die Gebete seien die Schlußgebete der Agape, von dem an sie sich anschließenden (vgl. 10, 6 mit 14, 1) Abendmahl sei in ihnen gar nicht geredet, ernstlicher Erwägung wert ist.

Ignatius (vgl. Zahn, Ignatius 1873; J. B. Lightfoot, the apostolic fathers II 3 Bde. 1885; E. v. d. Goltz, Ign. v. Ant. als Christ u. Theologe TU 12, 3 1894) bietet mehr, neben manchen Anspielungen und kurzen Hinweisen auf das Abendmahl und auf Leib und Blut Christi zwei Aussagen von großer Wichtigkeit: *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται [οἱ ἑτεροδοξοῦντες] διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσι* [= verfallen dem Tode mit ihrem Grübeln]. *συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν* [= *ἀγάπην ποιεῖν* c. 8, der Agape sich nicht zu entziehen], *ἵνα καὶ ἀναστῶσιν* (ad Smyrn 7, 1 p. 89 f.), und: *ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός* (ad Eph. 20, 2 p. 26). Allein so zweifellos diese Äußerungen der den Einsetzungsworten entsprechenden Prädizierung der „Eucharistie" — d. h., wie Didache 9, 5, der eucharistischen Speise — und der an Jo 6 anknüpfenden Wertung derselben einen scharfen Ausdruck geben, so unsicher ist, ob und wie Ignatius jene Prädizierung sich zurechtzulegen versucht hat. Kahnis (S. 176 ff.) und andre Lutheraner haben bei Ignatius die Lehre von der wirklichen Gegenwart des verklärten Leibes Christi im Brote gefunden, Rückert (S. 301 ff.) ein unklares Bekenntnis „unbefangenen, begrifflosen Glaubens" an eine derartige Gegenwart. Doch nicht nur Dorner (I, 159) urteilte anders, selbst Höfling (S. 39 f.) glaubte zu seinem Bedauern auf diesen Zeugen verzichten zu müssen; und mit Dorner und Höfling haben unter sorgfältigem Eingehen auf die sonstigen Gedanken des Ignatius Steitz (IX, 417 ff.) und v. d. Goltz (S. 71—74) die obigen Stellen in einem mehr bildlichen Sinne gedeutet. Ewiges Leben und mystische Gottesgemeinschaft, so führt v. d. Goltz im Anschluß an Steitz aus, sind nach Ignatius die Heilsgüter des Christentums. Diese Heilsgüter sind für uns vorhanden, weil in Christo Gott im Fleische erschienen ist, und weil Christus durch den Tod hindurch zum Leben gedrungen ist. Gottes Offenbarung im Fleisch, Christi Leben bringenden Tod besonders zu betonen, nötigt den Ignatius der doketische Gegensatz; Fleisch und Blut Christi sind ihm

die sarkische Verbürgung der das ewige Leben gebenden Einigung mit Gott in Christo. So gut nun das Evangelium als die Predigt von dieser sarkischen Verbürgung des Heilsguts mit einem Ausdruck herb ignatianischer Prägung *σὰρξ Ἰησοῦ* genannt worden sei (Philad. 5, 1 p. 74: *προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ, ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ*), ebenso gut hätten Brot und Wein, die sarkischen Repräsentanten des Heilsguts in der Eucharistie, als Leib und Blut Christi bezeichnet werden können, auch wenn als das Heilsgut auch hier nur die durch Fleisch und Blut Christi uns sarkisch verbürgte Gottesgemeinschaft zum ewigen Leben gemeint sei. Und obwohl allein Glaube und Liebe das Heilsgut aneignen können, der Glaube, der Gott im Fleische ergreift, und die Liebe, die uns mit dem Lebensfürsten und durch ihn unter einander verbindet (vgl. Trall. 8, 1 p. 50: *ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ κυρίου καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*) —, so habe Ignatius doch deshalb die Vermittlung des Heilsguts durch die Eucharistie behaupten dürfen, weil in der Eucharistie (*εἷς ἄρτος, ἓν ποτήριον*) die Einheit der Gemeinde in Glauben und Liebe ihren sarkischen Ausdruck finde. Zwar sei für Ignatius, den Prediger der *ἕνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματική*, das pneumatische Gut stets so eng mit seiner sarkischen Darstellung real verknüpft, daß die Leugnung der Wirklichkeit der letztern die Realität des Pneumatischen für ihn illusorisch mache, dennoch stehe beides, das Pneumatische und das Sarkische, bei Ignatius weit von einander ab; er habe weder das Pneumatische für an sich materiell, noch die materiellen Elemente als solche für Träger des Göttlichen gehalten. — Es ist ein Beweis für den durch die Goltzsche Arbeit bezeichneten Fortschritt in dem Verständnis des Ignatius, ein Beweis auch für den innern Zusammenhang der tiefen Gedanken, welche Ignatius in den harten Schalen seiner vielfach rätselhaften Worte geborgen hat, — daß eine Erörterung der Streitfrage hier unmöglich ist; sie müßte zu weit ausholen. Ich kann daher nur das sagen, daß ich keinen der Hilfsgedanken, die v. d. Goltz zur Erklärung von Smyrn. 7, 1 und Eph. 20, 2 heranzieht, für nicht-ignatianisch halte, doch aber der auf sie gebauten Erklärung selbst nicht ganz zustimmen kann. Der Mann, der es mit Emphase betont: *ἐγὼ καὶ μετ' ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα* (Smyrn. 3, 1 p. 84), der, wie die Apostel (ib. 7, 2 p. 86) *σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς* (Eph. 10, 3 p. 86 u. ö.) mit diesem Christus eins sein und bleiben will, dem darf man das *σαρκικῶς* nicht unter der Hand so wegexegisieren, wie selbst noch v. d. Goltz und vollends seine Vorgänger es gethan haben. Am wenigsten darf man mit Dorner, Höfling und Steitz eine rein symbolische Erklärung von Smyrn. 7, 1 darauf gründen, daß Philad. 5, 1 auch das Evangelium als „Fleisch Jesu" bezeichnet und Trall. 8, 1 der Glaube *σὰρξ κυρίου*, die Liebe *αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* genannt sei. Das *ὅ ἐστιν* der letztern Stelle (vgl. Magn. 7, 1 p. 34; Rom. 7, 3 p. 66) und des *ὡς* der erstern weisen auf mehr hin als auf einen barocken Vergleich; die Breviloquenz der prägnanten Ignatianischen Rede schließt in das *ὡς* oder *ὅ ἐστιν* eine Reihe ihr selbstverständlicher Zwischengedanken ein: der Glaube ist die *σὰρξ κυρίου*, weil er Gott im Fleisch ergreift, ohne die *σὰρξ κυρίου* nicht wäre; die Liebe ist *αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*, weil Christi Blut uns in die Nachfolge seiner Liebe zieht (Eph. 10, 3 p. 16). — Rein „symbolisch" ist die Anschauung des Ignatius vom Abendmahl gewiß nicht. Aber der Schluß wäre vorschnell: also muß er die wirkliche Gegenwart des „verklärten Fleisches und Blutes" Christi angenommen haben. Er kann das *τοῦτό ἐστιν* der Einsetzungsworte sich in analoger Weise zurechtgelegt haben, wie wir es mit seinem *ὅ ἐστιν* thun müssen; er kann ohne weiteres Nachdenken über dies *τοῦτό ἐστιν* von der Eucharistie eine *ἕνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματική* mit Christus — analog der *ἕνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματική* unter den Gläubigen — erwartet haben u. s. w. Die wenigen, das Formelhafte und Liturgische der ignatianischen Diktion (v. d. Goltz S. 93—98), wie mir scheint, nicht verleugnenden Sätze über die Eucharistie, die wir von Ignatius haben, lassen ergänzenden Vermutungen weiten Raum, geben aber für sichere Erkenntnisse nur geringen Anhalt.

Nicht ergiebiger ist Justin (vgl. Steitz IX, 429 ff.; C. Weizsäcker, Die Theologie des Märtyrers Justinus JdTh XII, 96 ff.; M. v. Engelhardt, Das Christentum Justins, Erlangen 1878, S. 104 ff. und andre Litteratur bei Otto zu Ap. I, 66). Für die Fragen, die uns hier beschäftigen, kommt nur eine Stelle bei ihm in Betracht, Ap. I, 66, eine crux interpretum seit langer Zeit: *οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον, οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος*

'Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Klar ist hier, daß Justin die *εὐχαριστηθεῖσα τροφή* — c. 66 init.: *ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία*, vgl. Did. 9, 5 und Ign. Smyrn. 7, 1 — als Leib und Blut Christi zu prädizieren für allgemein christlich hält. Im Gegensatz zu Steitz, der „die Nahrung, durch welche unser Fleisch und Blut auf dem Wege der Umwandlung (d. i. der Verdauung) genährt wird" als einen Begriff faßt, der inhaltlich dem des *κοινὸς ἄρτος* gleich ist, darf man ferner mit fast allen andern Auslegern als sicher ansehen, daß der Relativsatz *ἐξ ἧς κτλ* auf den nicht auflösbaren Begriff der *εὐχαριστηθεῖσα τροφή* zu beziehen ist: durch die Eucharistie wird unser Fleisch und Blut *κατὰ μεταβολήν*, d. i. umwandlungsweise, genährt. Allein was heißt das? Höfling (S. 55) u. a. (z. T. auch Otto im Kommentar) meinen, damit sei gesagt, daß Leib und Blut Christi, indem sie in unsere Leiblichkeit umgesetzt werden, uns in succum et sanguinem übergehen, — ein reales Genießen des realen Leibes Christi also sei hier behauptet. Kahnis (S. 184) findet hier den Gedanken, daß die Elemente als solche verdaut würden, also, echt lutherisch, nur in usu Leib und Blut Christi seien. Beide Erklärungen sind gewiß irrig. Mit Weizsäcker, Engelhardt u. a. ist das *κατὰ μεταβολήν* dahin zu deuten, daß durch die Eucharistie unser Fleisch und Blut so genährt werden, daß sie dadurch eine *μεταβολή* erfahren, nämlich *εἰς τὸ ἄφθαρτον εἶναι*. Das *φάρμακον ἀθανασίας* bei Ignatius (Eph. 20, 2) ist mehr als eine Parallele: eine Abhängigkeit Justins von den bei Ignatius uns entgegentretenden „kleinasiatischen" Gedanken ist auch sonst nachweisbar (vgl. Loofs, Dogmengesch. 3. Aufl. § 18, 5 b.). — Soweit die Worte Justins bis jetzt betrachtet sind, verraten sie nur, daß Justin, wie Ignatius, in der Eucharistie in irgendwelcher Weise Leib und Blut Christi gesehen und, unter völligem Schweigen von der Sündenvergebung als einem durch das Abendmahl vermittelten Heilsgut, nach Jo 6 in „Fleisch und Blut Christi" eine Speise zur Unsterblichkeit gefunden hat. Von einer *μεταβολή* der Elemente ist hier weder in dem katholischen Sinne, noch so die Rede, daß man mit Steitz hier die spätere griechische Transformationslehre präformiert finden könnte; ebenso wenig ist gesagt, daß Leib und Blut Christi so real gegenwärtig seien, daß sie *κατὰ μεταβολὴν* in uns eingingen, leiblich genossen würden. Doch fehlt jeder Versuch einer verstandesmäßigen Zurechtlegung der ausgesprochenen Schätzung der Eucharistie? Der ganze Satzbau schon verrät, daß Justin eine solche geben will. Da nun Steitz's Versuch, hier den Gedanken zu finden, Brot und Wein, daraus bei uns *κατὰ μεταβολὴν* Fleisch und Blut werde, könne ebendeshalb, weil auch Christus Fleisch und Blut gehabt hätte, als durch das Weihewort in Christi Leib und Blut umgesetzt gelten, unhaltbar ist, bleibt nur übrig mit Baur, Weizsäcker, Otto u. a. die Lösung in den Worten zu suchen: *ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς κτλ.* Justin drückt nämlich den Gedanken, daß in Jesu der Logos Mensch geworden sei, auch so aus, daß *διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου* die Menschwerdung erfolgt sei (Ap. I, 46 p. 130; vgl. 32 p. 98 f. u. 33 p. 102). Der Sinn unserer Stelle ist also: wie Jesus, durch die Kraft des Logos Fleisch geworden, Fleisch und Blut erhielt (*ἔσχεν*), so wird auch das Brot, das *δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*, d. h. durch das von ihm stammende Wort des Gebets, geweiht ist, sein Fleisch und Blut; der Logos verbindet sich mit dem Brote, wie er in der Menschwerdung Fleisch und Blut annahm. Das ist zwar eine Theorie — die eine reale dynamische Veränderung der Elemente einschließende „Assumptionstheorie", die später oft wiederholt ist; aber eine Theorie, die hinter der Prädizierung der Eucharistie als „Leib und Blut Christi" zurückbleibt, für das rechte Verständnis des *τοῦτό ἐστιν* uns gewiß nichts lehren kann und den Theorien des 16. Jahrhunderts durchaus heterogen ist.

Aus den ältesten, vor-irenäischen Aussagen über das Abendmahl ist also für eine Entscheidung der Abendmahlskontroversen des 16. Jahrhunderts nichts zu lernen, weil sie nicht ausführlich genug sind. Die Ausführungen bei den Vätern der spätern, altkatholischen Zeit sind ergiebiger; aber solange man von den modernen Fragestellungen ausgeht, die leider auch Rückert zum großen Schaden seines sorgfältigen Buches gefesselt hielten, wird man ihnen nie gerecht werden.

2. David Friedr. Strauß sagte (Leben Jesu 1. Aufl. II, 437) in Bezug auf das *τοῦτό ἐστιν* der Einsetzungsworte: „Nur in der Übertragung in das abstraktere Bewußtsein des Abendlandes und der neuern Zeit zerfällt dasjenige, was der alte Orientale sich unter seinem *τοῦτό ἐστιν* dachte, in jene verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung, welche wir, wenn wir den ursprünglichen Gedanken in uns nachbilden wollen, gar nicht auf diese Weise trennen dürfen. Erklärt man die fraglichen Worte von Verwandlung, so ist

das zuviel und zu bestimmt; nimmt man sie von einer Existenz cum et sub specie etc., so ist dies zu künstlich; übersetzt man aber: »dies bedeutet«, so hat man zu wenig und zu nüchtern gedacht. Den Schreibern unserer Evangelien war das Brot im Abendmahl der Leib Christi; aber hätte man sie gefragt, ob also das Brot verwandelt sei? so würden sie es verneint; hätte man ihnen von einem Genusse des Leibes mit und unter der Gestalt des Brots gesprochen, so würden sie dies nicht verstanden; hätte man geschlossen, daß mithin das Brot den Leib bedeute, so würden sie sich dadurch nicht befriedigt gefunden haben." Der hl. Schrift gegenüber sind diese Strauß'schen Worte schwerlich ganz richtig; aber sie gelten mutatis mutandis von den Vätern der altkatholischen Kirche. Und so verstanden, markieren sie den Standpunkt, von dem eine nach Objektivität trachtende Geschichte der Lehre vom Abendmahl ausgehen muß: sie muß allem zuvor betonen, daß die Abendmahlselemente in der ganzen alten Kirche als Leib und Blut Christi prädiziert worden sind, daß es aber Unrecht ist, die Väter auf das Prokrustesbett moderner Fragen zu spannen, die ihnen fern lagen. Das erstere ist gegenwärtig von keinem Forscher bestritten. Steitz (IX, 436) legt freilich Wert darauf, daß in dem oben erörterten Worte Justins: *τὴν δι' εὐχῆς . . . εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν . . . ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι* (Ap. I, 66) „als Quelle des *ἐδιδάχθημεν* keineswegs die allgemein zugestandene Lehre der Kirche, sondern die apostolischen Memorabilien, die Evangelien, anzusehen" seien, auf die Justin im folgenden verweist. Allein selbst wenn, was keineswegs sicher ist, Justin zunächst an ein Belehrtsein durch die Evangelien gedacht hätte, so würde es doch irrig sein, „die allgemein zugestandene Lehre der Kirche" von der Lehre der Evangelien zu unterscheiden. An eine doctrina publica im Sinne einer als Glaubensgesetz verstandenen „Kirchenlehre" ist freilich um 150 nicht zu denken, zumal nicht in Bezug auf das Abendmahl; das aber beweist Justins Wort, daß die Gemeindeunterweisung — vielleicht schon damals wie 30 Jahre später (Irenäus V, 2, 2 u. 3; vgl. Steitz IX, 448) und wie in der Liturgie der Const. apost. (VIII, 12 ed. Lagarde p. 255) durch freie Rezitation der Einsetzungsworte — weitergab, was die Evangelien lehrten: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, ohne um eine Zurechtlegung dieser Aussage für den Verstand sich zu kümmern. Die Annahme, daß „die Eucharistie das Fleisch unsers Heilandes Jesu Christi sei" erscheint schon bei Ignatius in der oben besprochenen Stelle Smyrn. 7, 1 als so selbstverständliche Voraussetzung der Teilnahme an ihr, daß er von den Häretikern sagt: sie hielten sich von der Eucharistie fern, weil sie nicht glaubten *τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Und selbst die [gnostischen] Häretiker, die trotz Ignatius auf eine eigene Eucharistie nicht verzichteten, haben unbeschadet ihres Doketismus und Spiritualismus die Prädizierung der Elemente als Leib und Blut Christi anscheinend allgemein beibehalten, Irenäus operiert (IV, 18, 4 Massuet; ed. Harvey II, 204) ihnen gegenüber mit dieser Prädizierung wie ex concesso (vgl. Steitz IX, 466 ff.). Ja ein gnostischer Schwindler, Marcus, hat schon um 180 nach Irenäus (1, 13, 2; Harvey I, 116) es in Szene gesetzt, daß der Abendmahlskelch nach langem Weihegebet (*διὰ τῆς ἐπικλήσεως*) „purpurn und rot erschien, so daß man meinen konnte, es ließe die *χάρις*, eine der über dem Universum waltenden Mächte (einer der Aeonen), infolge seiner Epiklese ihr Blut in jenen Kelch träufeln." Mag auch rotes Blut eines gnostischen Aeon modernem Nachdenken gnostischer Gedanken ein sehr fragwürdiger Begriff sein (Steitz IX, 475 f.), — das beweist die Erzählung des Irenäus dennoch, daß Marcus oder Irenäus den Kreisen, denen jene gnostische Abendmahlsfeier imponierte, die Neigung zutraute, die Bezeichnung des Abendmahlskelches als des Blutes des neuen Bundes sehr ernsthaft zu nehmen. Auf kirchlichem Gebiete finden ähnliche Abgeschmacktheiten sich erst weit später. Doch führt schon Tertullian (de corona 3 ed. Oehler 227) als ein Beispiel alter durch Tradition geheiligter kirchlicher Sitte u. a. dies an: calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur; und daß hierbei nicht nur die allgemeine Vorstellung von der Heiligkeit der geweihten Elemente, sondern ihre Prädizierung als Leib und Blut Christi das Maßgebende war, zeigt Origenes in Exod. 13, 3 (ed. Lommatzsch IX, 156): volo vos admonere religionis vestrae exemplis; nostis, qui divinis mysteriis interesse consuetis, quomodo, cum suscipitis corpus domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat. „*Σῶμα Χριστοῦ*" — „*αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς*", so lautete die älteste uns bekannte, durch Const. apost. VIII, 12 (ed. Lagarde p. 259, 25 ff.) und [in ihrer ersten Hälfte] auch durch Augustin (serm. 272 MSL 38, 1247) bezeugte, aber wohl sicher bis ins dritte Jahrhundert (vgl. die eben

citierte Stelle aus Origenes in Exod.) zurückgehende Distributationsformel. Schon im zweiten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts scheinen in Asien (ep. Plinii ad Traj. ed. Keil p. 307f.) und in Rom (Tacitus Annal. 15, 44: Christianos per flagitia invisos) die augenscheinlich (Irenaeus, fragm. graec. 13; Harvey II, 482f.) an das Abendmahl anknüpfenden Gerüchte von *θυέστεια δεῖπνα* der Christen unter den Heiden kursiert zu haben. — Kurz: der an das *„τοῦτό ἐστι“* der hl. Schrift anknüpfenden kirchlichen — katechetischen wie liturgischen — forma loquendi, der Volksanschauung und der auf Volksanschauungen basierenden Sitte war die Eucharistie Leib und Blut Christi.

Doch schon der Umstand, daß diese Thatsache uns bei Gnostikern und Antignostikern, bei einem Tertullian und Origenes in gleicher Weise entgegentritt, weist darauf hin, wie irrig es wäre, daraus auf ein Herrschen „realistischer“ Vorstellungen katholischer oder lutherischer Färbung in der alten Kirche zu schließen. Dagegen zeugt auch der Umstand, daß kein Apologet die Prädizierung der Abendmahlselemente als Leib und Blut Christi als etwas Irrationales den Heiden gegenüber zu rechtfertigen für nötig befunden hat. Justin erzählt Ap. I, 66 vom Abendmahl, ohne die Empfindung zu verraten, daß die Lehre, *τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν . . Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα . . . εἶναι,* den Heiden wunderlicher erscheinen müsse als die Menschwerdung des Logos oder die Auferstehung der Toten; Origenes hat eine seiner der liturgischen Sprache am meisten sich nähernden Aussagen über das Abendmahl *(ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν κτλ)* dem Celsus gegenüber gethan (VIII, 33 ed. Lommatzsch 20, 155). Fast ebenso verfehlt freilich wäre es, die liturgische Sprache der alten Kirche vorschnell im Sinne Zwinglischer oder Calvinischer Gedanken zu deuten und die Väter zu Eideshelfern dieser Deutung zu machen. Von ihren Voraussetzungen aus, nicht nach der Fragestellung des 16. Jahrhunderts müssen die Väter gewürdigt werden, die occidentalischen sowohl wie die orientalischen Väter. Der Unterschied, den Strauß in dem oben angeführten Worte zwischen dem in plastischen Bildern denkenden Orientalen und dem „abstrakteren“ Abendländer statuiert, ist in der ältern Zeit freilich unleugbar vorhanden gewesen, wirkt m. E. auch in der Geschichte des Abendmahls noch nach. Aber man muß damit rechnen, daß in der Kaiserzeit das religiöse Leben auch des Occidents von orientalischen Einflüssen durchzogen war: „Mysterien“ und Religion gehörten zusammen, und einem „Mysterium“ gegenüber war die Vorstellung, daß irdische Elemente durch geheimnisvolle Weihe zu etwas Heiligem, Göttlichem „würden“, ohne in ihrem Wesen verwandelt zu sein, auch heidnischer Frömmigkeit des Occidents nicht fremd. An diese Verhältnisse muß man denken, wenn man die Geschichte des Abendmahls verstehen will. Als allgemein anerkannt darf es gegenwärtig gelten, daß im Gnostizismus des zweiten und dritten Jahrhunderts christliche Traditionen im Sinne der Mysterienfrömmigkeit jener Zeit verstanden und umgestaltet sind (Anrich S. 74ff.). Dort ist nachweislich schon im zweiten Jahrhundert auch das Taufwasser, das Öl des Chrisma und das Brot der Eucharistie den Mysterientraditionen gemäß gewürdigt. *Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος* (d. i. kraft der ausgesprochenen Weiheformel, vgl. Anrich S. 99), *τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον, οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται,* sagt ein valentinianisches Wort bei Clemens v. Alex. (excerpta ex Theod. 82 MSG IX, 696). Es ist bezeichnend, daß dieser Satz keinen wesentlich andern Sinn erhält, auch wenn man mit dem gedruckten Texte vor *τὰ αὐτὰ ὄντα* das von Bunsen (Anal. Antenic. I, 275) gewiß mit Recht (Anrich S. 99) verworfene *οὐ* beibehält (vgl. Steitz IX, 470ff.): das Brot ist *κατὰ τὸ φαινόμενον* noch dasselbe, das man zu der Feier nahm (dem profanen Gebrauche entnahm), aber doch ist es nicht mehr nur das, wofür es dem Anschein nach gehalten wird. Hier gilt, was Anrich S. 34 in Bezug auf die Mysterien sagt: „Als dem Gebiete des religiösen Gefühls, nicht des intellektuellen Erkennens angehörig, sind die in den Mysterien zu gewinnenden religiösen Anschauungen nichts Festes, sicher Bestimmbares; sie liegen vielmehr selber in der Sphäre geheimnisvollen Halbdunkels, die die Mysterienfeier charakterisiert, und können von dem Einzelnen je nach der Höhe seiner religiösen Erkenntnis verschieden gedeutet werden.“ Noch nicht so allgemein anerkannt, aber m. E. ebenso unleugbar ist, daß dieselbe Einwirkung heidnisch-religiöser Traditionen, die im Gnostizismus zu einer „akuten Hellenisierung des Christentums“ (Harnack) führte, seit eben derselben Zeit leiser und allmählich auch in der den Gnostizismus abweisenden Kirche ihren Einfluß zu üben begann. Auf keinem andern Gebiete ist das so offenbar wie in der Geschichte der Taufe und des Abendmahls. Schon der Titel *μυστήρια*

(sacramenta), der, wenn auch keineswegs ausschließlich, so doch vornehmlich auf sie angewendet wurde, ist des Zeuge. Tertullian ist der erste, bei dem das sacramentum baptismatis et eucharistiae sich nachweisen läßt (adv. Marc. 4, 34 ed. Oehler p. 753); aber auch Clemens v. Alex. hat die Sache, und schon bei Justin ist der Begriff vor der Thür: er verwahrt sich gegen das *μυστήριον* der *ἀνέδην μίξις*, des promiscuus concubitus (Ap. I, 29 p. 88), er findet eine, von ihm auf dämonische Nachahmung zurückgeführte Ähnlichkeit zwischen der Feier der Eucharistie und den Mithrasmysterien (Ap. I, 66 p. 182; vgl. Anrich S. 106 Anm. 1). Das Abendmahl ist der Ausgangspunkt für die mysterienmäßige Ausgestaltung des christlichen Kultus geworden. Die ausgebildete Arkandisziplin (vgl. Anrich S. 126 ff.) des vierten Jahrhunderts und der Folgezeit ist ein Beweis dafür, daß diese Entwicklung einen [relativen] Abschluß gefunden hat; ihre Anfänge gehen natürlich weiter zurück als die Anfänge jenes ihres Komplements. Diese — die Anfänge der Arkandisziplin — sind frühestens bei Tertullian zu finden, die Anfänge jener zur Hellenisierung des Kultus führenden Entwicklung verlieren sich mit ihren Voraussetzungen in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts (vgl. unten). Schon bei Justin ist die Schätzung der eucharistischen Gebete als einer wirksamen Weihe der Elemente m. E. griechisch gefärbt; — das *εὐλογεῖν* oder *εὐχαριστεῖν* des Herrn (Mt 26, 26 f.) hat gar keinen Weihecharakter, „und auch 1 Ko 10, 16 ist über eine lobpreisende Gebetsweihe von Brot und Wein zum heiligen Gebrauche nicht hinauszugehen" (Meyer-Weiß zu Mt 26, 26). Den zwischen diesen Anfängen und jenem Abschluß liegenden Prozeß des fortschreitenden Eindringens griechischer Gedanken in die Abendmahlsfeier und in die Abendmahlsanschauungen im einzelnen zu verfolgen, ist hier unnötig. Das Allgemeine genügt hier, um zu erklären, daß das Problem, um das man im 16. Jahrhundert stritt, in der alten Kirche lange Zeit gar nicht so deutlich empfunden werden konnte. Die Mysterienluft der ausgehenden Antike ließ diese Fragen gar nicht scharf erkennbar werden. Ohne „symbolische" Verhüllung wäre die himmlische Gabe kein *μυστήριον*, ohne geheimnisvollen Inhalt das Element kein heiliges „Symbol" gewesen. Eine „symbolische" und eine in gewissem Sinne „realistische" Auffassung der Abendmahlsgabe schlossen sich deshalb nicht aus. Mit der Anwendung des Terminus „symbolische Abendmahlsauffassung" muß man deshalb vorsichtig sein. „Wir verstehen heute unter Symbol eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet, damals verstand man — in weiten Kreisen wenigstens — unter Symbol eine Sache, die in irgendwelchem Sinne das wirklich ist, was sie bedeutet" (Harnack I^2, 397). Daß Brot und Wein im Abendmahl „in irgendwelchem Sinne" Leib und Blut Christi waren, stand schon im 2. Jahrhundert fest. Aber diese durchaus in der Sphäre geheimnisvollen Halbdunkels liegende Prädizierung der eucharistischen Speise konnte „der einzelne je nach der Höhe seiner religiösen Erkenntnis verschieden deuten (vgl. oben das Citat aus Anrich S. 34). Ein Dogma gab es hier nicht. — Hieraus erklärt sich, daß die Geschichte der Abendmahlslehre viel weniger eine regelmäßig fortschreitende Entwicklung zeigt, als es bei den „Dogmen" der alten Kirche, der Trinitätslehre und der Christologie, der Fall ist. Dennoch hat auch das Abendmahl seine Geschichte gehabt; aber diese Geschichte ist, wie oben schon gesagt ist, eine Leidensgeschichte.

3. Den ersten verhängnisvollen Schritt auf der Bahn dieser Leidensgeschichte muß man m. E. in der Anwendung des Opferbegriffs auf das Abendmahl sehen. Man ist auf evangelischem Gebiet trotz alles Abscheus gegen das römische Meßopfer vielfach nicht geneigt, so scharf zu urteilen. Das Verständnis dafür, daß man im 16. Jahrh. ein sacrificium laudis in der Messe anzuerkennen bereit war, und die erfreuliche Verschiedenheit der vorkatholischen Opferidee von der römischen hat die Bedeutung der Thatsache, daß die Anwendung des Opferbegriffs auf das Abendmahl bekanntlich nicht biblisch ist, ungebührlich in den Hintergrund geschoben. Die Begründung des Opfercharakters des Abendmahls ist freilich zunächst im Rahmen neutestamentlicher Gedanken geblieben. Galt das Gebet als ein Opfer der Lippen (Apk 5, 8; 8, 3 f.; Hbr 13, 15; vgl. Ho 14, 3: *καρπὸς χειλέων*; Ps 50, 23 u. 116, 17: *θυσία αἰνέσεως*), so liegt die Anwendung des Opferbegriffs auf das *εὐχαριστεῖν* der ganzen Gemeinde beim Abendmahl (vgl. Didache 9 u. 10) zweifellos in der Linie jener neutestamentlichen Gedanken. Schätzte man *εὐποιία καὶ κοινωνία* als Opfer, die Gott gefallen (Hbr 13, 6; Phi 4, 8; Ja 1, 27), so ist es nicht unbiblisch, ebenso zu urteilen von den Gaben der Liebe, die für das gemeinsame Abendmahl und, soweit sie dort nicht verbraucht wurden, für die Bedürftigen bestimmt waren (vgl. 1 Ko 11, 21; Polyc. ad. Phil. 4, 3 ed. Zahn S. 116). Und nur aus diesen Gründen, ja vornehmlich um des erstern willen ist die „Eucharistie" schon

im sog. 1. Clemensbriefe (vgl. Höfling S. 8 ff.), bei Ignatius (Höfling S. 32 ff.) und in der *διδαχή* (c. 14) als Opfer angesehen oder — so Didache 14 — direkt bezeichnet worden. Allein die Eucharistie war mehr als ein Opfer der Lippen neben andern — das wäre nicht unbiblisch gewesen —; schon die Didache (14, 3) sieht mit der später solenn gewordenen Maleachistelle (1, 11) in der Eucharistie die *θυσία καθαρά* der neutestamentlichen Gemeinde. Das ist spiritualistisch-alttestamentlich, nicht neutestamentlich. Freilich war's ungefährlich, solange die Abendmahlsfeier, wie es noch bei Ignatius (vgl. Smyrn. 8, 2 p. 90: *ἀγάπην ποιεῖν*) und in der *διδαχή* (vgl. 10, 1) der Fall ist, ein wirkliches Mahl blieb oder mit einem solchen verbunden wurde, und solange das *εὐχαριστεῖν* wirklich ein Thun der Gemeinde, bezw. beliebiger dazu begabter Gemeindeglieder oder zugereister Propheten war (so in der Didache; vgl. A. Harnack zu 10, 7). Allein schon 1. Clem. 44, 4 erscheint das Sprechen der eucharistischen Gebete über den Oblationen — dies ist mit dem *προσφέρειν δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς* gemeint (Höfling S. 25 f.) — als eine Amtsaufgabe der Gemeindebeamten, und so unschuldig es an sich ist, daß Clemens eben in diesem Zusammenhange aus paränetischen Gründen die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* mit den Priestern und Leviten, das *εὐχαριστεῖν* mit den alttestamentlichen *θυσίαι* in Parallele setzt, — bezeichnend ists doch: man sieht, die *εὐχαριστία* (d. i. das *εὐχαριστεῖν*) ist als Amtsfunktion einem „kultischen“ Opfer schon näher gerückt. Um die Bedeutung dieser Thatsache zu ermessen, muß man sich gegenwärtig halten, wie eigenartig gegenüber allem, was nach heidnischer Tradition als „Kultus“ galt, gegenüber allem priesterlich-theurgischen Thun, ursprünglich die christlichen Gemeindeversammlungen waren — die Erbauungsversammlungen (1 Ko 14, 23. 26) sowohl wie die Agapen (1 Ko 11, 20; vgl. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 569 f.). Der Unterschied verringerte sich, seit das *εὐχαριστεῖν* bestimmten Gemeindebeamten zufiel (vgl. Ignatius ad Smyrn. 8, 2: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς ἐπισκόπου . . . ἀγάπην ποιεῖν).* Er verringerte sich noch mehr, seit das Abendmahl von den — danach allmählich absterbenden — Agapen losgelöst und mit der Erbauungsversammlung verbunden wurde. Es geschah das verschieden früh in den verschiedenen Gegenden der Kirche. Während in Bithynien die Scheidung schon infolge der Repressalien des Plinius gegen die Hetärien (ep. Plinii ad Traj. ed. Keil p. 308) eingetreten ist, dauerten in Alexandria die alten Zustände auch in dieser Hinsicht bis in die Zeit des Clemens v. Alex. hinein (vgl. Harnack I², 396 Anm. 1; Ch. Bigg, the christian Platonists of Alexandria 1886 S. 103). In der Mehrzahl der Gemeinden war die Trennung um 150 (Justin Apol. I, 65—67) vollzogen. Von dem Gemeinde-Mahle losgelöst, mußte die Handlung, bei welcher der *ἐπίσκοπος (προεστώς* bei Justin) die eucharistischen Gebete sprach, „das Opfer darbrachte“, seine *διάκονοι* die eucharistische Speise verteilten (Justin Ap. I, 65 p. 180), dem, was Heiden unter einer kultischen Handlung verstanden, immer ähnlicher werden. Umsomehr, da nun die Naturalgaben aus der Gemeinde den Charakter freiwilliger, für das gemeinsame Mahl oder für Zwecke der Armenpflege bestimmter Beiträge verlieren mußten: Almosenopfer und Oblationen, d. h. die Gaben für die Eucharistie, begannen auseinanderzufallen, obwohl noch beide im Gottesdienst erfolgten (Justin Ap. I, 67 p. 186; vgl. Uhlhorn, Gesch. der christl. Liebesthätigkeit I, 399 Anm. 3): nur die Oblationen erhielten die eucharistische Weihe. Es lag deshalb nahe, den „Opferakt“ in Bezug auf die Oblationen mehr als in dem Darbringen seitens der Gemeindemitglieder in der Weihe zu finden, die sie seitens des *προεστώς* erfuhren; — das sinnliche Objekt für ein priesterliches Opfer war dann da. Am Anfang der hierdurch angedeuteten Entwicklung steht die Auffassung der Eucharistie, die uns bei Justin entgegentritt. Zwar ist noch bei ihm „das Abendmahlsopfer dem Wesen und der Hauptsache nach, abgesehen nämlich von dem damit in Verbindung stehenden Almosenopfer, nichts als ein Gebetsopfer (Höfling S. 67) — *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι* (dial. 117 p. 418) —, und das Priestertum aller Christen betont er noch stark (dial. 116 p. 416). Doch wenn er dial. 41 p. 138 und 70 p. 254 das *τοῦτο ποιεῖτε κτλ* 1 Ko 11, 24 versteht, als besage es: *τοῦτον τὸν ἄρτον* und *τοῦτο τὸ ποτήριον ποιεῖτε εὐχαριστοῦντες εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους* oder *τοῦ σεσωματοποιεῖσθαι τοῦ Χριστοῦ*, so sind hier, gleichviel ob man das *ποιεῖν* dem spätern katholischen Verständnis des *τοῦτο ποιεῖτε* (z. B. Trident. sessio 12 can. 1) entprechend geradezu mit „darbringen“ oder „opfern“ übersetzt (so u. a. Steitz IX, 433; Engelhardt 323, Otto z. d. St. und mit Belegstellen Nitzsch, Dogmengesch. I. 391), oder erst in dem Ganzen *(εὐχαριστοῦντες ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν)* den Opferbegriff ausgedrückt findet (Höfling S. 63), doch jeden-

falls die Elemente als das Objekt des in dem *εὐχαριστεῖν* sich vollziehenden Opfers bezeichnet. Selbst wenn sich Justin dies so zurechtgelegt hätte, wie Höfling S. 63f. annimmt — in der That besteht dem Justin das Opfer nicht in der Darbringung des Brotes an sich, sondern in dem Gebete, das darüber gesprochen wird (Steitz IX, 431) —, selbst dann bleiben doch die von ihm gebrauchten Formeln höchst beachtenswert. Bedenkt man nämlich, daß das *εὐχαριστεῖν* dem *προεστώς* oblag, daß er also es war, der *τὸν ἄρτον ἐποίησεν εὐχαριστῶν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους τοῦ Χριστοῦ*, so muß man m. E. zugeben, daß von dieser Formel bis zu den Worten Cyprians: sacerdos id, quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri (ep. 63, 14 CSEL III, 713; vgl. sanguinem offerri 73, 9 p. 708) der Weg gar nicht weit ist. Galt doch Brot und Wein als Leib und Blut Christi! Und ist doch der klare Inhalt des Cyprianischen Gedankens kaum mehr als offerendo passionis Christi mentionem facere (ep. 63, 17 p. 714f.; vgl. unten Nr. 7)! Die wissenschaftliche Tradition bei uns Evangelischen macht freilich den Unterschied der Justinischen und der Cyprianischen Opfervorstellung sehr groß: Cyprian erst ist der Missethäter, der den hohen urchristlichen Opferbegriff umgebogen hat! Allein ich fürchte, daß solche scharfe Unterscheidung dem Geiste jener Zeit nicht gerecht wird. Dramatische Darstellungen heiliger Kult-Sage kannten viele Mysterien (vgl. Anrich S. 31); sie waren Erinnerung an das Geschehene, Nachahmung und Wiederholung zugleich und keines mit Ausschluß des andern. Erwägt man dies und bedenkt daneben 1) daß die Vorstellung der unblutigen Wiederholung des Opfers Christi bis über die Zeit Gregors d. G. hinaus nach einer symbolisch-imitierenden Erinnerungsfeier des Opfers von Golgatha hingeschillert hat, 2) daß die griechische Kirche den kultischen Vollzug des Meßopfers in der That einer dramatischen Darstellung des Opfers Christi genähert hat: so scheint mir unleugbar, daß die Justinische Formel *τὸν ἄρτον ποιεῖν . . . εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους* schon der Entwicklungslinie angehört, die zum römischen Meßopfer hinführt. Die Cyprianischen Worte haben innerhalb dieser Entwicklung m. E. die Bedeutung nicht, die man ihnen zuschreibt. Ich glaube auch nicht, daß sie seine Erfindung sind (vgl. über Tertullian unten Nr. 7). Daß bei Irenäus IV, 18, 5 (Harvey II, 205) das *προσφέρειν τὰ εἰρημένα* grammatisch nur an das *σῶμα* und *αἷμα κυρίου* der vorangehenden Zeile anzuknüpfen ist, will ich nicht betonen, weil des Irenäus Opferbegriff im wesentlichen lediglich der Justinische ist, immerhin aber zeigt die Stelle, daß das *προσφέρειν ἄρτον εὐχαριστίας* und das *προσφέρειν σῶμα κυρίου* nicht so gar weit voneinanderliegen. Wichtiger scheint mir, daß ein Origenes dem Gedanken, daß die christlichen Priester und Leviten nicht opfern, sed verbum dei per spiritus sancti gratiam ministrant, den bildlichen Ausdruck geben konnte: vides altaria non cruore pecudum respergi, sed pretioso sanguine Christi consecrari (in Jes. Nav. 2, 1; ed. Lommatzsch 11, 21f.; vgl. Höfling S. 163ff.). Gewiß, dem Origenes lag nichts ferner als der Gedanke einer Wiederholung des Opfers Christi; — aber hätte er den bildlichen Ausdruck gebraucht, den er verwendet, wenn Sätze wie die Cyprians im Orient damals unverständlich gewesen wären? Es scheint mir eine relativ gleichgiltige Zufälligkeit zu sein, daß im Orient das *προσφέρειν σῶμα* vor Euseb (demonstr. ev. 1, 10; MSG 22, 89 B) nur in der wenig ältern sog. apostolischen Kirchenordnung (c. 25 TU II, 1. S. 236) nachweisbar ist. Viel wichtiger als der Fortschritt von dem *προσφέρειν ἄρτον εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους τοῦ Χριστοῦ* bei Justin zu dem imitari Christum bei Cyprian, ist m. E. die Thatsache, daß in der Zeit zwischen Justin und Cyprian aus dem sacrificium laudis der Eucharistie ein priesterliches sacrificium propitiatorium geworden ist. Diese Wandlung ist am NT gemessen ungeheuerlich, in der griechisch-römischen Welt jener Zeit kann sie kaum überraschen: der Opferbegriff zog nach, was zu ihm gehörte. Überdies fehlten auch hier die Vermittlungen nicht. Für diejenigen, welche Oblationen brachten, ward gebetet; um die Gemeinschaft der Gemeinde mit Entschlafenen zu bethätigen, offerierte man auch für sie: aus beidem erklären sich die deutlicher als die oblationes pro vivis ihren propitiatorischen Charakter verratenden oblationes pro defunctis, die Tertullian schon als durch alte Sitte geheiligten Brauch kennt (de cor. 3 p. 227; vgl. de exh. cast. 11 p. 424). Tertullian betrachtete als den Darbringer dieses sacrificium noch den Offerierenden: dieser empfahl Gott seine Toten per sacerdotem (de exhort. l. c.). Allein eine „priesterliche“ Vermittlung ist doch schon hier angenommen; der Schritt bis zum priesterlichen Opfer, wie es die Kirche der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts kennt, ist klein. Zu dem Opferbegriff, der über seinen unschuldigen Gebrauch hinausgewachsen war, gehörte ein ernstgemeinter Priesterbegriff,

und zu dem Priesterbegriff, der über seinen unschuldigen Gebrauch hinausgewachsen war, gehörte ein ernstgemeinter Opferbegriff. Das eine ist im Zusammenhang mit dem andern in die Höhe gewuchert. Was aber war über alledem aus der Agape des ersten Jahrhunderts geworden!

4. Diese Entwicklung des Opferbegriffs im Abendmahl mußte vorangestellt werden, weil sie auch für die schließliche Gestaltung der Vorstellungen über die sakramentale Gabe in der alten Kirche der entscheidende Faktor gewesen ist. Verfolgen wir dies, so ist es zweckmäßig, die orientalische und die occidentalische Entwicklung getrennt zu behandeln und zunächst bei dem Orient stehen zu bleiben. Eine Besprechung der Anschauungen aller einzelnen Väter, wie sie Steitz in seinen lehrreichen, in ihrer Gesamtheit ein umfangreiches Buch darstellenden Aufsätzen gegeben hat, kann dabei hier nicht versucht werden. Sie ist auch unnötig. Denn die Entwicklung hat sich — was Steitz nicht genug beachtet hat — nicht so vollzogen, daß die Väter, einer des andern Arbeit aufnehmend, die „Lehre“ vom Abendmahl ausgebildet hätten. Daß es hier um eine „Lehre“ sich handele, in Bezug auf die, was orthodox sei, in ähnlicher Weise festzustellen sei, wie bei der Logoslehre und der Christologie, das ist jahrhundertelang keinem der Väter beigekommen. Ein jeder deutete das Mysterium „je nach der Höhe seiner religiösen Erkenntnis“, ohne daß über die verschiedenartigen Deutungen gestritten wäre. Der auch ohne ausdrücklichen Kampf sich vollziehende Ausgleich der verschiedenen theologischen Anschauungen hat freilich auch in der Geschichte der Abendmahlslehre eine Rolle gespielt — eine größere m. E., als Harnack annimmt —; aber dieser Ausgleich war so gut wie nie durch eine Diskussion der Abendmahlsfrage bedingt, sondern vollzog sich unter dem Einfluß des Kultus und der Volksanschauungen oder im Gefolge anderer dogmatischer Verhandlungen.

Es wird daher genügen, wenn wir hier nur auf diejenigen Anschauungen genauer eingehen, welche als die bei jenem Ausgleich in Betracht kommenden Grundformen anzusehen sind. Zunächst handelt es sich dabei um Irenäus. Confitemur juxta verbi Irenaei: constare eucharistiam duabus rebus, terrena et coelesti, so beginnt die Eintrachtsformel der Wittenberger Konkordie von 1536; man meinte den alten Kirchenvater auf seiner Seite zu haben, wenn man lehre: cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem (Corp. Ref. 3, 75 = Form. conc. 729, 24 Rechenberg). Luther hatte schon 1527, ein Jahr nach dem Erscheinen der Erasmischen editio princeps, den Irenäus siegesgewiß als testis veritatis für sich in Anspruch genommen (EA. 30, 116 ff.), und bis in die neueste Zeit hinein ist des Irenäus Abendmahlslehre von entschiedenen Vertretern der Lutherischen Abendmahlslehre im gleichen Sinne verstanden worden (vgl. H. J. Thiersch, die Lehre des J. von der Eucharistie ZlThK 1841 S. 40—76; Kahnis S. 186; Thomasius-Bonwetsch I, 423 f. u. 453 f.). Auch Rückert (S. 495—516) hat ähnlich geurteilt. In der That, liest man, was er IV, 18, 5 (Massuet; Harvey II, 204 ff.) den Häretikern entgegenhält: *Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος τρεφομένην; . . . ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ᾽ εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα* — und was er V, 2, 3 H. II, 323 von Brot und Wein sagt: *προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ* (vgl. H. II, 320), so wird man, wenn man an lutherische Vorstellungen gewöhnt ist, mit Luther in Bezug auf *πρᾶγμα οὐράνιον* sagen: „Das muß freilich Christus Leib sein, der im Himmel ist. Was kann sonst für ein himmlisch Ding sein im Sakrament neben dem irdischen, das durch Gottes Wort oder Namen da sei?“ (a. a. O. 117). Allein die Gewöhnung an moderne Begriffe muß man abthun, wenn es sich um Interpretation der Alten handelt. Ebrard, der (S. 264) unter dem *πρᾶγμα ἐπουράνιον* das „Wort“ (*λόγος θεοῦ*, V, 2, 3) versteht, durch welches das Brot zum Dankopfer geheiligt werde, Baur (Jahrb. 1857 S. 562), der den persönlichen *λόγος* zum Brote und Weine hinzukommen läßt, und Steitz, der (IX, 450 ff.) das *πρᾶγμα ἐπουράνιον* in der *ἔκκλησις θεοῦ* bezw. dem sie realisierenden „vom Himmel stammenden Weihesegen“ findet, sind freilich m. E. auch nicht im Rechte, wenn auch dem Richtigen näher als Luther und seine Nachfolger. Entscheidend gegen die letztern ist, was Baur (a. a. O. S. 562) bemerkt: „Man übersehe hier vor allem nicht, daß J. die Eucharistie *σῶμα Χριστοῦ* nennt; *σῶμα Χριστοῦ* und *εὐχαριστία* sind somit identische

Begriffe. Die Eucharistie wird nicht dadurch, daß der Leib Christi zum Brote hinzukommt, als das eine der beiden *πράγματα,* sondern das *σῶμα Χριστοῦ* ist das Ganze, innerhalb dessen beides ist, sowohl das *ἐπίγειον πρᾶγμα*, als auch das andre, das *οὐράνιον*". Entscheidend gegen Baurs positive Deutung ist die Parallele von *ἔκκλησις θεοῦ* und *λόγος θεοῦ*; beides bezeichnet zweifellos — darin sind auch alle andern einig — das weihende Wort. Aber Ebrard und Steitz irren, wenn sie nun bei dem Korrespondieren der Begriffe *πρᾶγμα ἐπίγειον* und *ἄρτος* einerseits, *πρᾶγμα ἐπουράνιον* und *ἔκκλησις θεοῦ* andrerseits stehenbleibend, in dem Weihewort selbst das *πρᾶγμα ἐπουράνιον* sehen. Steitz macht einen Schritt zum Richtigen hin, wenn er, weil die *ἔκκλησις* eine menschliche Handlung sei, an „die der Ekklese entsprechende göttliche Wirkung" denkt; aber er verfolgt die richtige Bahn nicht genug, wenn er diese göttliche Wirkung als göttlichen Weihesegen faßt. Nicht an die göttliche Wirkung, sondern an das von Gott, bezw. durch das über den Elementen gesprochene Wort Gottes, Gewirkte ist zu denken. Was dieses ist, sagt Irenäus hier nicht. Ein *πρᾶγμα ἐπουράνιον*, etwas Pneumatisches, wie der ganze Zusammenhang zeigt. Daß Irenäus auch dem *σῶμα πνευματικόν* des verklärten Herrn (1 Ko 15, 44) trotz 1 Ko 15, 50 „Fleisch und Blut" zugeschrieben haben könne, hätte Steitz (449) freilich nicht bezweifeln sollen: *οὐ κληρονομεῖ ἡ σάρξ, ἀλλὰ κληρονομεῖται . . . ὑπὸ τοῦ πνεύματος* und ubi spiritus patris, ibi homo vivens, sanguis rationalis ad ultionem a deo custoditus (vgl. Apk 6, 9), caro a spiritu possessa oblita quidem sui, conformis facta verbo dei (V, 9, 4 u. 3 p. 343; vgl. auch die von Steitz irrig verwendete Stelle V, 2, 2 p. 318 selbst). Allein, daß er unter dem *πρᾶγμα ἐπουράνιον* nicht Leib und Blut Christi verstanden hat, beweist nicht minder entscheidend als das oben angeführte Argument Baurs der Umstand, daß Ir. V, 2, 2 p. 319 zur Erklärung dafür, daß Christus in feierlicher Weise das Brot seinen Leib, den Wein sein Blut genannt habe *(ὡμολόγησεν, διεβεβαιώσατο)*, Gründe anführt, die demjenigen sehr künstlich erscheinen müssen, der annimmt, Irenäus habe gemeint corpus et sanguinem Christi vere et substantialiter adesse. Denn der Hinweis eben darauf fehlt unter den Gründen. Will man eine Antwort haben wie auf die Frage quid est terrenum? so auch auf die Frage quid autem coeleste? so ist auf Grund der Parallele zwischen dem *εὐχαριστίαν γίνεσθαι* der Elemente und dem *ἄφθαρτον γίνεσθαι* unseres Leibes mit der eben schon verwendeten Stelle V, 9, 3 zu antworten: spiritus — das *πνεῦμα θεοῦ*, das auf die Elemente herabgerufen wird. Diese Anschauung ist später im Orient die vulgäre. Doch braucht man eine Antwort nicht. Es genügt, zu konstatieren, daß durch die Ekklese oder Epiklese (I, 13, 2) „etwas Himmlisches" hinzukommt zu den Elementen, und daß sie dadurch etwas „werden", das sie vordem nicht waren — eine Speise, die dem Leibe, der sie genießt, eine Bürgschaft dafür ist, daß die *σάρξ, δεκτικὴ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως . . . ἥτις ἐστὶ ζωῆς παρεκτική* (V, 3, 2 u. 3 p. 326 f.), des ewigen Lebens teilhaftig werden soll (V, 2, 3). — Wäre dies das Ganze der Anschauung des Irenäus, so wäre es nicht schwer, in ihr eine durch den urchristlichen Gedanken der *ἀνάστασις σαρκός* modifizierte griechische Auffassung des eucharistischen Mysteriums zu finden. Aber es ist nicht das Ganze: die eucharistische Speise ist „Leib und Blut Christi." Weshalb? Christus hat das Brot seinen Leib, den Wein sein Blut genannt 1) weil wir seine Glieder sind und 2) weil wir durch seine Naturgaben genährt werden —, weil also das Brot, das er giebt, seiner Glieder Leib mehrt, der Wein dem Blute seiner Glieder sich mischt (V, 2 2 p. 319 f.). Je zweifelloser diese ungenügende Erklärung beweist, daß die Prädizierung des *ἄρτος εὐχαριστηθείς* als Leib Christi heterogen ist gegenüber der auf griechische Denkweise zurückzuführenden Vorstellung einer durch die Weihe eintretenden Verwandlung der rein irdischen Elemente in etwas nicht mehr rein Irdisches, desto deutlicher ist, wie über die Abendmahlslehre des Irenäus geschichtlich zu urteilen ist: Irenäus hat den gemeinchristlichen, speziell johanneisch-kleinasiatischen, Gedanken, daß die Eucharistie [in irgendwelchem Sinne] Leib und Blut Christi ist und uns eine Speise zum ewigen Leben sein soll, als ein mit der griechischen Bildung seiner Zeit vertrauter Theologe durch die Theorie der „Weihe" der Elemente sich näher gebracht — wie schon Justin vor ihm; das Charakteristische seiner Anschauung aber ist, daß er den gemeinchristlichen Gedanken nicht auf Kosten der Theorie verkürzt, ihn vielmehr mit sehr sinnlich klingenden Worten *(ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρέφεσθαι* V, 2, 3 p. 321) zur Geltung gebracht hat, ohne zu bemerken, daß seine mangelhafte Erklärung für die gemeinchristliche Prädizierung der Elemente das Auseinanderbrechen der beiden von ihm kombinierten Gedanken nicht verhindert.

Diese Eigentümlichkeit der irenäischen Anschauung wird in noch helleres Licht rücken wenn wir die alexandrinische ihr zur Seite stellen. Von Clemens dürfen wir dabei absehen. Seine Gedanken bewegen sich in der gleichen Richtung wie die seines Schülers Origenes und sind auch bezüglich der uns hier beschäftigenden Frage nur in der entwickelteren Gestalt, die ihr Origenes gegeben hat, für die Folgezeit wichtig geworden. Auslegungsdifferenzen über einzelne Stellen brauchen uns hier nicht aufzuhalten, — sie haben nur peripherische Bedeutung; über des Origenes eigentliche Meinung ist unter protestantischen Forschern kein Streit. Die gemeinchristlichen Gedanken, die wir bei Irenäus fanden, reproduziert auch Origenes: populus christianus, populus fidelis, audit haec et amplectitur et sequitur eum, qui dicit »nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis etc.« . . . et utique, qui haec dicebat, vulneratus est pro hominibus . . . pro peccatis nostris, sicut Esaias dicit (in Num. hom. 16,9 ed. Lommatzsch X, 199); ostendit [Jesus] quando eos (i. e. discipulos suos) hoc pane nutrit, proprium esse corpus (in Mt. ser. 86 Lomm. IV, 419); nostis, qui divinis mysteriis interesse consuetis, quomodo, cum suscipitis corpus dei etc. oben in Nr. 2 (in Exod. hom. 13,3 Lomm. IX, 156); communicare non times corpus Christi, accedens ad eucharistiam, quasi mundus et purus . . .? non recordaris illud quod scriptum est: 1 Ko 11,30. quare multi infirmi? quoniam non . . . intelligunt, . . . quid est accedere ad tanta et tam eximia sacramenta (in Ps. 37 hom. II, 6 Lomm. XII, 268). Und auch hier finden wir, deutlicher begreiflicherweise als bei Irenäus, diese gemeinchristlichen Gedanken hineingestellt in das Licht der Theorie mysteriöser Weihen: bibere . . . dicimur sanguinem Christi . . . sacramentorum (= *μυστηρίων*) ritu (in Exod. hom. 16,9 Lomm. X, 199); *τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς . . . προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν, ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους* (c. Celsum 8,33 Lomm. XX, 155); cum acceperis panem mysticum in loco mundo manduces eum: hoc est ne in anima contaminata . . . dominici corporis sacramenta (= *μυστήρια*) percipias, quicunque enim etc. 1 Ko 11, 27 . . . . in loco sancto capiamus sancta mysteria per gratiam spiritus sancti, ex quo sanctificetur omne, quod sanctum est (in Lev. hom. 13, 5 u. 6 Lomm. IX, 409 u. 411). Allein es sind hier, anders als bei Irenäus, von den gemeinkirchlichen Vorstellungen nur die Worte übrig geblieben. Denn dem Spiritualismus des Origenes war sowohl der Begriff des „Leibes und Blutes" des erhöhten Herrn, als der Gedanke des Essens zur Unsterblichkeit, als endlich der der *ἀνάστασις σαρκός* undenkbar: *εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος [ὁ Χριστός], ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος* (in Jer. 15, 6 Lomm. XV, 288), homo esse cessavit (in Luc. hom. 29 Lomm. V, 197), die Materialität gehört nur dieser vergänglichen Welt an und vergeht mit ihr; „Essen" und „Trinken" haben mit dem geistigen Leben nichts zu thun, alle Speise *κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικόν* (soweit sie materiell ist), auch die eucharistische, geht ab auf dem Verdauungswege (in Mt. XI, 14 Lomm. III, 107); und in der *ἀνάστασις* wird auch für uns die Materialität fortgehends mehr abgestreift, bis auch an uns sich erfüllt: qui potuerit sequi Christum..., jam non erit homo (in Luc. hom. 9, 11 Lomm. IX, 364). Ja Origenes hat auch hier sich die Verschiedenheit seiner und der vulgären Anschauung nicht verhehlt: quod dicit [evangelium] »accipiens Jesus panem« et similiter »accipiens calicem«, qui parvulus quidem est in Christo et in Christo adhuc carnalis, intelligat communiter; prudentior autem etc. (in Mt. ser. 86 Lomm. IV, 418f.); *κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου, ... τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ* (d. h. nicht durch sich selbst) *ἁγιάζει τὸν χρώμενον* (in Mt. tom. XI, 14 Lomm. III, 105 u. 106). Und was ihm der eigentliche Sinn des Essens des Leibes Christi und ähnlicher liturgischer Worte ist, hat er deutlich genug gesagt: das *σῶμα* in der Eucharistie ist ein *τυπικὸν καὶ συμβολικὸν σῶμα*, ein Hinweis nur auf die *ἀληθινὴ βρῶσις*, den Logos, das lebendige Brot (in Mt. a. a. O. 107); panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum . . ., non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum in cujus mysterio fuerat panis iste frangendus, nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus. nam corpus Dei Verbi aut sanguis quid aliud esse potest nisi verbum, quod nutrit, et verbum

quod laetificat cor (in Mt. ser. 85 Lomm. IV, 416 f.). Wir trinken sein Blut, cum sermones ejus recipimus, in quibus vita consistit, gleichwie, wenn wir die Worte seiner Apostel lesen, die auch ihr Blut vergossen haben, et vitam ex iis consequimur, vulneratorum [scil. apostolorum] sanguinem bibimus (in Nu. hom. 16, 6 Lomm. X, 199 f.). Nicht auf die Eucharistie also ist das Essen des Leibes Christi, das Trinken seines Blutes beschränkt; die Eucharistie hat vor jedem Hören des göttlichen Wortes nur das voraus, daß hier zum Wort das Symbol hinzukommt. — Und nicht nur die gemeinchristlichen Vorstellungen verflüchtigen sich in diesem Spiritualismus; auch von dem mehr griechischen als christlichen Gedanken, daß die Elemente durch die Weihe eine δύναμις ὠφελετική (in Jo. 32, 16 Lomm. II, 458) erhalten, bleibt strenggenommen nichts übrig. — Essen und Trinken thuts hier gar nicht, sondern allein das Hören des Wortes.

Dieser Spiritualismus, dem, wenn er der gemeinkirchlichen Prädizierung der eucharistischen Speise entsprechend vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi redet, jeder Gedanke an den eigentlichen Leib und das eigentliche Blut Christi — fern liegt (Steitz X, 99), und der Realismus des Irenäus, der kraft der Epiklese ein πρᾶγμα ἐπουράνιον in den Elementen als real vorhanden und durch sie wirksam denkt und daher die gemeinkirchliche Prädizierung der geweihten Elemente als Leib und Blut Christi mit Emphase sich aneignet, ohne sie ganz ernst nehmen zu können — denn die Realpräsenz des verklärten Leibes Christi im Abendmahl hat auch Irenäus nicht angenommen, und daß Christi Leib und Blut und die Elemente beide als ein finitum capax infiniti gewürdigt werden, macht ihre naive Gleichsetzung wohl begreiflich, aber rechtfertigt sie doch nicht — das sind zweifellos die beiden für die Geschichte des Abendmahls in der griechischen Kirche wichtigsten Anschauungen vom Abendmahl. Steitz nennt die Anschauung des Origenes und der an ihn sich anschließenden Theologen eine entschieden symbolische; in Irenäus müßte er, wenn er dessen Äußerungen ebenso verstanden hätte, wie ich sie verstehen zu müssen glaubte, einen Vertreter der „dynamischen" Auffassung sehen, die nach ihm, obwohl schon von den Valentinianern der Excerpta ex Theod. (oben in Nr. 2) vertreten, in der Kirche erst seit der Mitte des vierten Jahrhunderts an die Stelle der „symbolischen" trat, ohne diese ganz zu verdrängen. So zweifellos diese Steitzschen Termini brauchbarer sind als die Termini der konfessionellen Kämpfe des 16. Jahrhunderts, ganz zutreffend sind sie doch nicht. Schon der Umstand, daß die dynamische Auffassung bereits bei den Origenes doch so vielfach verwandten Valentinianern sich findet, hätte Steitz irremachen können und hat es in der That fast gethan (vgl. Steitz IX, 481 Anm.). Die „dynamische" Auffassung ist die spezifisch griechische; aus den religiösen Anschauungen der griechischen Kultur der Kaiserzeit geboren, ist sie, bis die grobe Wandlungslehre sie ablöste, in der griechischen Theologie seit Justin die herrschende gewesen. Auch Origenes hat klar nur für den Gnostiker die auch bei ihm nicht fehlenden Formeln dieser dynamischen Auffassung beseitigt; für die simplices ist nach ihm zweifellos das Symbol mehr, als uns der Begriff bedeutet. Der tiefstliegende Differenzpunkt zwischen Origenes und Irenäus ist vielmehr der, daß bei dem Spiritualisten alles „geistig" ist — eine Seelenspeise nur ist die Eucharistie —, während bei Irenäus, obwohl er gewiß eine geistige Einwirkung der Eucharistie nicht ausgeschlossen wissen wollte, auch wenn er von „Seelenspeise" nicht redet, der Ton darauf liegt, daß die σάρξ, δεκτικὴ τοῦ πνεύματος, durch ihr Essen und Trinken Unsterblichkeitskräfte in sich aufnimmt. Neue Termini möchte ich nicht bilden; unter den gegenüber Origenes und Irenäus längst angewendeten Terminis des Spiritualismus und Realismus läßt sich das Richtige denken. Nur muß man, sobald von dem Begriff des Realismus die Rede ist, den Gedanken an die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi fernhalten. Denn so real dem Irenäus das Geistige ist, das zu den Elementen hinzukommt, — von Realpräsenz ist bei ihm doch nicht zu reden.

Daß man bis auf Cyrill von Jerusalem mit diesen beiden Begriffen, dem der spiritualistisch-dynamischen und dem der realistisch-dynamischen Auffassung auskomme, würde keiner der bisherigen evangelischen Bearbeiter der Geschichte des Abendmahls bestreiten. Die erstere Anschauung ist bei den Theologen dieser Zeit die herrschende gewesen. So spiritualistisch wie Origenes hat zwar keiner der großen Kirchenväter, die dem Origenes folgten, gedacht: keiner von ihnen hat die Verschiedenheit der spiritualistischen Anschauung und der kirchlichen Prädizierung der geweihten Elemente so ungeniert hervortreten lassen wie Origenes, und auch die entschiedensten Spiritualisten unter ihnen müssen, da sie die ἀνάστασις σαρκός annehmen, dem gläubigen Genießen

der Eucharistie nach Jo 6, 54 eine vermittelte Bedeutung auch für die *σάρξ* gegeben haben. Doch aber sind Eusebius v. Cäsarea (Steitz X, 97 ff.), Basilius d. G. (ib. 127 ff.), Gregor v. Nazianz (ib. 133 ff.) und Makarius, der Ältere (ib. 142 ff.), in ihren Anschauungen vom Abendmahl „Origenisten“ zu nennen. Athanasius, den Steitz (X, 109 ff.) mit Unrecht (vgl. Thomasius-Bonwetsch I, 431) ganz in ihre Reihe stellt, steht zwar in seinen Anschauungen vom Abendmahl unter starker Einwirkung origenistischer Gedanken, aber Irenäus hat größeren Einfluß auf ihn geübt. Dies im einzelnen nachzuweisen, ist für die Theologie der einzelnen Väter von Interesse, für die Geschichte der Abendmahlslehre zwecklos. Nur eines für die Geschichte der griechischen Abendmahlslehre wichtigen Terminus, den man auch bei Gregor v. Nazianz antrifft, muß hier gedacht werden, weil er, wie ich glaube, weder in der spiritualistisch-dynamischen noch in der realistisch-dynamischen Anschauung ursprünglich zu Hause ist, vielmehr auf eine dritte Auffassung uns hinweist, die neben jenen beiden nicht ohne Einfluß auf die schließliche Entwickelung gewesen ist. Es handelt sich um den auf die geweihten Elemente angewendeten Terminus *ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ*. Eusebius (demonst. ev. 1, 10 MSG. 22 p. 89 D) gebraucht den gleichwertigen Terminus „*σύμβολα*“ nur innerhalb der Opfervorstellung, und Steitz (X, 138) wird Recht haben, wenn er auch bei dem *ἀντίτυπα* Gregors v. Nazianz (or. 8, 18 ed. Ben. I, 229 D) nur Reflexionen auf das Abendmahlsopfer im Hintergrunde sieht: als Objekte der *ἄναιμος καὶ λογική* (so Euseb. dem. ev. 1, 10 p. 92 A) oder *ἀναίμακτος θυσία* (Gregor v. Naz. or. 4, 52 opp. I, 101 B) sind die Elemente *σύμβολα τοῦ τε σώματος καὶ τοῦ αἵματος Χριστοῦ* oder *ἀντίτυπα τοῦ σώματος ἢ τοῦ αἵματος,* d. h. Abbilder des wirklichen, geschichtlichen Leibes Christi. Als Objekte des Genusses hätte weder Euseb noch Gregor die Elemente *ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος Χριστοῦ* nennen können, denn der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Christi hat mit dem Abendmahlsgenusse nach ihnen nichts zu thun. Eustathius von Antiochien dagegen hat in einem durch das zweite Nicänum aufbewahrten Fragment in Prov. 9, 5 einen Hinweis auf die *ἀντίτυπα τῶν σωματικῶν τοῦ Χριστοῦ μελῶν* gesehen (MSG 18, 684; vgl. Steitz X, 402), hat also in den Elementen als Objekten des Genusses Antitypen des wirklichen Leibes Christi gefunden. Steitz (X, 402 f.) und mit ihm Harnack (II[2], 434) sehen in dieser Verwendung des Terminus bei Eustathius eine sekundäre Übertragung von dem sakrifiziellen auf das sakramentale Gebiet. Dafür spricht viel. Im Zusammenhang der Opfervorstellung war, sobald der Gedanke des *προσφέρειν τὴν μνήμην τοῦ μεγάλου θύματος* [*Χριστοῦ*] (Euseb demonst. ev. 1, 10 p. 92 D) sich in die Formel des *προσφέρειν σῶμα* gekleidet hatte (Euseb a. a. O. p. 89 B) die Reflexion auf den eigentlichen Leib Christi auch für die Origenisten unvermeidlich. Die Bezeichnung der Elemente als der *ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ* könnte daher als eine spiritualistische Reservation bei Verwendung des Opferbegriffs aufgefaßt und so sehr gut für ursprünglich alexandrinisch gehalten werden. Doch ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß Eustathius von Antiochien, der in seiner Schrift de Engastrimytho den Origenes scharf angegriffen hat und mit Eusebius in Fehde lag, einen alexandrinischen Terminus aufgenommen und weitergebildet habe; überdies ist der Terminus auf zweifellos alexandrinischem Boden erst nach Eustathius nachweisbar. Das Problem löst sich, wie ich meine, durch das mit Recht so gut wie allgemein für nicht-irenäisch gehaltene sog. II. Pfaffsche Irenäusfragment: *τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν* (Harvey, fragm. graec. 36 II, p. 502 ff.; vgl. Steitz X, 410 ff.). Hier erscheint der Terminus zwar in zweifelloser Verknüpfung mit der Opfervorstellung, aber zugleich als Bezeichnung der eucharistischen Speise — als Glied einer im Vergleich mit Irenäus und Origenes durchaus eigentümlichen Gesamtanschauung vom Abendmahl. Das Wesen dieser Abendmahlsauffassung besteht darin, daß die sakramentale Bedeutung des Abendmahls der sakrifiziellen untergeordnet ist: als Symbole des geopferten Leibes und Blutes Christi vermitteln die genossenen Elemente, was durch das Opfer Christi erworben ist, Sündenvergebung und ewiges Leben. Müßte man raten, wo diese an verständiger Exegese der hl. Schrift orientierte Anschauung zu Hause gewesen sei, so würde man an die antiochenische Schule zu denken geneigt sein. Doch es bedarf des Ratens nicht: die gleichen Grundgedanken zeigen sich in der einen Stelle über das Abendmahl, die uns von Theodor von Mopsueste erhalten ist (zu 1 Ko 11, 34 MSG 66, 889; vgl. Steitz XII, 221); Theodor nennt

die geweihten Elemente *σύμβολα τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ*. Da nun Eustathius in mehr als einer Hinsicht als ein Vorläufer, ja Angehöriger der antiochenischen Schule anzusehen ist (vgl. Loofs Dogmengesch. 3. Aufl. § 36, 1), so würde man die kurzen Worte, die uns von ihm erhalten sind, ohne jedes Bedenken als einen Beweis dafür ansehen dürfen, daß schon er jene „antiochenische" Auffassung des Abendmahls hatte, selbst wenn nicht der ganze Zusammenhang der von Eustathius erklärten Stelle (Pr. 9, 1–15) zugleich auf das Opfer hinwiese (vgl. Cyprian testim. 2 CSEL III, 34; ep. 63, 5 ib. p. 704). Auch das II. Pfaffsche Irenäusfragment wird demnach nicht aus alexandrinischen (Zahn, Forschungen z. Gesch. des neutest. Kanons II, 280 ff. 295 Anm. 1), nicht aus kleinasiatischen (Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 761), sondern aus antiochenischen Kreisen herzuleiten sein. Man müßte es, wenn man es für voreusebianisch hält, im Kreise des Lucian und Dorotheus unterbringen. Doch das kann hier nicht verfolgt werden. Mir genügt die m. E. sichere Thatsache, daß wir im II. Pfaffschen Irenäusfragment und bei Eustathius — über die Constit. apost. vgl. unten — nicht eine „Wendung der herrschenden alexandrinischen Anschauung" (Steitz X, 403), sondern die früheste Bezeugung der als selbständig neben ihr zu betrachtenden antiochenischen Auffassung zu sehen haben, die, wie sich unten zeigen wird (durch Vermittlung Pauls v. Samosata und der römischen Monarchianer?) Beziehung zum Occident gehabt haben muß. — Will man einen sachlich orientierten Namen für diese von der spiritualistisch-dynamischen und der realistisch-dynamischen scharf sich unterscheidende Anschauung haben, so möchte ich sie die symbolisch-sakrifizielle nennen. Denn wenn irgendwo in der alten Zeit der Begriff der „symbolischen" Auffassung berechtigt ist, so ist ers hier. — Der friedliche Ausgleich der drei behandelten Abendmahlsanschauungen hat das Abendmahlsdogma der späteren Zeit werden lassen, gleichwie der Kampf der alexandrinischen, kleinasiatischen und antiochenischen Traditionen das trinitarische und christologische Dogma schuf. — In diesem Ausgleich ist die antiochenische Auffassung vom Abendmahl ein sehr bedeutsamer Faktor gewesen. Sie hatte vor den beiden andern das voraus, daß sie das Abendmahl in eine klare Beziehung zu dem wirklichen Leibe und Blute Christi brachte, während die Origenisten in ihrer Abendmahlslehre nur den Logos in Christo gebrauchten, Irenäus nur die Unverweslichkeit seines Fleisches. Die [vielleicht durch Lucians Einwirkung auf die Eusebianer vermittelte] Aufnahme des Terminus *σύμβολα* oder *ἀντίτυπα* innerhalb der Opfervorstellung seitens des Eusebius, Gregor v. Nazianz und Makarius ist nur ein Spezialfall der Einwirkung, welche die antiochenische Abendmahlslehre im vierten und beginnenden fünften Jahrhundert geübt hat.

5. Einen Epochepunkt in der weiteren Geschichte der Abendmahlslehre bilden die christologischen Kämpfe des fünften Jahrhunderts. Die Anschauungen der Väter bis zu dieser Zeit sind verschieden proportionierte Mischungen der irenäischen, der alt-alexandrinischen und antiochenischen Anschauung. Eine Einzelanalyse, welche dies nachwiese, ist hier unnötig. Doch ist es eine weitverbreitete Meinung, daß drei der Väter dieser Zeit über die jenen drei Anschauungen gemeinsame Unfähigkeit, den wirklichen Leib und das wirkliche Blut Christi real gegenwärtig zu denken, hinausgegangen seien: Cyrill v. Jerusalem, Gregor v. Nyssa und Chrysostomus. Auf die Anschauungen dieser Väter müssen wir deshalb eingehen. Ich schicke voraus, daß die seit dem vierten Jahrhundert allmählich schriftlich sich fixierende liturgische Tradition, obwohl sie wortreicher geworden war, dennoch in den Grenzen der gemeinkirchlichen forma loquendi sich hielt. Von Deutungs-Elementen ist nur eines allgemein aufgenommen, die der Theorie des Irenäus entsprechende Epiklese des hl. Geistes, natürlich in einer der Plerophorie der liturgischen Rede entsprechenden Form: *καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην …, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου* (Const. apost. VIII, 12 ed. Lagarde p. 256, 13 ff.; ebenso schon die Liturgie Cyrills v. Jerusalem, vgl. unten und Swainson, the greek liturgies 1884 S. 209). Daß die sog. liturgia Basilii im achten und noch im elften Jahrhundert den Terminus *ἀντίτυπα* verwendete, darf m. E. nicht für das vierte oder fünfte Jahrhundert gegen die eben ausgesprochene Behauptung geltend gemacht werden. Denn die dort vorliegende Verwendung des Terminus für die noch ungeweihten Elemente (*προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου, σοῦ δεόμεθα … ἐλθεῖν τὸ πνεῦμα … ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα* etc. bei Swainson p. 82 u. 161; vgl. Nicaen. II Mansi XIII, 266) hat in der älteren Zeit keine Parallelen und stammt vielleicht (vgl. unten Eutychius) aus der Zeit Justinians. Das Weihegebet im Const. apost. VII, 25 (ed. Lagarde S. 208, 25 ff.) gebraucht den

auch V, 14, p. 142, 21 und VI, 30, p. 195, 3 vorkommenden Terminus *ἀντίτυπα* allerdings im genuin antiochenischen Sinne für die geweihten Elemente, auch sofern sie genossen werden: *εὐχαριστοῦμεν ... ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τοῦ τιμίου σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν .. μηδεὶς δὲ ἐσθιέτω ἐξ αὐτῶν τῶν ἀμυήτων, ἀλλὰ μόνοι οἱ βαπτιζόμενοι κτλ*, allein im liturgischen Gebrauch ist dies Gebet schwerlich irgendwo gewesen. Für den Einfluß, den die Liturgie übte, kommt daher auch diese Stelle nicht in Betracht. Die Liturgie mußte, weil sie an die gemeinkirchliche Prädizierung der Elemente sich hielt, den Spiritualismus der Theologen zurückdrängen; sie mußte ferner, je mehr sie zu einer *μνήμη τοῦ μεγάλου θύματος* (Euseb. dem. ev. 1, 10 MSG. 22, 92 D) sich ausgestaltete, je mehr das *προσφέρειν σῶμα Χριστοῦ* durch sie betont wurde, desto mehr die Eucharistie mit dem wirklichen Leibe und dem wirklichen Blute Christi in Verbindung bringen. Dies ist eine Voraussetzung der ganzen folgenden Entwicklung. Es muß aber bereits bei Cyrill v. Jerusalem bedacht werden. Cyrill hat im J. 347 oder 348 in der vierten und fünften seiner mystagogischen Katechesen (MSG 33, 1097 ff.) in Anlehnung an die Worte und Bräuche der liturgischen Tradition und unter Erklärung derselben seine eben getauften Zuhörer über das Abendmahlsmysterium belehrt. Hält man sich die Anlehnung des Redners an die Liturgie im Bewußtsein und erwägt man, daß die kirchliche Unterweisung schon in Justins Zeit (vgl. oben in Nr. 2) sich schlicht an das *τοῦτό ἐστιν* hielt, so wird man sich nicht wundern können, daß auch dieser Katechet des vierten Jahrhunderts ganz auf den Standpunkt der simplices herabzusteigen scheint. Als das Objekt der *ἁγία καὶ φρικωδεστάτη θυσία* (5, 9 p. 1116), der *ἀναίμακτος λατρεία* (5, 8 ibid.) erscheint der „geschlachtete Christus“ selbst: *Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν* (5, 10 p. 1117) und die Frage nach der Bedeutung der eucharistischen Speise gilt als entschieden durch Jesu Wort: *αὐτοῦ ... εἰπόντος περὶ τοῦ ἄρτου »τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα«, τίς τολμήσῃ ἀμφιβάλλειν λοιπόν; ... τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον ... μεταβέβληκεν ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα;* (4, 1 u. 2 p. 1097). Als die Ursache dieser *μεταβολή* erscheint die Epiklese des hl. Geistes: wir bitten Gott, *τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ· πάντως γὰρ οὗ ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται* (5, 7 p. 1113 f.). Hierüber belehrt, soll der Neophyt davon überzeugt sein, daß *ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστίν, εἰ καὶ τῇ γεύσει αἰσθητός, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, καὶ ὁ φαινόμενος οἶνος οὐκ οἶνός ἐστιν, εἰ καὶ ἡ γεῦσις τοῦτο βούλεται, ἀλλὰ αἷμα Χριστοῦ* (4, 9 p. 1104). Massiver läßt sich kaum reden; nähme man die Worte ernst, so läge hier die Annahme einer Transsubstantiation vor. Allein Cyrill redet als Katechet. Faktisch sind auch ihm Brot und Wein nur insofern „verwandelt“, als sie „geheiligt“ sind, mehr geworden sind als gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Wein, nämlich ein *ἀντίτυπον τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ* (5, 20, p 1124; vgl. 4, 3, p. 1100: *ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα*), und der eigentliche Sinn des Essens und Trinkens des Leibes und Blutes Christi ist auch hier noch, die Seele nähren an dem fleischgewordenen Logos (vgl. 4, 5, p. 1100; Steitz X, 413 ff.). Alexandrinische, irenäische und antiochenische Elemente wohnen in dieser Anschauung friedlich beisammen, und durch die Verbindung der realistisch-dynamischen Auffassung mit Elementen der die Antitypen des wirklichen Leibes Christi im Abendmahl findenden antiochenischen entsteht der Schein einer im späteren Sinne „realistischen“ Auffassung. Aber eben nur der Schein. „Leib und Blut Christi“ sind auch dem Cyrill, wie dem Irenäus, schließlich nur ein Ausdruck für die Realität eines Himmlischen in der eucharistischen Speise. Nur die Emphase, mit welcher die geweihten Elemente als Leib und Blut Christi prädiziert werden, verschleiert, daß auch hier noch die griechische Vorstellung von einer „Heiligung“ der Elemente und die gemeinkirchliche Prädizierung derselben als Leib und Blut Christi auseinanderfallen. Es scheint mir deshalb nicht richtig, wenn ziemlich allgemein bei Cyrill der Übergang zur Wandlungstheorie gefunden wird. Richtig ist an dieser Beurteilung nur dies, daß Cyrill uns zeigt, wie die Wandlungsvorstellung geworden ist: neben der Plerophorie der liturgischen Sprache und den Vorstellungen der simplices ist auch eine theologische Entwicklung beteiligt gewesen, ein Ineinandergehen der realistisch-dynamischen und der symbolisch-sakrifiziellen Auffassung. Allein ehe aus dem Bunde dieser beiden Auffassungen die Wandlungstheorie hervorging, mußte a) der Verwandlungsgedanke über die Vorstellung des *ἁγιάζεσθαι* hinausgeführt und b) das „Symbolische“ der symbolisch-sakrifiziellen Anschauung diskreditiert

sein. Das letztere hat erst die Niederlage der antiochenischen Theologie im fünften Jahrhundert zu Wege gebracht. Die erstgenannte Bedingung erfüllt zu haben, ist nach fast allgemeiner Anschauung die Bedeutung, die Gregor v. Nyssa in der Geschichte der Abendmahlslehre hat. In seiner großen Katechese (c. 37 MSG 45, 93 ff.) nämlich entwickelt Gregor eine bis in abstoßende physiologische Einzelheiten sich verlierende Theorie, welche erklären soll, wie der Leib, anders als die durch den Glauben mit Christo geeinte Seele, zur *μετουσία καὶ ἀνάκρασις* mit dem Erlöser kommen könne, und im Verfolg dieser Theorie giebt er im Vorbeigehen auch eine Rechtfertigung der gemeinkirchlichen Prädizierung der Elemente als Leib und Blut Christi. Der Leib, so führt Gregor aus, kann von dem Gifte, das ihn dem Tode überliefert hat, nur frei werden, wenn der äußerliche Leib Christi in ihn eingeht auf dem Wege, auf dem der Leib allein aufnehmen kann: als Nahrung, die in den ganzen Leib sich verteilt. Dies geschieht in der Eucharistie. Daß dies möglich ist, lehrt eine Digression. Wie in uns Brot und Wein in Leib und Blut sich umsetzen, so war es auch bei Christo. Der Potenz nach (*δυνάμει*) ist Brot und Wein schon Leib und Blut; es wandelt sich im Ernährungsprozeß nicht der Substanz, sondern der Form nach. *Καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν. καὶ γὰρ ἐκεῖνο τὸ σῶμα ἄρτος τῇ δυνάμει ἦν, ἡγιάσθη δὲ τῇ ἐπισκηνώσει τοῦ λόγου τοῦ σκηνώσαντος ἐν τῇ σαρκί. οὐκοῦν ὅθεν ὁ ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι μεταποιηθεὶς ἄρτος εἰς θείαν μετέστη δύναμιν, διὰ τοῦ αὐτοῦ καὶ νῦν τὸ ἴσον γίνεται. ἐκεῖ τε γὰρ ἡ τοῦ λόγου χάρις ἅγιον ἐποίει τὸ σῶμα, ᾧ ἐκ τοῦ ἄρτου ἡ σύστασις ἦν καὶ τρόπον τινὰ καὶ αὐτὸς ἄρτος ἦν, ἐνταῦθα τε ὡσαύτως ὁ ἄρτος, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος* (1 Ti 4, 5), *ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως προϊὼν εἰς τὸ σῶμα γενέσθαι τοῦ λόγου, ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος* (p. 96 D. 97 A). Man findet in diesen Worten fast allgemein den Gedanken ausgesprochen, daß Brot und Wein in der Eucharistie gleichsam durch einen im Vergleich mit dem Ernährungsvorgang im geschichtlichen Christus beschleunigten Naturprozeß in Leib und Blut Christi umgesetzt würden — ihre Form, nicht die Substanz verändernd; daher „Transformationstheorie", nicht Transsubstantiationstheorie — und dann vom Logos mit Unsterblichkeitskräften durchdrungen würden, wie einst der geschichtliche Leib Christi (vgl. Steitz X, 441 ff.). Ich halte das mit Baur (Theol. Jahrb. 1857 S. 568) nicht für richtig. Der Origenist hat, obwohl er hier mehr in den Bahnen des Irenäus und vornehmlich Justins wandelt als in denen des Origenes, seinen Spiritualismus so völlig nicht verleugnet: das Brot, das *δυνάμει* schon Leib ist, wird zum Leib des Logos; das, was in der Eucharistie ebenso geschieht wie im geschichtlichen Leben Christi, ist das *ἁγιασθῆναι τῇ ἐπισκηνώσει τοῦ λόγου*; das *εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ λόγου μεταποιούμενος* schließt eine dem *διὰ βρώσεως προϊέναι εἰς σῶμα* analoge Transformation des Brotes und Weines in den „Leib" und das „Blut" Christi m. E. nicht ein, sondern aus. Eine spätere Zeit hat, ebenso wie die von ihr aus an Gregor herantretende moderne Forschung, bei Gregor die Transformationstheorie gefunden und dankbar sie sich angeeignet. Insofern ist Gregor der Schöpfer der Transformationstheorie. Aber er selbst hat sie noch nicht gehabt, er selbst hat das *μεταποιεῖσθαι* über den Begriff des *ἁγιάζεσθαι* noch nicht hinausgeführt. Gregors eigene Theorie ist die Assumptionstheorie Justins. Die alten Alexandriner hatten sie spiritualisiert; jetzt verbindet sie sich in realistischer Form mit der realistisch-dynamischen des Irenäus. So finden wir sie bei Cyrill von Alexandrien. Wäre die vulgäre Deutung der Ausführungen Gregors richtig, so wäre es ein Rätsel, daß Cyrill von Alexandrien ihr nicht folgte.

Schwieriger ist es, dem Chrysostomus gegenüber die These festzuhalten, daß auch er über das der alexandrinischen, irenäischen und antiochenischen Anschauung Gemeinsame noch nicht hinausgekommen sei. Er spricht von der Gegenwart des wirklichen Leibes und Blutes Christi so schauerlich massiv und in so grob-sinnlicher, gelegentlich auch taktlos-sinnlicher Weise (z. B. in 1 Kor. hom. 24, 4 ed. Montfaucon ed. nova X, 255: *τοῦτο τὸ σῶμα ἔδωκεν ἡμῖν καὶ κατέχειν καὶ ἐσθίειν, ὅπερ ἀγάπης ἐπιτεταμένης ἦν. οὓς γὰρ ἂν φιλῶμεν σφοδρῶς, καὶ διαδάκνομεν πολλάκις* u. a. Stellen bei Steitz X, 446 ff. und Harnack, DG II², 436), redet so deutlich von einer verwandelnden Wirkung des weihenden Wortes — *τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα* (de prod. Judae hom. I, 6 opp. II, 453), *ὁ ἁγιάζων καὶ μετασκευάζων αὐτός* (in Mt. hom. 82, 5 opp. VII, 890; vgl. Steitz X, 452 ff. und liturgia Basilii Swainson p. 78 f.: *σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ*

ὁ προσφερόμενος, καὶ ἁγιάζων καὶ ἁγιαζόμενος), daß es nicht überraschen kann, daß man fast allgemein darüber einig ist, Chrysostomus habe einen realen Genuß des wirklichen Leibes und Blutes Christi angenommen. Ich gebe zu, daß die oft behandelte Stelle: *οὐδὲν αἰσθητὸν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ Χριστός, ἀλλ' ἐν αἰσθητοῖς μὲν πράγμασι πάντα δὲ νοητά* (in Mt. 82, 4, p. 889) und zwei nicht minder bemerkenswerte andere, in Mt. 82, 1, p. 884: *εἰ γὰρ μὴ ἀπέθανεν ὁ Ἰησοῦς, τίνος σύμβολα τὰ τελούμενα;* und de poen. hom. IX, opp. II, 413: *ὥσπερ κηρὸς πυρὶ προσομιλήσας οὐδὲν ἀπουσιάζει, οὐδὲν περισσεύει, οὕτω καὶ ὧδε νόμιζε συναναλίσκεσθαι τὰ μυστήρια τῇ τοῦ σώματος οὐσίᾳ*, sich allenfalls mit jenem vulgären Urteil über Chrysostomus Anschauung harmonisieren ließen. Allein überzeugend sind mir diese Interpretationsbemühungen nicht. Selbst Kahnis ist in seinem Kirchenglauben (S. 215) irre geworden an der Sicherheit der in seinem älteren Buche vorgetragenen Beurteilung des Chrysostomus. Für eine richtige Würdigung des Standpunktes des Chrysostomus scheint mir folgendes bedacht werden zu müssen: a) er ist von Haus aus Antiochener; daher denkt er, zumal im Zusammenhang der Opfervorstellung, an den wirklichen getöteten Leib Christi (vgl. in Mt. 50, 3 opp. VII 582: *ἑαυτὸν παρέθηκεν τεθυμένον*), daher braucht er den Terminus *σύμβολα* [*τοῦ ἀποθανόντος Ἰησοῦ*], b) mit diesen antiochenischen Traditionen verbindet er die realistisch-dynamischen Gedanken in einer von verflüchtigendem Spiritualismus nicht angekränkelten Form: der reale Genuß des *νοητόν* im Abendmahl vermittelt uns physisch substanzielle Einigung mit Christo, Unsterblichkeit u. s. w., c) diese klar nicht zu vereinigenden Gedanken trägt er vor als ein an die liturgische Sprache gebundener und gewöhnter Prediger, in den grellen Farben und mit der derben Plastik, die seine Rhetorik hier für wirksam hielt, d) endlich rückt er so entschieden wie vor ihm nur die alten Alexandriner Clemens und Origenes das Abendmahl hinein in das schauerlich-heilige Halbdunkel der „Mysterien“: *ἵν' οὖν μὴ … ταραχθῶσι*[*ν οἱ μαθηταὶ*] *πρῶτος αὐτὸς τοῦτο ἐποίησεν, ἐνάγων αὐτοὺς ἀταράχως εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν μυστηρίων. διὰ τοῦτο οὖν τὸ ἑαυτοῦ αἷμα καὶ αὐτὸς ἔπιεν* (in Mt. hom. 82, 1 opp. VII, 884). Die Rhetorik, die Christus sein eigen Blut trinken läßt, überschlägt sich so deutlich vor unseren Augen, daß man stutzig werden muß auch gegenüber ihren sonstigen Kunstproben! Mir wenigstens scheint es vorschnell, bei Chrysostomus die Gleichsetzung des durch das *ἁγιάζειν καὶ μετασκευάζειν* — das ist doch ein Hendiadys, und der klare Begriff ist der erstere! — entstandenen, real vorhandenen und real zu genießenden Übersinnlichen, das man als Leib und Blut Christi prädizierte, des „eucharistischen Leibes Christi“, wie die moderne Forschung sagt, mit dem getöteten Leibe Christi herauszurücken aus dem Clair-obscur der Mysterien in das Licht einer dogmatischen Theorie. Zum Interpretieren von Mysterien war die Rhetorik des Chrysostomus überaus geeignet; doch dogmatische Theorien möchte ich in dem Wortschwall nicht finden, der aus diesem beredten Munde sich ergießt. — Die Wandlungslehre ist nicht von Cyrill von Jerusalem, nicht von Gregor von Nyssa, nicht von Chrysostomus an zu datieren. „Realistische“ Äußerungen, die sie vorauszusetzen scheinen, sind im vierten und fünften Jahrhundert nicht selten, gelegentlich auch schon kurze, ohne jede theologische Theorie gegebene und daher mehrdeutige Proteste gegen die Annahme einer bloß symbolischen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi (vgl. Steitz X, 462 f. über Maruthas v. Tigrit um 410), und das Volk wird ohne alle „Theorien“ die *μεταποίησις* irgendwie geheimnisvoll magisch sich gedacht haben —; die theologische Wandlungstheorie ist jüngeren Ursprungs.

6. Eine Voraussetzung ihrer Entstehung waren die christologischen Kämpfe des fünften und sechsten Jahrhunderts. Denn der Gegensatz der Christologien reflektierte sich auch in sehr verschiedenartigen Auffassungen des Abendmahls. Die antiochenische Anschauung war eine entschieden symbolische: der gebrochene Leib, das vergossene Blut des Menschen, den der Logos sich verbunden hatte, werden uns symbolisiert durch Brot und Wein, damit wir, diese *ἀντίτυπα* in uns aufnehmend, teilhaben an dem, was das Opfer Christi uns erworben. Noch Theodor von Mopsueste und Nestorius (Steitz XII, 217 ff.) haben nur diese symbolisch-sakrifizielle Anschauung vertreten. Cyrill von Alexandrien aber (Steitz XII, 235 ff.) und die Monophysiten (Steitz XII, 248) huldigten der ihrer Christologie entsprechenden realistisch-dynamischen Auffassung in der Gestalt, die sie bei Gregor v. Nyssa erhalten hatte, der realistisch-dynamischen Assumptionstheorie: das eucharistische Brot und der eucharistische Wein sind der lebendig machende Leib, das Unsterblichkeit gebende Blut des Gott-Logos selbst, ihrer lebendig machenden Qualität nach — nicht als Fleisch und Blut — gleich dem geschichtlichen, erhöhten Leibe Christi. In welchem Maße die Niederlage der Antiochener auch die antiochenische Abendmahlsauffassung dis-

kreditierte, ist deutlich schon bei Theodoret (Steitz XII, 226 ff.) zu sehen: er hat die antiochenischen Traditionen, die noch deutlich bei ihm durchklingen, modifiziert durch Gedanken, die in der realistisch-dynamischen Auffassung zu Hause sind, und hat so ein Mixtum geschaffen, das noch weniger in sich harmonisch ist als seine Christologie. Anhänger Theodorets hat es, wenn auch in kleinen Minoritäten, in der Kirche gegeben bis in Justinians Zeit hinein. Vermutlich sind auch die antiochenischen Traditionen über das Abendmahl in dieser ganzen Zeit nicht ausgestorben. Aber der definitive Sieg der cyrillischen Christologie in der Regierungszeit Justinians mußte auch die cyrillische Anschauung vom Abendmahl zur Herrschaft bringen, — die realistisch-dynamische. Für die Richtigkeit meiner obigen Ausführungen, welche die Annahme einer Realpräsenz des wirklichen Leibes und Blutes Christi bei allen älteren Theologen bestritten haben, liefert gerade die Orthodoxie der Zeit Justinians einen nicht zu verachtenden Beweis. Obwohl diese nicht nur an Cyrill, sondern namentlich auch an die Kappadozier sich anlehnte, so hat sie doch mit der „scholastischen" Klarheit, die ihr die christologischen Formeln bearbeiten half, nicht eine Transformationstheorie geschaffen — auch Leontius hat nur cyrillische Formeln (vgl. die Stellen bei Rügamer, Leontius S. 160 Anm. 3 und 4) —; sie hat vielmehr eine scholastisch-gelehrte Gestaltung der realistisch-dynamischen Assumptionstheorie geliefert, die in ihrer vorsichtigen Verwendung auch ursprünglich antiochenischer Gedankenformen genau den gleichen Charakter trägt wie die Christologie dieser antinestorianischen, aber auch antimonophysitischen Orthodoxie. Eine kleine Schrift des von 552—582 pontifizierenden Patriarchen Eutychius von Konstantinopel de paschate et de eucharistia (MSG 86, 2 p. 2391 ff.; vgl. Steitz XII, 256 ff.) ist es, die zu diesem Urteil uns berechtigt. Mit Hilfe des letztlich auf Aristoteles zurückgehenden Gedankens, „daß die Ursache an sich außerhalb ihrer Wirkungen stehe, aber sich dynamisch in ihnen vervielfältige", erweist hier Eutychius, „daß der erhöhte Leib [substanziell] ganz und ungeteilt in sich [im Himmel] verharre, und doch [dynamisch] ganz von jedem Kommunikanten in dem ihm gespendeten Bruchteile empfangen werde" (Steitz XII, 214). Brot und Wein sind — auch hier noch ist erkennbar, daß dieser Terminus aus der Opfervorstellung stammt — die Antitypen des geopferten Leibes Christi, aber sie erscheinen als solche schon vor der realen Veränderung, die mit ihnen vorgeht, denn Eutychius sagt, daß Christus schon beim ersten Abendmahle sich [dynamisch] diesen Antitypen eingesenkt habe (ἐμμίξας ἑαυτὸν τῷ ἀντιτύπῳ a. a. O. p. 2393 B), und zwar so, daß er in jeder Partikel derselben wirksam ist mit seiner lebendigmachenden Kraft. Daß „hier zuerst der eucharistische Leib als ein Besonderes neben dem wahrhaftigen aufgegeben" sei (Harnack, DG² II, 439), erscheint mir als ein schiefes Urteil. Kein Vertreter der realistisch-dynamischen Auffassung seit Irenäus hat den Leib Christi im Abendmahl als ein Besonderes neben dem wahrhaftigen Leibe zu bezeichnen ein Interesse gehabt. Die Tendenz war stets, den Bruch zu verschleiern, der sich, weil der „eucharistische Leib" faktisch „ein Besonderes neben dem wahrhaftigen Leibe" war, stets hier aufthun mußte. Dieselbe Tendenz ist auch bei Eutychius sehr deutlich vorhanden (vgl. Steitz XII, 257 Anm.); aber ebenso deutlich auch noch jener schon bei Irenäus nachgewiesene Bruch. — Der ist erst unsichtbar geworden, als im Bilderstreit die Mysterienluft der ausgehenden Antike, die für die Theologie jahrhundertelang das Abendmahl umwoben hatte, mit der dickeren Luft der Volksfrömmigkeit (vgl. die Erzählung des Arsenius in den ἀποφθέγματα πατέρων Steitz XII, 264 ff.) in einem Maße durchsetzt wurde, wie es vorher in der Theologie noch nicht der Fall gewesen war. Noch die ikonoklastische Synode von 754 entwickelte die in Justinians Zeit orthodoxe Anschauung vom Abendmahl: Brot und Wein sind die einzigen Bilder (Typen) der Menschheit Christi (die Typen also seines wirklichen Leibes); dies Bild des Leibes Christi wird vergöttlicht, wird zum θεῖον σῶμα durch die ἐπιφοίτησις des Geistes (Mansi XIII, 264). Doch schon ehe diese Synode tagte, hatte in Anknüpfung an ältere Gegner der antiochenischen Anschauung (vgl. Lequien, opp. Joann. Dam. I, 271 not. 1) der vornehmste theologische Anwalt der Bilder, Johannes von Damaskus, den Gedanken, die auch auf jener Synode sich aussprachen, entgegengehalten: οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ· μὴ γένοιτο· ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον (de fide orthod. 4, 13 ed. Lequien I, 271 AB). Wenn einige der heiligen Väter, wie z. B. Basilius — gemeint ist die sog. liturgia Basilii (vgl. oben in Nr. 5) — Brot und Wein ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου genannt hätten, so hätten sie nicht die geweihten, sondern die noch ungeweihten Elemente im Auge gehabt. Diese Erklärungen des Johannes hat die zweite Nicänische Synode (787) wiederholt (Mansi

XIII, 266). Seit der Zeit hat die griechische Kirche ein Abendmahlsdogma: sie lehrt die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nach der Weihe. Seit der gleichen Zeit hat sie auch die Wandlungstheorie. Denn Johannes von Damaskus, der sie zuerst entwickelt hat, ist der Normal-Dogmatiker der griechischen Kirche geblieben.| Die Wandlungslehre, so wie Johannes Damascenus sie darlegt (vgl. Steitz XII, 275 ff.), ist eine Kombination der im Sinne einer Transformation der Elemente in Leib und Blut des geschichtlichen Christus verstandenen Theorie Gregors v. Nyssa mit der Assumptionstheorie Cyrills. Brot und Wein der Eucharistie sind *σῶμα ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι*, ja *τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα* (p. 269 D). Inwiefern? *Οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ* (ibid.). Auf die Frage, wie solches zugehen möge, hat Johannes zunächst die Antwort, die der Maria Lc 1, 35 wurde; er erläutert dann aber diese Antwort in Anlehnung an Gregor v. Nyssa: *ὥσπερ φυσικῶς διὰ τῆς βρώσεως ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος καὶ τὸ ὕδωρ διὰ τῆς δόσεως εἰς σῶμα καὶ αἷμα τοῦ ἐσθίοντος καὶ πίνοντος μεταβάλλονται καὶ οὐ γίνονται ἕτερον σῶμα παρὰ τὸ πρότερον αὐτοῦ σῶμα, οὕτως ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος οἶνός τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οὐκ εἰσὶ δύο ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό* (p. 270). In de fide orthodoxa bietet Johannes nicht mehr, so offenbar auch der Widerspruch zu sein scheint, der in der gleichzeitigen Lokalisierung des erhöhten Leibes Christi im Himmel und in der Annahme der Identität des eucharistischen Leibes mit dem geschichtlichen sich aufthut. Doch hat Johannes in der dritten Rede für die Bilder c. 26 (opp. I, 357 f.) Ausführungen gegeben, die hier ergänzend eintreten. Den Sinn derselben faßt Steitz (XII, 280) so zusammen: „der Logos assumiert den aus Brot und Mischtrank gewordenen Leib samt seinem Blute ebenso hypostatisch, wie er den von der Jungfrau geborenen Leib hypostatisch assumiert hatte. Da es nun aber nur eine Hypostase des fleischgewordenen Logos giebt, so sind nun der Leib der Eucharistie auf Erden und der erhöhte Leib im Himmel vermöge der einen Hypostase, der sie angehören, ein Leib". Dem theologischen Bedürfnis jener Zeit hat diese Lösung genügt. Sie ist auch für alle folgenden Jahrhunderte ein stehendes Axiom nicht nur der griechischen, sondern auch der abendländisch-katholischen Dogmatik geblieben (Steitz a. a. O.).

Jahrhundertelang ist überhaupt die griechische Kirche wesentlich bei den von Johannes Damascenus entwickelten Gedanken geblieben (vgl. Steitz XIII, 3—66). Dann ist an die Stelle der Transformationstheorie, der Theorie der *μεταποίησις*, die der *μετουσίωσις*, d. i. die römische Transsubstantiationstheorie, getreten (vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 417 f.]. Steitz hat (XIII, 649 ff.) den durch die Unionsverhandlungen mit dem Occident eingeleiteten Übergang von der alten zur neuen Lehre mit großer Sorgfalt verfolgt. 1274 und 1277 haben die Griechen zuerst dem Ausdruck *μετουσιοῦσθαι* in einem von Rom ihnen vorgelegten Glaubensbekenntnis zugestimmt. Doch ist er bei den Griechen selbst erst seit dem fünfzehnten Jahrhundert, seit den Zeiten der Florentiner Union bräuchlich geworden, und erst die Kämpfe, welche Cyrillus Lucaris im siebzehnten Jahrhundert anregte, haben ihm samt den zu ihm gehörigen Vorstellungen vom Bleiben allein der *συμβεβηκότα* d. i. der Accidenzien, vom „Genommen- und Zerbissenwerden des Leibes Christi" *κατὰ τὰ συμβεβηκότα* völlig zum Siege gebracht (vgl. confess. orthod. I bei Kimmel, libri symbol. eccl. orient. p. 180; confessio Dosithei 17 ib. p. 457 ff.). Doch wird noch jetzt in allen Teilen der „orthodoxen" Kirche, der griechisch-orthodoxen, der russisch-orthodoxen u. s. w., nicht wie bei den Römischen die priesterliche Rezitation der Einsetzungsworte, sondern die *ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος* als das Medium der Wandlung angesehen, und eines Unterschiedes zwischen der *μεταποίησις* und der *μετουσίωσις* sind auch die gegenwärtigen Anhänger des orthodoxen Dogmas sich kaum bewußt. Haftet doch auch dieser Unterschied wesentlich an der dem vulgären Denken zweifellos stets fremden und gegenüber dem Substanzbegriff der Transsubstantiationslehre unberechtigten Voraussetzung, daß die in Leib und Blut transformierte Nahrung nur ihre Form, nicht ihre Substanz gewechselt habe.

7. Ungleich langsamer als im Orient hat sich im Occident ein Dogma vom Abendmahl gebildet. Erst im 11. Jahrh. ist man hier so weit wie im Orient im achten. Man könnte sich versucht sehen, den Grund hierfür darin zu finden, daß im Abendland mit dem Ende des Imperiums für Jahrhunderte die Kontinuität der Kulturentwicklung unterbrochen wurde. Mitgewirkt hat dieser Umstand; aber nur sekundär. Der eigentliche

Grund ist darin zu suchen, daß die Entwicklung im Occident eine wesentlich andere ist als im Orient. Ich wenigstens vermag von dem oft hervorgehobenen Parallelismus der occidentalischen und der orientalischen Entwicklung der Abendmahlslehre nicht viel zu sehen. Das ist ja richtig, daß „Ambrosius“ und Augustin für die abendländische Entwicklung eine ähnliche Bedeutung haben wie Irenäus und Origenes für die griechische, und wie im Orient hat auch im Occident die Opferidee den entscheidensten Einfluß auf die Herausbildung des Gedankens der wirklichen Gegenwart des wirklichen Leibes und Blutes Christi geübt. Allein der Unähnlichkeiten sind auch hierbei mehr als der Ähnlichkeiten. Eigentümlich ist im Occident der Ausgang der Entwicklung, ohne Parallelen im Orient der gewaltige Einfluß, den die Gedanken Augustins ausgeübt haben. Das erstere ist m. E. nach nicht genügend gewürdigt. Es ist deshalb nötig, auf die Anschauungen der beiden hier in Betracht kommenden Schriftsteller, Tertullian und Cyprian, etwas genauer einzugehen.

Völlig deutlich ist Cyprians Anschauung. Daß sie, wenn ich nicht irre, in den neuern Verhandlungen über die Geschichte des Abendmahls nicht zu ihrem Rechte gekommen ist, hat die getrennte Behandlung des Abendmahlsopfers und des Abendmahlsgenusses verschuldet. Denn das ist m. E. für Cyprians Anschauung das Wesentlichste, daß hier, wie später bei den Antiochenern, um mit der üblichen, nicht ganz einwandsfreien Terminologie zu reden: die sakramentale Seite des Abendmahls der sakrifiziellen durchaus untergordnet ist. Das Abendmahl ist dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum (ep. 63, 14 CSEL III, 713, 8; vgl. 17 p. 714, 22). An den geopferten Leib, an das vergossene Blut denkt Cyprian sowohl, wo es um das offerre (ep. 63, 9 p. 708, 11), als da, wo es um das Essen und Trinken sich handelt: nec nos sanguinem Christi possemus bibere, nisi Christus calcatus prius fuerit et pressus (ep. 63, 7 p. 705, 21 f.; vgl. ib. 2 p. 702, 12). Daß der geopferte Leib und das vergossene Blut Christi dabei nicht als real gegenwärtig gedacht sind, kann wahrlich nicht überraschen. Die Thatsache aber, daß Cyprian Leib und Blut Christi nicht als real gegenwärtig gedacht hat, liegt ep. 63, 2 p. 702, 10 ff. und ib. 13 p. 711, 13 ff. so deutlich vor, daß die evangelischen Dogmenhistoriker es fast allgemein anerkannt haben. Die Gegenbeweise, die Kahnis (S. 200 ff.) versucht hat, sind ungemein schwach: weder die gemeinkirchliche Prädizierung der Elemente, noch der Umstand, daß durch die geweihten Elemente gewirkt wird, was profanes Brot und gewöhnlicher Wein nicht wirken, beweist etwas, und der sanctificatus de domini sanguine potus (de lapsis 25 p. 255, 21) ist nicht „ein mit dem Blute des Herrn erfüllter Trank“ (Kahnis S. 201), sondern der Trank, der geheiligt ist, weil er das Blut Christi darstellt, der durch seine Beziehung zum Blute Christi geheiligte Kelch. Freilich heißt es ep. 63, 14 p. 713, 12: Christus ... sacrificium patri se ipsum obtulit (Kahnis S. 202); allein dies bezieht sich auf das Leiden des Herrn, nicht auf die bildliche Darstellung desselben, die der Herr, wie einst Melchisedek, in der Nacht gab, ehe er leidend veritatem praefiguratae imaginis adimplevit (ep. 63, 4 p. 703 f.). Ein symbolisches Erinnerungsopfer an die passio domini (ep. 63, 17 p. 714) ist das Abendmahl; sacerdos id quod Christus fecit — auf Golgatha und vorbildend Mt 26, 26 ff. — imitatur (ep. 63, 14 p. 713). Dem enspricht, daß als Nutzen des Sakramentsgenusses nicht ein Genährtwerden zur Unsterblichkeit oder dgl. erwähnt wird, sondern — mit all der Reserve, welche die Bußdisziplin forderte — der Ertrag des Erlösungswerkes Christi überhaupt, an dem jeder teilhat, der mit Christo in Verbindung tritt (ep. 63, 4 p. 703 u. 11—13 p. 710 f.): Christus trank den Kelch (Mt 20, 22 f.), aus dem er im Abendmahl uns gleichsam zutrinkt (ep. 63, 7 p. 706, 1 f.). Selbst Jo 6, 53 versteht Cyprian nur im Sinne der Verbürgung der aeterna salus (testim. I, 22 p. 58, 10; III, 25 p. 140, 21). Cyprians Anschauung vom Abendmahl ist rund und reinlich die symbolisch-sakrifizielle. Daß den heiligen Symbolen gelegentlich eine fast magische Wirksamkeit zugeschrieben wird (de lapsis 25 p. 255, 19 u. ib. 26 p. 256, 7), daß das Brot als das sanctum domini bezeichnet (de lapsis 15 p. 248, 5 u. ö.), der Kelch als [durch die Weihe] geheiligt (sanctificatus, de laps. 25 p. 255, 21) angesehen wird, widerspricht dem nicht; der Gedanke irgendwelcher dynamischer Veränderung der Elemente haftete jener Zeit an dem der Weihe; wo er nicht wegspiritualisiert ist, läuft er neben allen andern Gedanken her. Rein „symbolische“ Anschauung im modernem Sinne finden wir in der alten Zeit so gut wie nirgends. — Zaghaft nur wage ich die Behauptung, daß schon Tertullian die gleiche Anschauung wie Cyprian in minder entwickelter Form zeigt, — wenn auch kombiniert mit andern Gedanken. Allein immer

überzeugender hat sich mir diese Thatsache aufgedrängt. Leider kann ich hier nur andeuten; bei der Menge der Litteratur (vgl. C. L. Leimbach, Beiträge zur Abendmahslehre Tertullians, Gotha 1874 S. 2) und bei der Schwierigkeit der Tertullianischen Sprache ist wirkliche Diskussion hier unmöglich. Die entscheidende Vorfrage ist, ob Tertullian „Leib und Blut" Christi im Abendmahl wirklich oder nur bildlich gegenwärtig gedacht hat. Die Frage darf und muß hier aufgeworfen werden, weil Tertullian, wenn er von Leib und Blut Christi spricht, zweifellos an den wirklichen Leib und das wirkliche Blut Christi denkt. Unter sorgfältiger Untersuchung des Tertullianischen Sprachgebrauchs hat Leimbach mit der aufrichtigen Freude eines Lutheraners, der seiner Konfession dient, bei Tertullian die Annahme wirklicher Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein nachweisen zu können gemeint. Selbst für Harnack (I^2, 398) ist es „durch diese Untersuchungen über jeden Zweifel erhoben", daß dem Tertullian „fälschlich eine »symbolische« Lehre aufgebürdet wird". Dennoch stehen die Dinge anders. Richtig hat Leimbach gesehen, daß bei Tertullians Abendmahlslehre die Begriffe repraesentare (vgl. adv. Marc. I, 14, Oehler p. 595), censeri (de orat. 6, CSEL XX, 185, 1), figura (adv. Marc. III, 19, Oehler p. 667 u. IV, 40 p. 770) und consecrare (de anim. 17, CSEL XX, 326, 7 u. adv. Marc. IV, 40 p. 771) von entscheidender Bedeutung sind. Dankbar wird auch jeder von seinen lexikographischen Nachweisungen lernen. Aber sie beweisen nicht, was sie beweisen sollen. Repraesentare heißt „darstellen" in dem bald bildliche, bald reale Vergegenwärtigung einschließenden Sinne, den auch wir mit dem Worte verbinden; censeri mag an der betr. Stelle (corpus ejus in pane censetur) mit „unter den Begriff fallen" übersetzt werden — obwohl auch andere Übersetzung möglich ist —, allein der Grund dieser Subsumtion kann symbolische wie reale Identität von corpus und panis sein. Die beiden ersten Argumente von Leimbach entscheiden also nichts. Bei dem dritten Argument steht's ganz ähnlich. Die Bedeutungen von figura giebt Leimbach richtig an; es kann auch zugegeben werden, daß in den beiden in Betracht kommenden Stellen figura mit „Erscheinungsform" übersetzt werden dürfe: intelligas [Christum] corporis sui figuram pani dedisse (adv. Marc. III, 19); panem . . . corpus suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei (adv. Marc. IV, 40). Allein eine „Erscheinungsform" des Agamemnon ist auch der Schauspieler, der auf der Bühne ihn darstellt; und sehr oft kann figura bei Tertullian mit „Darstellungsform" übersetzt werden. Diese Bedeutung paßt auch an den beiden Stellen in adv. Marc. Dann aber verlieren sie alle Beweiskraft für Leimbachs These, sprechen vielmehr für eine „symbolische" Auffassung bei Tertullian. Bei dem consecrare endlich hat Leimbach sich zweifellos versehen. In die Worte sanguinem suum in vino consecravit (adv. Marc. IV, 40) den Sinn hineinzulegen: „er hat sein Blut im Wein auf geheimnisvolle Weise verborgen" ginge zwar an, wenn man mit der „geheimnisvollen Weise" den realistischen Sinn ausschlösse, den L. dem „verborgen" giebt. Allein einfacher und zweifellos richtiger ist es, auch adv. Marc. IV, 40 wie ad nat. I, 10 (CSEL 77, 15 f.) die beiden Begriffe consecrare und figurare als Synonyma zu fassen. Der Sinn der Stelle ist: er hat seinem Blute im Weine ein heiliges Symbol gegeben. Zum Positiven führt de an. 17 hinüber: quod (nämlich vinum) in sanguinis sui memoriam consecravit. Daß L. hier geneigt ist memoria wie receptaculum zu deuten, zeigt seine Befangenheit. Memoria ist *μνήμη*; wie der spätere Grieche, wenn er sagte *μνήμην προσφέρειν*, an die Erinnerungssymbole des Leibes und Blutes dachte, so sagt hier T., daß Christus den Wein zum Erinnerungssymbol, Darstellungssymbol, seines Blutes geweiht habe. Brot und Wein sind bei Tert. wie bei Cyprian symbolische Darstellungsformen des Leibes und Blutes Christi. So hat man früher schon vielfach geurteilt. Aber man hat die Frage außer acht gelassen, ob diese Symbole zunächst für das offerre oder für das edere in Betracht kommen. Daß, wie bei Cyprian, das erstere der Fall ist, schließe ich a) daraus, daß auch Tert. bei Leib und Blut Christi an seinen getöteten Leib, sein vergossenes Blut denkt, b) daraus, daß ihm das Abendmahl ein neutestamentliches Passah ist (adv. Marc. IV, 40) c) aus de or. 14 und adv. Marc. III, 7; an ersterer Stelle ist nach dem allerdings nicht ohne eine Konjektur konstituierten Texte des CSEL (XX, 189, 13) ausdrücklich eine bildliche Darstellung des Leidens Christi als christlicher Brauch bezeichnet: dominicam passionem modulantes et orantes confitemur Christo — oder sollten die Worte „dominicam passionem modulantes" nur auf die Stellung des Betenden, auf das manus expandere, hinweisen? —; die zweite in sich unklare Stelle scheint auch mir wie Leimbach S. 31 f.

eine Hinweisung auf das Abendmahl zu erhalten und lehrt dann, daß die Christen, die alle Priester sind, den Herrn, der pro delictis oblatus est, zum Genuß erhalten, das heißt, daß sie dominicae gratiae quasi visceratione quadam fruuntur, während die Juden und andere des Anteils am Heil verlustig gegangen sind (vgl. Cyprian testim. I, 22 CSEL III, 57). Endlich erinnert auch die eine der zumeist für die Annahme einer Realpräsenz bei Tert. angeführten Stellen: exinde [baptizatus] opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet (de pud. 9 CSEL XX, 238, 5 f.) durch den nur so erklärbaren Ausdruck opimitas corporis Christi an die Opfervorstellung. Tertullians Anschauung vom Abendmahl ist zunächst die symbolisch-sakrifizielle. Aber wenn er de resurr. 8 (Oehler p. 934) sagt: caro corpore et sanguine Christi vescitur — gemeint ist der Genuß von Brot und Wein der Eucharistie; das caro vescitur steht dem caro abluitur, caro unguitur, also andern sinnlichen Erfahrungen parallel —, ut et anima de deo saginetur, so liegt hier eine bei Tertullians Bekanntschaft mit der griechischen Litteratur begreifliche Verwertung eines Gedankens der spiritualistisch-dynamischen Abendmahlsanschauung vor. „Rein symbolisch" ist also Tertullians Anschauung noch weniger als die Cyprians. Aber die gleichen Grundgedanken sind m. E. unverkennbar vorhanden.

8. Diese symbolisch-sakrifiziellen Gedanken, die in unlöslicher Beziehung auf den wirklichen Leib und das wirkliche Blut Christi stehen, bilden den Ausgangspunkt für die Entwicklung der Abendmahlslehre im Abendlande. Noch bei dem Ambrosiaster bestimmen sie wesentlich die Gedanken vom Abendmahl: memoria enim redemptionis nostrae est [eucharistia], ut redemptoris memores majora ab eo consequi mereamur . . . Testamentum sanguine constitutum est, quia beneficii divini sanguis testis est. In cujus typum nos calicem mysticum sanguinis ad tuitionem corporis et animae nostrae percipimus etc. (opp. Ambros. ed. Ben. IV app. 178 cd); noch Ambrosius sagt zu Jo 6, 56: carnem audis, sanguinem audis, mortis dominicae sacramenta (= sacra signa), cognoscis (de fide IV, 10, 124 opp. III, 187); noch für Augustin ist die Eucharistie das sacramentum memoriae, durch welches nach der Auffahrt Christi das wahre Opfer Christi gefeiert wird (contr. Faustum XX, 21 MSL 42, 385). Als dann seit dem vierten Jahrhundert griechische Gedanken auch auf die Abendmahlsanschauungen des Abendlandes stärker als zuvor einwirkten — Optatus v. Mileve (de schism. Donat. 6, 1 CSEL 26, 142, 8) kennt die ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος; Hilarius (de trin. 8, 13 und 14 MSL 10, 246 f.) operiert mit den Gedanken der realistisch-dynamischen Auffassung, der das Abendmahl wesentlich eine Speisung mit dem lebendigmachendem Fleische des Gottmenschen ist; Ambrosius verwendet den dem griechischen Hendiadys ἁγιάζεσθαι καὶ μεταβάλλεσθαι parallelen Terminus des transfigurari (de fide IV, 10, 124 opp. III, 687; de incarn. 4, 23 opp. IV 138 vgl. unten) —, da haben jene symbolisch-sakrifiziellen Gedanken es verhindert, daß im Abendlande je der „eucharistische Leib" und der wirkliche Leib Christi so auseinanderfielen, wie es im Orient oft der Fall war. Gedanken der realistisch-dynamischen Anschauung erhielten unter Einwirkung jener symbolisch-sakrifiziellen Auffassung einen im spätern Sinne „realistischen" Schein. Am offenbarsten ist dies bei Ambrosius. Die wirkliche Gegenwart des wirklichen Leibes und Blutes Christi hat er nach seinen echten Schriften nicht angenommen: das eucharistische Opfer ist imago veritatis (in Ps. 38 c. 25 opp. II, 158); sacramenta (d. i. sacra signa) mortis dominicae sind Brot und Wein; das Brot, das Christus selbst als Priester quotidie consecrat suis verbis, ist ein Brot des ewigen Lebens dem, der sich selbst prüft, quia panis hic remissio peccatorum est (de bened. patr. 9, 38 u. 39 opp. I, 627 f.); zu dem edere corpus domini, in quo remissio peccatorum est, muß das suscipere dominum mentis hospitio hinzukommen: ubi corpus ejus — die liturgisch-bildliche Bedeutung liegt hier auf der Hand —, ibi Christus est (in Ps. 118 c. 48 opp. II, 468). Aber mit diesen symbolisch-sakrifiziellen Gedanken verbinden sich solche der realistisch-dynamischen Anschauung: Christi sermo sanctificat sacrificium, quod offertur (in Ps. 38 c. 25 opp. II, 158); so wird das Brot der Eucharistie zu einem panis vitae im Sinn von Jo 6 (in Ps. 118 sermo 18, 26—29 opp. II, 641 f.). Wenn nun für dies sanctificare auch transfigurare gebraucht wird, so führt dies an sich noch nicht weiter, ja der Ausdruck in de incarn. 4, 23 (opp. IV, 138) offerre transfigurandum corpus (nicht: panem in corpus transfigurandum) ist ein deutlicher Beweis dafür, daß Ambrosius die symbolisch-sakrifizielle Anschauung mit der realistisch dynamischen kombiniert. Wenn aber de

fide IV, 10, 124 (opp. III, 687: quotiescunque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Christi annuntiamus) ein transfigurari in carnem et sanguinem von den „sacramenta" (den sacramenta mortis dominicae) ausgesagt wird, so ist den Worten nach mit der Vorstellung des symbolischen offerre der Gedanke einer Verwandlung der Elemente in Fleisch und Blut Christi verbunden. Es wäre daher vielleicht nicht ganz undenkbar, daß schon Ambrosius Katechumenen gegenüber sich so verwandlungsmäßig ausgesprochen hätte, als es in den unter seinem Namen gehenden Schriften de mysteriis (oder de initiandis) und de sacramentis geschehen ist. In der erstern dieser Schriften (opp. III, 407 ff.) wird c. 9, 50 ff., (p. 423 ff.) dem Zweifel an dem accipere corpus Christi die These entgegengestellt: benedictione etiam ipsa natura mutatur. Diese These wird dann nach Hinweisungen auf die verwandelnde Macht menschlicher Benediktionen (Ex 4, 3 ff.; 7, 20 u. s. w.) durch die Frage erhärtet: quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa domini salvatoris operantur (9, 52 p. 424); dann wird auf die Inkarnation selbst verwiesen: praeter naturae ordinem virgo generavit, et hoc, quod conficimus corpus, ex virgine est: quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse dominus Jesus partus ex virgine. vera itaque caro Christi, quae crucifixa est, quae sepulta est (ib. 9, 53). In verwandter Weise wird in de sacram. VI, 1, 2 f. (opp. III, 477 f.) dem Einwurfe: similitudinem video, non video sanguinis veritatem, der sermo Christi entgegengehalten, qui operatur, ut possit mutare et convertere genera instituta naturae; ja hier heißt es: ne .. veluti quidam esset horror cruoris, ideo in similitudinem quidem accipis sacramentum, sed vere naturae gratiam virtutemque consequeris. Es wäre, sagte ich, vielleicht nicht ganz undenkbar, daß schon Ambrosius Katechumenen so unterrichtet hätte. Cyrill v. Jerusalem redet ähnlich, und die Realpräsenz hat weder der Verfasser von de mysteriis noch der von de sacramentis angenommen: ersterm ist das corpus Christi ein corpus divini spiritus, quia spiritus Christus (9, 58 p. 426), ein „sanctum" also, das nur die Plerophorie der liturgischen Sprache „Fleisch und Blut" nennt; für letzteren ist (vgl. VI, 1, 3 fin. mit VI, 1, 4) neben der similitudo carnis wahrhaftig gegenwärtig naturae — d. i. nach 1, 4: divinae ejus substantiae — gratia et virtus. Doch die Schrift de sacramentis ist auch von den Maurinern dem Ambrosius abgesprochen und ins fünfte oder sechste Jahrhundert gesetzt (opp. III, 435), und bei der Schrift de mysteriis scheinen mir die bis auf Erasmus zurückgehenden Zweifel trotz der Einwendungen der Benediktiner kaum minder berechtigt. Für die Geschichte der Abendmahlslehre sind beide Schriften überaus wichtig, auch wenn sie nicht von Ambrosius herrühren. Denn lange vor dem neunten Jahrhundert galten sie als ambrosianisch; „Ambrosius" war dem Mittelalter der theologische Führer zur Transsubstantiationslehre. Ja, die Schriften sind als nicht-ambrosianische für die Abendmahlslehre wichtiger denn als Werke des Ambrosius. Als Werke des Ambrosius müßten sie nach seinen sonstigen Äußerungen erklärt werden; als Produkte einer spätern Zeit beweisen sie, daß analog der im Orient bei Cyrill v. Jerusalem und Chrysostomus beobachteten Entwicklung auch im Occident die realistisch-dynamische Auffassung unter Einfluß der sakrifiziellen Gedanken der Wandlungstheorie sich immer mehr (mehr als es bei Ambrosius selbst der Fall war) genähert hat. Die occidentalische Entwicklung wäre wahrscheinlich noch eher als die Griechen zu diesem Abschluß gekommen, — wäre Augustin nicht gewesen.

9. Augustins Anschauung vom Abendmahl ist unter Protestanten nicht kontrovers. Unter Verweis auf Kahnis, Ebrard, Rückert und A. Dorner (Augustinus 1873 S. 263 ff.) kann daher hier von beweisenden Ausführungen abgesehen werden. Doch Augustins Äußerungen sind so instruktiv für seine Zeit und die Jahrhunderte vor ihm, so grundlegend für die Jahrhunderte nach ihm, daß ein Verweilen bei ihnen unumgänglich ist. Augustins Abendmahlslehre ist seiner allgemeinen Sakramentslehre (vgl. den Artikel Sakrament) durchaus konform. Aliud est sacramentum, d. i. das durch das Wort geheiligte (sacrum) signum, aliud virtus sacramenti (in Jo. 26, 11 opp. MSL 35 = III b, 1611); gratia sacramentorum virtus est (enarr. in Ps. 77, 2, opp. IV a, 984) — das gilt auch vom Abendmahl. Die res sacramenti, das Heilsgut, auf welches das signum hinweist, ist auch hier die sanctificatio invisibilis gratiae (quaest. in heptat. III, 84, opp. III a, 712) mit allem, was sie einschließt, dem Bleiben in der caritas, unitas etc. Je einfacher diese Grundgedanken sind, desto bunter ist

ihr biblisches und liturgisches Gewand. Zahllos oft erscheint Leib und Blut Christi oder das Essen und Trinken desselben als die res sacramenti eucharistiae. Doch ausreichend deutlich zeigen viele Stellen, daß der Gedanke auch in diesem bildlichen Gewande kein andrer ist. Der Gedanke der sanctificatio durch die invisibilis gratia spezialisiert sich dann nur nach drei verschiedenen Seiten hin: a) entweder denkt Augustin den Traditionen der symbolisch-sakrifiziellen Auffassung gemäß an die gläubige Aneignung des Werkes Christi: Jo 6, 54 facinus vel flagitium videtur jubere; figura est ergo praecipiens passioni dominicae communicandum et suaviter et utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa sit (de doctr. 3, 16, 24 opp. III a, 74 f.), oder b) er hat, in spiritualistischen Bahnen wandelnd, die mit der sanctificatio gegebene mystische Einigung mit Christo (als dem Logos) im Auge: ipse [Christus] dicens Jo 6, 57 ostendit, quid sit non sacramento tenus, sed re vera corpus Christi manducare et sanguinem ejus bibere; hoc est enim in Christo manere, ut in illo maneat et Christus (de civit. 21, 25, 4 opp. VII, 742), oder c) er operiert in einer im Orient selteneren Anknüpfung an 1 Ko 10, 17 mit dem Gedanken, daß die Gnade uns der Kirche, dem corpus Christi, eingliedert: hunc cibum et potum (Jo 6, 53) societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia (in Jo. 26, 15, opp. III b, 1615); vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum: mysterium vestrum accipitis (sermo 272 opp. V a, 1247). Gleichviel wie genannt, ist diese res sacramenti natürlich nur dem Glauben zugänglich: utquid paras dentes et ventrem? crede et manducasti (in Jo. 25, 12, opp. III b, 1602). Von einer wirklichen Gegenwart des „Leibes und Blutes“ Christi ist also bei Augustin keine Rede; Christus ist zwar ubique totus praesens tanquam deus, aber in loco aliquo coeli propter veri corporis modum (ep. 187, 13, 41 opp. II, 848); secundum praesentiam majestatis semper habemus Christum, secundum praesentiam carnis recte dictum est Jo 12, 28 (in Jo. 50, 13 opp. III b, 1763). Doch wie erklärt sich bei diesen Gedanken Augustins sein oft so „realistisch“ klingendes Reden? Wo von einem heilsamen manducare carnem Christi die Rede ist, liegt die bildliche Redeweise vor, die Augustin Jo 6 ausdrücklich konstatiert hat. Auch die stärksten Ausdrücke dürfen hieran nicht irremachen. Selbst sermo 5, 3 (opp. V a, 55: quid profluxit de latere, nisi sacramentum, quod accipiunt fideles? spiritus, sanguis, aqua) und sermo 77, 3, 4 (opp. V a, 485: conversi sunt ex ipso populo Judaeorum; conversi sunt, baptizati sunt, ad mensam dominicam accesserunt et sanguinem, quem saevientes fuderunt, credentes biberunt) reden nur von einem Trinken des Blutes seitens der Gläubigen; sie können also nach Augustins Bemerkungen zu Jo 6 erklärt werden: ille [Christus] instruxit eos [discipulos suos] et ait illis: Jo 6, 63. spiritualiter intelligite, quod locutus sum. non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis et bibituri illum sanguinem, quem fusuri sunt, qui me crucifigent. sacramentum aliquod vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos (in Ps. 98, 9, opp. IV b, 1265). Doch kommt man mit dieser Erklärung nicht aus. Vielfach wird bei Augustin der Abendmahlsgenuß überhaupt als ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi bezeichnet, vielfach werden die Elemente schlechthin corpus et sanguis Christi genannt, ja sermo 234, 2 (opp. V a, 1116) sagt Augustin: norunt Christum [fideles] in fractione panis. non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi. Daß Augustin hier der liturgischen forma loquendi sich bedient, würde behauptet werden müssen, auch wenn es nicht strikte beweisbar wäre. Daß es beweisbar ist, wirft ein erklärendes Licht zurück auf die Fälle, da ohne die Möglichkeit eines Beweises das Gleiche behauptet werden mußte. Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum (in Jo. 80, 3 opp. III b, 1840). Daß panis accipiens benedictionem ein sacramentum corporis Christi „fit“, ist somit erklärt. Nun aber heißt es ep. 98, 9 (opp. II, 364): si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta (i. e. sacra signa) sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent; ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est etc. Es giebt schwerlich eine Stelle der altkirchlichen Litteratur, die in Bezug auf die Abendmahlslehre so lehrreich ist wie diese. Nur de catech. rudibus 26, 50 (opp. VI, 345) möchte ich in dieser Hinsicht jener Stelle zur Seite stellen. Denn wenn Augustin hier nach Hinweis auf die durch die signacula visibilia in den Sakramenten bezeichneten res in-

visibiles den Katechumenen ex hac occasione ermahnt, ut si quid etiam in scripturis audiat, quod carnaliter sonet, etiamsi non intelligit, credat tamen spirituale aliquid significari, quod ad sanctos mores futuramque vitam pertineat, so wirft dies „spirituale aliquid" ein helles Licht auf das undefinierbare *πρᾶγμα ἐπουράνιον,* das „sanctum" im Abendmahl, von dem die dynamische Auffassung redet. Nach solchen Erklärungen kann selbst die allegorische Erklärung, die Augustin in Ps. 33 10 (opp. IV, 306) zu 1 Sa 21, 13 (et ferebatur [David] in manibus suis) giebt, nicht befremden: quomodo intelligatur in ipso David secundum litteram, non invenimus; in Christo autem invenimus. ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum ait: hoc est corpus meum. ferebat enim illud [corpus] in manibus suis. Hier hat eben das „Sakrament" ipsius rei nomen erhalten. Hat der Herr selbst nicht Anstand genommen (non dubitavit), dicere »hoc est corpus meum«, cum signum daret corporis sui (contra Adimant. 12, 3 opp. VIII, 144), so ist das Gleiche auch bei Augustin erklärlich. Und wenn er in de bapt. c. Donat. 5, 8, 9 (opp. IX, 181) erklärt: indigne quisque sumens dominicum sacramentum non efficit, ut quia ipse malus est, malum sit, aut quia non ad salutem accipit, nihil acceperit. corpus enim domini et sanguis domini nihilominus erat etiam in illis, quibus dicebat apostolus 1 Ko 11, 29, so ist auch hier, wie schon der Gegensatz zu dem ad salutem accipere, der res sacramenti, zeigt, von corpus et sanguinem edere et bibere nur „sacramento tenus" (de civ. 21, 25, 4 vgl. oben) die Rede. — Für die Abendmahlslehre Augustins selbst haben daher die vielen „realistisch" klingenden Äußerungen keine Bedeutung. Für Augustins Wirksamkeit in der Folgezeit sind sie um so bedeutsamer. Augustin hat nicht nur der gesamten abendländischen Theologie nach ihm die Formeln für die allgemeine Sakramentslehre geliefert; er hat nicht nur eine Reihe neuer Fragen in die spätere Entwicklung hineingeworfen — besonders wichtig sind in dieser Hinsicht namentlich seine [durch Ambrosius vorbereiteten] Gedanken über den Unterschied „gläubigen" und unwürdigen Empfangens —; er hat nicht nur mit seinen eigentlichen Gedanken vom Abendmahl auf zahlreiche Theologen nach ihm bis über die Reformationszeit hin eingewirkt: nein, er hat selbst der von seiner symbolisch-spiritualistischen Anschauung sich abwendenden Phase der katholischen Entwicklung eine Reihe von Formeln geboten und hat dadurch selbst die Möglichkeit dafür geschaffen, daß man noch heute auf katholischer Seite der Thatsache sich verschließen kann, daß der bedeutendste Lehrer der abendländisch-katholischen Kirche in seiner Abendmahlslehre ungefähr denselben Standpunkt einnimmt wie die „Ketzer" Berengar v. Tours, Wiclif, [Zwingli,] Calvin und ihre Nachfolger.

10. Augustins Einfluß ist auch hinsichtlich seiner eigentlichen Gedanken vom Abendmahl ein gewaltiger gewesen. Er hat die Entwicklung der Wandlungslehre im Abendlande um Jahrhunderte zurückgeworfen. Die Schärfe der augustinisch-prädestinatianischen Gedanken, welche es, strenggenommen, nicht gestatten die gratia sanctificans als durch die Sakramente wirkende virtus sacramenti zu fassen — Gott wirkt allein an den Erwählten und wirkt durch die occulta inspiratio caritatis — findet sich freilich nach Augustin erklärlicherweise nirgends. Hat doch auch Augustin selbst innerhalb der Sakramentslehre die Konsequenzen seiner Gnadenlehre selten gezogen! Aber in einer den Worten Augustins, speziell seinem Begriffe der virtus sacramenti, entsprechenden mehr realistisch-dynamischen Färbung haben Augustins Gedanken vom Abendmahl lange nachgewirkt.

Aus den letzten Jahrhunderten der alten Kirche sind Fulgentius v. Ruspe, Facundus v. Hermiane (Rückert S. 372 f.) und Isidor v. Sevilla (Rückert S. 488 ff.) als Vertreter einer mehr oder minder genuin augustinischen Anschauung zu nennen. Neben den augustinischen Traditionen sind freilich die bei „Ambrosius" de mysteriis und de sacramentis bereits konstatierten Wandlungstraditionen einer realistisch-dynamischen Auffassung, bei der das Dynamische stets mehr zurücktrat, der Realismus immer mehr der liturgischen forma loquendi sich näherte, in den letzten Zeiten der alten Kirche wirksam gewesen. Cäsarius v. Arles (Rückert S. 482 ff.) und Gregor d. G. (Rückert, S. 485 ff., gehören mehr hierher als in die augustinische Traditionslinie. Aber eine Entscheidung zu gunsten der einen oder andern Anschauung brachte die Zeit der alten Kirche im Abendlande nicht.

So liefen denn noch im karolingischen Zeitalter beide Traditionen neben einander her. Ja die Renaissance des Augustinismus, die für die karolingische Theologie in mehr als einer Hinsicht charakteristisch ist, brachte es mit sich, daß unter den Theologen der Karolingerzeit — gewiß nicht im Volke — die symbolische Anschauung die herrschende

war (vgl. Rückert, der Abendmahlsstreit des Mittelalters I, die Vorgeschichte ZwTh I S. 22—53). Eine reale dynamische Veränderung der Elemente haben freilich auch diese Anhänger der augustinischen Tradition angenommen, und so gut wie Augustin selbst redeten auch sie davon, daß das Brot accipiens benedictionem corpus Christi fit. Diese Situation spiegelt sich im sog. ersten Abendmahlsstreit, d. h. in dem theologischen Gegensatz, der zwischen der um 831 verfaßten Schrift des Paschasius Radbert de corpore et sanguine domini und der sie im Auftrage Karls des Kahlen begutachtenden gleichnamigen Schrift des Ratramnus sich aufthat (vgl. die A. Radbert und Ratramnus). Paschasius Radbert versuchte den Wandlungsgedanken der augustinischen Tradition einzufügen: durch ein Allmachtswunder Gottes werden für den Glauben und für die Augen des Glaubens — nicht für alle Genießenden und nicht für die Sinne — die Elemente in den wahrhaftigen Leib und das wahrhaftige Blut Christi „verwandelt“ (commutantur). Ratramnus vertrat die augustinischen Gedanken in realistisch-dynamischer Färbung. Ein Unterschied der Formeln bestand zwischen der symbolischen Anschauung des Ratramnus und der Wandlungslehre Radberts kaum noch. Auch Ratramnus sagte: negare corpus esse . . . nefas est non solum dicere verum etiam cogitare (c. 15 MSL 121, 134). Aber eben deshalb gehörte die Zukunft der Anschauung Radberts, da sie und soweit sie die Formeln nicht nachträglich spiritualisierte. Die Reste der spiritualistischen Anschauung, die bei Radbert noch vorhanden waren, sind von der Theologie erst im Berengarschen Streit überwunden (vgl. die Artikel Berengar v. Tours, Lanfrank und Transsubstantiation). Lanfrank freilich hat über Paschasius Radbert hinaus nur den wichtigen Schritt gethan, daß er infolge der Wandlung die Gegenwart von Leib und Blut Christi auch für die indigne sumentes behauptete. Andere Gegner Berengars aber gingen weiter. Guitmund v. Aversa namentlich hat um die weitere Ausbildung der Wandlungslehre sich „verdient“ gemacht. Er hat als erster unter den abendländischen Vertretern der Wandlungslehre das totus in toto et totus in qualibet parte klar behauptet; er hat die augustinische Unterscheidung zwischen signum und res sacramenti auch für die objektive Wandlungslehre brauchbar gemacht, indem er das signum in den in Leib und Blut Christi verwandelten Elementen, die res sacramenti in dem Bleiben in Christo nachwies; er hat auch zuerst die Kategorien Substanz und Accidenz so verwendet, wie es später geschah: die Substanz wird verwandelt, die accidentia prioris essentiae bleiben. Damit war die Transsubstantiationslehre fertig; es ist Zufall, daß man das Wort erst bei Erzbischof Hildebert v. Tours († 1134) nachweisen kann. Nicht viel später (1215) bezeugte das IV. Laterankonzil, indem es die Worte „transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem“ in sein Glaubensbekenntnis aufnahm, daß man die so gewordene Transsubstantiationslehre als Dogma betrachtete. An dieser fertigen Lehre hat dann die Scholastik ihren Scharfsinn zu üben reichlich Gelegenheit gehabt (vgl. die A. Transsubstantiation und Ubiquität). Sie hat den zuerst von Anselm aufgebrachten Gedanken der Konkomitanz, der mit dem allmählichen Aufkommen der Kelchentziehung seit dem 12. Jahrhundert eine praktische Bedeutung erhielt, näher zu begründen sich bemüht, hat sorgfältigere Erörterungen gegeben über die Gegenwart Christi in den Elementen auch extra usum und hat endlich die Behandlung der Frage in Angriff genommen, wie der Leib Christi totus in toto und totus in qualibet parte der Hostie, der Hostien allerorten gegenwärtig sein könne. Die nominalistische Scholastik hat dabei gelegentlich in echt nominalistischem Spiel mit irrationalen Möglichkeiten den Gedanken der ubiquitas corporis Christi erreicht, — gleichwie sie bei ihrer Behandlung der Transsubstantiationslehre die leichtere Denkbarkeit einer Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter Brot und Wein im Vorbeigehen behauptet hat. Von diesen letzterwähnten Finessen der scholastischen Spekulation hat die tridentinische Fixierung des katholischen Dogmas sich ferngehalten. Nur der Catechismus romanus (p. II, 4, 42) hat mit Thomas die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi dadurch erklärt, daß Christus hier gegenwärtig sei, nicht per modum quantitatis, sondern per modum substantiae. So lehrt man auf katholischer Seite noch heute, selbst in den Gymnasien (vgl. Martin, Lehrbuch der kath. Religion 15. Aufl. 1873. II, 151). Die priesterliche Konsekration, in der noch Paschasius Radbert nur den Anlaß des wandelnden göttlichen Allmachtswunders sah, ist schon von den meisten Scholastikern als die Ursache der Transsubstantiation gewürdigt, und noch gegenwärtig ist es eines der beliebtesten Mittel der Verherrlichung des Priestertums, darauf hinzuweisen, daß der Priester Christum ins Sakrament rufe.

11. Übersieht man die Menge der Abendmahlsauffassungen, welche die ersten

15 Jahrhunderte der Kirchengeschichte gezeitigt haben, so wird man sich nicht darüber wundern können, daß die Reformationszeit in Bezug auf das Abendmahl wenige neue Gedanken hervorgebracht hat. Es fielen zahlreiche Mißbräuche, die an das Sakrament sich angehängt hatten, manche Gedanken, die es entstellten, wurden allgemein abgethan: das Meßopfer fiel und mit ihm der Gedanke des sacrificium propitiatorium, die communio sub utraque wurde restituiert, die Adoration des „sanctissimum" extra usum verschwand mit dem Fronleichnamsfest und der expositio sacramenti. Die positiven Gedanken der Reformationszeit aber sind — von dem Einfall Karlsstadts (vgl. den A). abgesehen, aber selbst Schwenkfeldts Erklärungsversuch (vgl. den A. Schwenkfeldt) mit eingeschlossen — nicht neu. Selbst Luthers Gedanken nicht. Er hat mit dem Katholizismus Leib und Blut Christi als das signum angesehen, das alle Kommunikanten empfangen; und wenn er seit 1520 an die Stelle der Transsubstantiationslehre den Gedanken der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den unverwandelten Elementen setzte, so folgte er damit nur einer von der nominalistischen Scholastik schon eröffneten Möglichkeit: er berief sich selbst, als er zuerst mit diesem Gedanken hervortrat (de captiv. babyl. WA VI, 508, Z. 8) auf Ailli. Er hat den Nutzen des Sakraments fast ausnahmslos in der remissio peccatorum gesehen — wie vor ihm die Vertreter der symbolisch-sakrifiziellen Anschauung; und wenn er im Streit mit Zwingli und Ökolampad (vgl. Köstlin, Luthers Theol. II, 159 ff.) und einmal (vgl. Köstlin II, 516 Anm.) sonst, nämlich Hauspostille EA^2 3, 542, die Unsterblichkeit des Leibes mit dem Genuß des Abendmahls in Verbindung bringt, so folgt er der eben damals aus Irenäus ihm bekannt gewordenen realistisch-dynamischen Anschauung der Griechen. Die Ubiquitätslehre, mit der er die Realpräsenz begründete (vgl. den A. Ubiquität), operierte mit Traditionen der nominalistischen Scholastik, führte diese allerdings weiter, als die Scholastik es gethan hatte; denn auf die Christologie waren in der nominalistischen Scholastik die Spielereien mit der Ubiquität nicht von Einfluß geworden. Gänzlich neu ist bei Luther m. W. nur die „synekdochische" Erklärung des *τοῦτό ἐστιν*, d. h. die Meinung, daß die Bezeichnung des Abendmahlsbrotes als Leib Christi durch die grammatische Redefigur der „Synekdoche" zu erklären sei, die da vorliegt, wo man „ein Ganzes nennet und doch nur einen Teil meinet" (Wider die himml. Propheten EA 29, 266; vgl. Großes Bekenntnis EA 30, 299), „gleich als wenn eine Mutter auf die Wiegen, da ihr Kind innen läge, deutet und spräche: »das ist mein Kind«" (a. a. O. EA 29, 267). Zwingli und Calvin (vgl. die A.) gehen in augustinischen Bahnen: Zwingli hat lediglich die symbolisch-sakrifizielle Vorstellung, natürlich losgelöst vom Gedanken des Abendmahlsopfers, Calvin hat außerdem den Gedanken vom spiritualiter manducare corpus et sanguinem Christi in einer durch realistisch-dynamische Vorstellungen modifizierten Gestalt. Daß beide das Bildliche des *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* in dem *ἐστί* (= significat) fanden, hat freilich in der frühern Zeit keine Parallelen. Allein wo sie den Tropus fanden, das ist ziemlich irrelevant, — die tropische Erklärung selbst war nicht neu, und Ökolampads Deutung: hoc est figura corporis mei trifft mit Worten Tertullians Augustins Sinn. Butzers Meinung und die des spätern Melanchthon läßt sich als eine Verbindung von Gedanken erklären, die von den altkirchlichen Vertretern der symbolisch-sakrifiziellen und der realistisch-dynamischen Auffassung schon geltend gemacht waren; Bullinger hat den Gedanken Zwinglis die schon von diesem zuletzt weniger perhorreszierten spiritualistisch-dynamischen (mystischen) Gedanken Augustins hinzugefügt. Eine ins einzelne gehende Darlegung dieser verschiedenartigen mit dem obigen nur ungenau charakterisierten Anschauungen ist hier unnötig (vgl. die A. über die einzelnen Theologen). Nur der Entwicklungsgang der offiziellen Lehre auf lutherischem und reformiertem Gebiet bedarf noch einer kurzen Skizzierung.

12. In hohem Maße bewegt ist diese Entwicklungsgeschichte auf dem Boden des Luthertums. Ein Dreifaches muß zum Verständnis dieser bewegten Geschichte bedacht werden: a) der überaus konservative Charakter der ursprünglich Lutherschen Abendmahls-Lehre und -Praxis b) Melanchthons allmähliches Zurücktreten von Luthers Abendmahlslehre und c) das späte Wirksamwerden der Ubiquitätslehre Luthers. — Luther hat, als er zuerst die Annahme der Gegenwart Christi unter Brot und Wein als probabilius an die Stelle der Transsubstantiationslehre setzte, es durchaus freigegeben utranque opinionem tenere (de captiv. WA VI, 508, 27). Später hat er zwar seinen Spott reichlich ausgegossen über das Menschenfündlein von Transsubstantiation, aber noch 1543 erklärte er: de transsubstantiatione rejicimus inutilem et sophis-

ticam disputationem, nihil morati, si quis eam alibi credat, vel non (de Wette, V, 568; vgl. Köstlin, L.s Theol. II, 513). Dem Verständnis des Volkes entzog sich der feine Unterschied der Transsubstantiationslehre und der Anschauung Luthers ohnedies: Gestalt, Farbe, Geschmack des Brotes war ja auch nach katholischer Anschauung geblieben. Luthers Katechismen, die sehr bald, wenn auch nicht rechtliche norma docendi, so doch faktisch Normen und Vorbilder des Unterrichts wurden, entwickelten zwar klar und warm die für Luther praktisch-wichtigen Gedanken: unter (sub) dem Brote und Weine (Kl. Kat. 380, 2 Rechenb.), bez. in und unter dem Brote und Weine (Gr. Kat. 553, 8) ist im Abendmahl der wahre Leib und das wahre Blut unsers Herrn Jesu Christi da als ein [allen Genießenden zu teil werdendes] gewisses Pfand und Zeichen (Gr. Kat. 555, 22) des [nur den Gläubigen erlangbaren, Gr. Kat. 558, 34f.] Heilsgutes des Sakraments, der remissio peccatorum (Kl. Kat. 381, 6; Gr. Kat. 565, 70). Von allen theologischen Finessen aber, von Polemik gegen die Transsubstantiation, von Synekdoche und Ubiquität schwiegen sie. Bedenkt man nun, daß der Gottesdienst auf lutherischem Gebiet eine evangelisch revidierte Messe war, daß, abgesehen von der Beseitigung der communio sub una, die Abendmahlsfeier der herkömmlichen sehr ähnlich blieb: die Hostien wurden beibehalten, die Elevation des Sakraments ist in der Wittenberger Pfarrkirche erst 1542 abgeschafft (Köstlin, M. Luther 2. u. 3. Aufl. I, 588 f.) — noch 1538 erschien ein Nürnberger Geistlicher, der sie abstellen wollte, vielen als ein Zwinglianer (Köstlin a. a. O.) —, die Anbetung des Sakraments war zwar extra usum hingefallen, aber nach 1541 schreibt Luther: adoratio in sumendo per sese accidit, dum genibus flexis verum corpus et verus sanguis sumitur (de Wette V, 363); bedenkt man weiter, daß über die Bedeutung der Konsekration noch in den sechziger Jahren in Lübeck in einer Weise gestritten wurde, welche das Nachwirken der betreffenden alten Traditionen auf lutherischem Gebiete deutlich bezeugt (vgl. Möller-Kawerau, Kirchengesch. III, 255 f.; Köstlin, Luthers Theol. II, 515 a. E.), — so kann man sich nicht darüber wundern, daß das offizielle, irenische Bekenntnis der Lutherischen, die Augustana in A. X die Transsubstantiation eher ein- als ausschloß, mit dem adsint et distribuantur die Gegenwart Christi nicht auf das sumi beschränkte und ein improbant secus docentes — den Zwinglianern gegenüber aussprach. Selbst das wird so begreiflich, daß Melanchthon auf den Vorhalt der Confutatoren, welche das mutari in A. X vermißten (Corp. Ref. 27, 107), in der Apologie dies mutari, wenigstens in der Form zweier Citate, nachbrachte (Apol. 157, 55) und hinsichtlich der Realpräsenz den consensus der Evangelischen mit der recepta in tota ecclesia sententia stark betonte (Apol. 158, 57). Auch das wird so erklärlich, daß der spätere Melanchthon für die in den Kreisen der lutherischen Theologen verbreitete Anschauung häufig [mit Calvin] den Terminus ἀρτολάτρεια für zutreffend erachten konnte (z. B. 1557 Corp. Ref. IX, 154). Luthers feinere Distinktionen waren vielfach nicht verstanden, seine Ubiquitätslehre so gut wie vergessen. Als Luther im Entwurf seiner sog. Schmalkaldischen Artikel (Ende 1536) geschrieben hatte, man halte, „daß unter Brot und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und das wahrhaftige Blut Christi und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen" (vgl. Art. smalc. 330, 1, Rechenb. und das Faksimile von Zangemeister Bl. 18), da ist — nach Melanchthon auf Bugenhagens Veranlassung (Polit. Korresp. der Stadt Straßburg II, 430) — das „unter" gestrichen worden; das Denken vieler Lutheraner ging nicht weiter, als der so verkürzte Satz besagte. — Um so einschneidender mußte es werden, daß Melanchthon seit 1531 sich schrittweise immer mehr abwandte von der bis dahin unsicher von ihm gebilligten Abendmahlslehre Luthers (vgl. den A. Melanchthon): seit 1531 ließ er die Ubiquitätslehre fallen, etwas später das in pane, seit 1535 sympathisierte er mit der tropischen Deutung der Einsetzungsworte und schließlich hat er, obschon verschleiert, auch die manducatio impiorum aufgegeben (Corp. Ref. IX, 962 und 849) — er dachte gegen Ende seines Lebens im wesentlichen wie Calvin. In seinem öffentlichen Auftreten freilich war er überaus vorsichtig. Daß er in A. X der lateinischen Variata von 1540 — der deutsche Text blieb ungeändert — für das „corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus" einsetzte: „cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus" (Corp. Ref. 26, 357), war kein Hervorkehren seiner Gedanken; nur die Auslassung der Rejektorie läßt sich so deuten; die Änderung sollte vornehmlich den transsubstantianischen Schein der Invariata beseitigen; sie schließt Luthers Anschauung nicht aus, ja das „vescentibus" hält die manducatio impiorum fest. Auch die Gegner Melanch-

thons brauchten die Variata, und erst in den letzten Jahren Melanchthons, ja öffentlich erst gleich nach Melanchthons Tod (vgl. den A. Heßhusen) ist auch die Abendmahlslehre in den Kampf gegen den Philippismus hineingezogen. Nun erst erkannten die Verteidiger der Realpräsenz — zuerst in dem Heidelberger Streit zwischen Heßhusen und Klebitz — daß das cum pane der Variata erst in Verbindung mit dem in und sub der Katechismen zur manducatio oralis und impiorum passe (Salig, Historie der Augsb. Konfession III, 451 ff.); nun erst entstand die „lutherische" Formel „in, cum et sub pane"; nun erst begann die Variata verdächtig zu werden (vgl. den A. Naumburger Fürstentag). In ungefähr der gleichen Zeit — zuerst gelegentlich 1555, dann 1559 in dem von Brenz verfaßten württembergischen Bekenntnis und infolgedessen trotz Heßhusens ablehnender Stellung auch in den Heidelberger Wirren (vgl. den A. Ubiquität) — fing Luthers Ubiquitätslehre an hineinzuwirken in die Abendmahlsfrage. Die Philippisten wurden dann nach Melanchthons Tod direkt als „Kryptocalvinisten" angegriffen; und die theologische Diskussion wandte nun mit Eifer der Abendmahlsfrage und der durch die Ubiquitätslehre mit ihr eng verbundenen christologischen sich zu (vgl. den A. Ubiquität). Nach dem Sturze der Philippisten in Kursachsen konnte dann das nun reüssierende Konkordienwerk (vgl. den A. Konkordienformel) eine Fixierung der antiphilippistischen und anticalvinischen, lutherischen Abendmahlslehre herbeiführen. Es ist dies in der Konkordienformel A. VII in treuem Anschluß an Luthers Gedanken geschehen. Unter Abweichung der Zwinglianer (597, 1) und der — erst in A. VIII (605, 1) genannten — Calvinisten (602, 26. 29—32. 35—37), sowie unter Verwerfung der Transsubstantiation (602, 22) und ihrer Konsequenzen, der Kelchentziehung (602, 24), der Adoration der Elemente (604, 40; 760, 26) und der Gegenwart extra usum (750, 85 f.), wird hier in Bezug auf das Abendmahl gelehrt, daß gemäß den wörtlich zu verstehenden Einsetzungsworten (599, 7), kraft nicht der Konsekration (ib. 8), sondern der Einsetzungsworte (747, 75) Christi [verklärter] wahrer Leib und wahres Blut, mit Brot und Wein sakramentlich — analog der unio naturarum in Christo (735, 36) — geeint, von allen Kommunikanten, auch den ungläubigen, mündlicher aber nicht fleischlicher, kapernaitischer Weise (604, 42; 760, 16) empfangen werde; und zwar von denen, die zugleich nach Jo 6 Christi Leib und Blut geistig essen (744, 61), d. h. glauben (ib. 62), zum Segen, so daß sie mit Christi Leib „Vergebung der Sünden und alle Gutthaten, so uns durch Christi Tod und Blutvergießen erworben" empfangen (749, 81), „mit Christo vereinigt und dem Leib Christi, welcher ist die Kirche, einverleibt werden" (743, 59; 755, 104), von den Unwürdigen aber, das heißt von den Ungläubigen (601, 18; 743, 60), zum Gericht. Eine spekulative Begründung hatte noch die letzte Vorstufe der Konkordienformel, das Torgische Buch, nicht gegeben; aber schon die Epitome verwies (600, 11 ff.) auf Luthers spekulative Gedanken (600, 12: Ubiquität), und die solida declaratio des Bergischen Buches acceptierte (752, 93 ff.) mit einem Citat aus Luthers Großem Bekenntnis in noch weitergehendem Maße Luthers Argumente. — Die Geschichte der Abendmahlslehre auf lutherischem Gebiet nach diesem symbolischen Abschluß hat ein besonderes Interesse erst seit der Erneuerung konfessionell-lutherischer Traditionen in der wissenschaftlichen Theologie unsers Jahrhunderts. Eine kritische Darstellung dieser modern-lutherischen Auffassungen giebt H. Schultz, Zur Lehre vom hl. Abendmahl, Gotha 1886.

13. Auf „reformiertem" Gebiet, d. h. bei allen nicht lutherischen und nicht letztlich anabaptistischen Protestanten, ist man seit Zwinglis Zeiten im Gegensatz zur lutherischen Lehre darin einig gewesen, daß 1) „Leib und Blut Christi" nicht wie bei Luther und den Römischen zum signum sacramenti gerechnet, sondern als das Heilsgut angesehen werden, das nur die Gläubigen „geistlich essend" empfangen, 2) in der infolgedessen nötigen figürlichen Deutung des τοῦτό ἐστιν, 3) in der Behauptung, daß Christus, corporaliter zur Rechten Gottes erhöht, nur nach seiner Gottheit und efficacia, nicht aber corporaliter gegenwärtig sei, 4) in dem Ritus des Brotbrechens und der Zureichung des Kelches. Die manducatio oralis, die manducatio impiorum und die Ubiquität sind auf reformiertem Gebiet stets verworfen worden. Verschiedenheiten haben auch hier sich geltend gemacht, weil Zwinglis Anschauung schon von Bullinger vertieft, von der calvinischen auf weiten Gebieten verdrängt worden ist. Für Zwingli war das Abendmahl wesentlich ein mehr verpflichtendes als gebendes Erinnerungs- und Bekenntnismahl der Gemeinde; das „geistlich essen" war ihm nur ein Ausdruck für den Glauben an das Opfer Christi. Daß das Sakrament als Pfand und Versicherung den Glauben stärke, hat auch er freilich mehrfach gesagt. Schärfer aber hob Bullinger diesen gebenden Charakter wie der

Sakramente überhaupt, so auch des Abendmahls hervor. Daß der Gläubige im Abendmahl geistlich Leib und Blut Christi genießen solle, wurde von ihm nicht nur darauf gedeutet, daß wir gläubig uns aneignen sollen, was Christi Tod erworben, sondern auch im Sinne Augustins auf das Einswerden mit Christo bezogen. Calvin, dessen Anschauung leichter und genetisch richtiger als eine Modifikation der Lutherschen als der Zwinglischen Anschauung zu begreifen ist, hat den gebenden Charakter, der dem Sakrament als Pfand und Siegel der Gnade eignet, gegenüber der ihm „profan" erscheinenden Auffassung Zwinglis (Corp. Ref. 39, 438) stets stark betont und hat zugleich dem geistlichen Essen dadurch einen reichern Inhalt gegeben, daß er annahm, durch den hl. Geist würden die gläubig Genießenden gespeist und getränkt mit den Lebenskräften des verklärten Leibes Christi, der Substanz seines Leibes und Blutes. — Die Verständigung zwischen Calvin und Bullinger im Züricher Consens (vgl. den A.) ist nicht selten irrig als ein Sieg der calvinischen Gedanken auch in der deutschen Schweiz aufgefaßt worden: die deutsche Schweiz hat (vgl. die Helvetica posterior c. 21 bei Niemeyer, collectio confessionum 518 ff.) auch in der Abendmahlslehre wesentlich die Bullingerschen Traditionen festgehalten. In den meisten der reformierten Bekenntnisse aber, auch im Heidelberger Katechismus, hat die calvinische Anschauung Ausdruck gefunden. Dies im einzelnen hier nachzuweisen, würde zu weit führen; es sei auf die vortreffliche Zusammenstellung in Salnars harmonia confessionum (bearbeitet von Ebrard, Barmen 1887 S. 168 ff.) verwiesen. Gegenwärtig noch sind auf „reformiertem" Gebiete die calvinischen Gedanken die herrschenderen. — In den Kirchengemeinschaften anabaptistischer und puritanischer Herkunft, bei Unitariern und Mennoniten, Baptisten, Kongregationalisten u. s. w. herrschen „reformierte" oder den reformierten ähnliche Anschauungen: zwischen den streng calvinischen Traditionen bei den Kongregationalisten und den das Abendmahl zu einer Erinnerungsfeier an Christus verflüchtigenden Rationalisierungen der Zwinglischen Auffassung bei Unitariern und Universalisten giebt es hier eine große Reihe von Zwischenstufen, auf die nicht eingegangen zu werden braucht. Das aber mag zum Schluß hervorgehoben werden, daß in den meisten dieser von unsern europäisch-festländischen „Kirchen" in ihrer Bedeutung unterschätzten Kirchengemeinschaften die sog. „offene Kommunion" üblich ist: man läßt zum Abendmahl jeden Christen zu, der danach verlangt. Analoga kann man bei den alten, leider aber auch zumeist verkommnen, orientalischen Kirchen finden; die Kopten z. B. nehmen keinen Anstand, Christen anderer Kirchen zur Kommunion zuzulassen (vgl. Rohlfs, drei Monate in der libyschen Wüste, Cassel 1875 S. 50). In den großen historischen Kirchen gilt das sacramentum unitatis noch heute als das Sakrament des Konfessionsbekenntnisses. **Loofs.**

Abendmahlsfeier in den Kirchen der Reformation. Löhe, Samml. liturg. Formulare d. ev.-luth. K. Heft III, Nördl. 1842. — Aem. L. Richter, Die evang. KOO. des 16. Jahrh. Weimar 1846. — Daniel, Codex liturg. Lips. 1847—53, Tom. II, III. — Höfling, liturg. Urkundenb., Leipz. 1854. — Kliefoth, D. urspr. Gottesd.-Ordn. 2c. Bd. 5 (Liturg. Abhandl. Bd. 8), Schwerin 1861 S. 75 ff. — Schöberlein, Schatz d. liturg. Chor- und Gemeindegesangs Göttingen 1865 Bd. 1.

1. **Luther und die luth. Kirche.** So gewiß Luther eine Erneuerung des gesamten Volkslebens von der Predigt des reinen Evangeliums erhoffte, so wenig hat er diesen Erfolg durch eine selbständige äußere Gestaltung der gottesdienstlichen Ordnungen zu erreichen gesucht. Sein pietätvoller Sinn, in dem er sich als Glied der Einen Kirche wußte, und vor allem auch die pädagogische Rücksicht auf das an die gottesdienstlichen Formen gewöhnte Volk bestimmten ihn, die römische Messe, soweit sie nicht geradezu in Gegensatz zu Gottes Wort trat, beizubehalten. (Vgl. die Vorrede zur Form. Missae: „Nihil vi aut imperio tentavi, nec vetera novis mutavi, semper cunctabundus et formidabundus, tum propter imbecilles in fide animos, quibus subito eximi non potuit tam vetus et inolita, non inseri tam recens et insueta ratio colendi Dei, tum maxime propter leves illos et fastidiosos spiritus, qui seu sues immundae sine fide, sine mente irruunt et sola novitate gaudent, atque statim ut novitas esse desiit gaudeant... In primis itaque profitemur, non esse nec fuisse unquam in animo nostro, omnem cultum Dei prorsus abolere, sed eum, qui in usu est, pessimis additamentis vitiatum, repurgare et usum pium monstrare"). Luthers Ordnung der Abendmahlsfeier ist daher nur durch genaue Kenntnis der röm. Messe (s. d. A.) zu verstehen. Die ersten Stücke der röm. Messe bis zum Credo behielt Luther fast unverändert bei. Durch die Einfügung der Predigt nach letzterem wurde der die alte

missa catechumenorum umfassende Teil der Messe noch schärfer von der sich anschließenden Abendmahlsfeier, die das Offertorium und den Canon missae umfaßt, geschieden. Hier mußten durchgreifendere Änderungen sich vollziehen. Mit Bezug auf das Offertorium der Messe erklärt Luther in der Form. M. (1523): „abhinc omnia fere sonant et olent oblationem .. Proinde omnibus illis repudiatis, quae oblationem sonant, cum universo Canone retineamus, quae pura et sancta sunt". Darum strich hier Luther das gesamte Offertorium mit seinen fünf Gebeten und begann nach dem Credo bezw. nach der nach demselben etwa einzufügenden Predigt a) mit der (lateinischen) Präfation der röm. Messe, die er aber bedeutend kürzte, an deren Schluß mit den Worten „per Christum Dominum nostrum etc.", mit Auslassung aller dazwischenliegenden Meßgebete, er unmittelbar überleitete b) zu den Einsetzungsworten in lat. Sprache, die, wie in der Messe, beginnen: „qui pridie quam pateretur etc." L. strich aber alle in der Schrift nicht stehenden Ausmalungen des Textes in der Messe und bereicherte ihn durch Hinzufügung der bibl. Worte „quod pro vobis datur", nach den Worten „hoc est corpus meum" c) Das Sanktus und Hosianna, auf welches in der Messe die Präfation ausläuft, übertrug Luther dem Chor erst nach den verb. test. Während dieses Gesanges sollte d) die Elevation (s. darüber weiter unten) stattfinden. Es folgen e) das V.U., f) Pax Domini sit semper vobiscum, Resp.: et cum spiritu tuo, g) die Kommunion, während welcher der Chor h) das Agnus Dei singt. Das Meßgebet: „Domini nostri Jesu Chr. fili Dei vivi" (Nr. XXXIV der Messe) vor der Darreichung zu beten und bei der Darreichung die Worte der Messe: „Corpus (Sanguis) Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam (tuam) in vitam aeternam" zu sprechen, stellt Luther frei. Es folgen: i) die beiden Gebete der Messe (Nr. XXXVII): „Quod ore sumpsimus etc." und „Corpus tuum, Domine, quod sumpsi" (mit Änderung in den Plural sumpsimus). k) Das Benedicamus Domino, das statt des Ite missa est in der Messe zur Advent- und Fastenzeit gebräuchlich war, soll mit angefügtem Halleluja das ganze Jahr durch gebraucht werden. l) Der aaronit. Segen (Nu 6), eine Neuerung Luthers, da derselbe (außer in der span. Kirche) bisher nirgends in kirchl. Gebrauch war. — Zwischen Luthers Form. M. und seiner „deutschen Messe und Ordnung des Gottesdiensts" vergingen drei Jahre. Während dieser Zeit kamen eine Reihe anderer Gottesdienstordnungen in Gebrauch. Als erste uns bekannte deutsche Messe ist die von dem Nördlinger Prediger Kantz 1524 verfaßte zu nennen (abgedr. Siona 1893 S. 104 ff.), die sich allein auf die Abendmahlsfeier beschränkt und in allem wesentlich identisch ist mit der fälschlich unter Bugenhagens Namen bei Löhe S. 37 ff. abgedruckten evangel. Meßordnung vom J. 1524 . Aus Nürnberg kennen wir eine am 5. Juni 1524 eingeführte lateinische evangelische Meßordnung (mitgeteilt von Kolde in ThStK 1883 S. 602 ff.), die man mit einigen Abweichungen 1525 in deutscher Sprache zu halten begann (s. die „Döber"sche Messe, abgedr. in Riederer, Einführung d. deutsch. Gesanges 1759 und bei Löhe S. 42 ff.; in etwas abweichender Form auch v. J. 1525 mitgeteilt von Herold in Siona 1894 S. 1 ff.) Charakteristisch ist in den Nürnberger Messen die Einfügung einer deutschen Exhortation und Admonition an die Abendmahlsgäste unmittelbar vor der Pax und der darauf folgenden Kommunion, die mit den Worten beginnt: „Meine allerliebsten in Gott, dieweil wir jetzo das Abendessen unsers lieben Herrn J. Chr. wollen bedenken und halten ꝛc.". Auch in Preußen wurde 1525 eine deutsche Gottesdienstordnung eingeführt (Richter I S. 28 ff.), die ebenfalls vor der Darreichung eine Exhortation hat. Aus d. J. 1525 ist auch die Straßburger KO. (abgedr. bei Löhe S. 51) zu nennen, in der solche Ansprache fehlt. — Im J. 1526 erschien sodann Luthers „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes", in der neben dem latein. Gottesdienst der Form. M., welcher den Wochentagen verbleiben sollte, der deutsche Sonntagsgottesdienst in Wittenberg eingeführt wurde. Hier trat nach der Predigt an Stelle der Präfation a) „eine öffentliche Paraphrasis des V.U. und Vermahnung an die, so zum Sakrament gehen wollen", und zwar conceptis et praescriptis verbis, wozu L. ein (nicht verbindliches) Vorbild giebt. Es war dies keine Erfindung L.'s, sondern war schon mittelalterliche, wahrscheinlich aus Süddeutschland stammende Sitte. Daran schließen sich unmittelbar b) die Einsetzungsworte mit c) Elevation. Bei der darauf folgenden d) Distribution soll das deutsche Sanktus: „Jesaias dem Propheten das geschah", von L. für diesen Zweck gedichtet, oder „Jesus Christus unser Heiland, der von uns Gottes Zorn wand", oder das Agnus Dei gesungen werden. Es folgt: e) die Kollekte: „Wir danken dir, allmächtiger Herr Gott, daß du uns durch diese heilsame Gabe erquicket hast, und bitten

deine Barmherzigkeit, daß du uns solches gedeihen lassest zu starkem Glauben gegen dich und zu brünstiger Liebe unter uns allen um J. Chr. unsers Herrn willen. Amen". f) Der aaronitische Segen.

So wenig auch Luther die von ihm gebotene Form als allgemein verbindlich ansah (F. M.: „Nulli prorsus praejudicantes, ne aliam (formulam) amplecti et sequi liceat. Quin ex animo per Christum obsecramus, ut si quid melius illis revelatum fuerit, nos priores tacere jubeant, ut communi opere rem communem juvemus". D. M.: „Vor allen Dingen will ich gar freundlich gebeten haben, auch um Gottes willen, alle diejenigen, so diese unsere Ordnung im Gottesdienst sehen oder nachfolgen wollen, daß sie ja kein nötiges Gesetz daraus machen, noch jemandes Gewissen damit verstricken oder fangen, sondern, der christl. Freiheit nach, ihres Gefallens gebrauchen, wie, wo, wann und wie lange es die Sachen schicken und fordern . . . Doch will ich hiermit nicht begehren, daß diejenigen, so bereits ihre gute Ordnung haben oder durch Gottes Gnade besser machen können, dieselbige fahren lassen und uns weichen. Denn es ist nicht meine Meinung, das ganze deutsche Land so eben müßte unser Wittenbergische Ordnung annehmen"), so sind die in diesen beiden Schriften Luthers erscheinenden Typen doch vorbildlich für die luth. Agenden des 16. Jahrh. geworden. In den KOO. der luth. K., insbesondere des 16. Jahrh. (wobei auch die dem reformierten Typus verwandten süddeutschen KOO. und die Ottheinrichsche KO. der Pfalz zu berücksichtigen sind) finden sich in Bezug auf die einzelnen Stücke der Abendmahlsfeier nachfolgende Formen: 1. Beim Beginn des Abendmahlsaktes sollen die Kommunikanten nach Luthers Vorgang in der F. M. und D. M. sich vom Schiff der Kirche in den Chorraum begeben, und zwar die Männer auf die Südseite, die Frauen auf die Nordseite. Nur in südwestdeutschen KOO. treten die Kommunikanten erst bei der Distribution zum Altar. — 2. Die Präfation wurde vielfach beibehalten, wie in Luthers F. M. Andere KOO. folgten dagegen dem Vorbild von Luthers D. M. (Preußen 1544 und vornehmlich Süddeutschland: Schwäb. Hall 1526, Brandenb.-Nürnb. 1533, Württemberg 1536. 1553, Hessen 1574, Straßb. 1598). Andere KOO. ließen die Präfation nur an den Festtagen halten und ordneten an den gewöhnlichen Sonntagen statt dessen eine Vermahnung an die Kommunikanten (Braunschw. 1528, Minden 1530, Lübeck 1530, Herz. Heinr. 1539, Schlesw.-Holst. 1542). Oft wurde wie in Nürnberg 1524 und Preußen 1525 (s. oben) Präfation und Vermahnung zugleich geordnet (Pommern, 1535, Osnabr. 1543, Lüneb. 1564). Als Vermahnung wurde entweder Luthers Form in der D. M. mit der Paraphrase des V.U. gewählt (Frankfurt 1530, Nordheim 1539, Preußen 1544) oder sehr häufig auch in Süddeutschland die (oben genannte) Nürnberger Exhortation (Brandenb.-Nürnberg 1533, Württemberg 1536, Ottheinr. 1543., Schwäb. Hall 1543, Mümpelg. 1571, Hanau 1573, Hohenl. 1578, Straßb. 1598), oder auch eine andere Form (Schwäb. Hall 1526, Kassel 1539). (Die verschiedenen Formen abgedruckt bei Höfling S. 71 ff. vgl. Kliefoth S. 93). — Die Stelle dieser Exhortation war verschieden: häufig zwischen Präfation und Konsekration, aber auch zwischen V.U. und Distribution, auch zwischen VU. und verb. test. In Süddeutschland wurde an diese Ansprache auch die allgem. Beichte und Absolution angeschlossen (Worms 1560, Österr. 1571, Hessen 1574). — 3. Betreffs des Sanktus und Hosianna folgten einige der ältesten KOO. dem Vorgang Luthers in der F. M. und ließen dasselbe den verb. test. folgen (Nürnb. 1524, Preußen 1525, Riga 1530). Wo die Präfation wegfiel, behielt man das Sanktus nach den verb. test. (Luthers D. M. Brandb.-Nürnb. 1533, Ottheinr. 1543, Preußen 1544. 1558). Die lateinische Sprache wurde in Norddeutschland beibehalten, anderwärts die deutsche angeordnet (Köln. Ref. 1544, Österr. 1571); meist ließ man die Wahl zwischen beiden Sprachen (Pommern 1535, Mecklenb. 1540, Preußen 1544, Rheinpfalz 1557, Liegnitz 1594). Luthers „deutsches Sanktus" (s. oben) kam auch vielfach in Gebrauch (Mecklenb. 1540, Braunschw.-Lüneb. 1542, Preußen 1544, Stralsund 1555, Rheinpfalz 1557, Österr. 1571). Auch der Gesang: „Heilig ist der Vater, h. ist der Sohn ꝛc." wurde neben dem lateinischen Sanktus gebraucht (Braunschw.-Wolfenb. 1543, Mecklenb. 1540). Während des Sanktus (Ottheinr. 1543, Mark Brandenb. 1540, Braunschw.-Lüneb. 1542), soll der Priester noch drei deutsche Gebete, eines für die weltliche Obrigkeit, das zweite für die Diener des Wortes, das dritte um christliche Einigkeit sprechen. Die Straßb. KO. 1525 hat nach der Präfation mit Sanktus ein auf die verb. test. überleitendes Gebet, in dem Fürbitte für die Obrigkeit, alle Völker, die Gemeinde, und eine Bitte um bußfertige Gesinnung enthalten ist. — 4. Das in der Messe gebräuchliche

Weihegebet (der Elemente): „Hanc igitur oblationem“ (Nr. XXI), in welches die Einsetzungsworte „qui pridie etc.“ eingefügt waren, hatte Luther wegen der darin ausgesprochenen Opferidee weggelassen. Er schloß das qui pridie unmittelbar an die Präfation an, wie auch Nürnberg 1524, (Liegnitz 1534: „in dieselbe ein“). Die Kantzsche Meßordnung für Nördlingen 1524 (s. oben), hat dagegen unmittelbar vor den verb. test. und in dieselben überleitend das Gebet, „daß dieses Brot und der Wein uns werde und sei der wahrhaftige Leib und das unschuldige Blut deines allerliebsten Sohns, unsers Herrn Jesu Christi“. Außer dieser ersten deutschen Ordnung findet sich nur noch in der Agende von Pfalz Neub. 1543 (Ottheinr.) vor der Konsekration ein derartiges an Christus gerichtetes Gebet, das vor ihn die Elemente bringt und ihn bittet, „du wollest dieselben durch deine göttliche Gnade, Güte und Kraft heiligen, segnen und schaffen, daß dieses Brot dein Leib und dieser Wein dein Blut sei und allen denen, die davon essen und trinken, zum ewigen Leben lassen gedeihen“. Andere Agenden dagegen nehmen statt dessen vor der Konsekration ein Weihe- und Bereitungsgebet für die Kommunikanten auf. (Nürnb. 1524, Straßb. 1525, Nördlingen 1538, Waldeck 1556, Österr. 1571, Hessen 1574). — 5. Als wichtigstes und unerläßliches Stück der Abendmahlsliturgie galten die verba institutionis, durch welche die eigentliche Weihung der Elemente zum Gebrauch vollzogen wurde (F. M.: „benedictio“. Preußen 1525 „die evangel. Worte der Gebenedeiung oder Konsekration über Brot und Wein“. Schw. Hall 1526: der Pfarrer soll „das Brot und den Wein segnen mit dem Wort, das Christus selbst gesprochen hat“. Bremen 1534: „Und ist hier der Befehl, Wille und Einsetzung Christi unsere rechte Konsekration“. Mark Brandenb. 1540: „verba consecrationis“). Die Signation der Elemente mit dem Kreuzeszeichen (vgl. Muethel, Ein wunder Punkt in der luth. Liturgie, Leipzg. 1895 S. 39 ff., 98 ff.) wurde von Luther beseitigt (F. M. „omissis omnibus signis, quae fieri solent super hostiam et cum hostia super calicem“. Vgl. auch Luthers Tischreden Förstem-Binds. II S. 303). Keine Agende des 16. Jahrh. hat diese signatio crucis (gegen Kliefoth S. 111, Stähelin PRE² I S. 57) mit Ausnahme der des Thomas Münzer für Alstadt 1523 (Seidemann, Thom. M. S. 26). Direkt verboten ist die signatio Hannover 1536. Die signatio findet sich in der luth. K. zuerst erwähnt bei Joh. Gerhard (ll. theol. X, 278 de sacra coena § 156), also Anfang des 17. Jahrh., als im Gebrauch stehend, wo sie als ceremonia adiaphora bezeichnet und ihr aliqua vis spiritualis durchaus abgesprochen wird. Das Zeichen des Kreuzes sei „externum signum benedictionis et consecrationis memoriam renovans crucis Christi“. Die Koburger KO. 1626 hat es bei den beiden Worten „nahm“ über den Noten verzeichnet. Im J. 1658 spricht ein Gutachten der Leipziger Fakultät vom addito signo † solito (Dedeken, thesaur. decis. III, 415), während 1633 ein ähnliches Gutachten derselben Fakultät die Signation noch nicht kennt (l. c. III, 411). In luth. KOO. findet sich die Signation in Magdeb. 1653: Das Zeichen des Kreuzes „kann behalten und die Pfarrkinder unterrichtet werden, daß diese Ceremonie unter die Mitteldinge gehöre und nur als ein äußerlich Zeichen des Segens gebraucht werde, dabei wir uns des Kreuzes Christi und seines unschuldigen Leidens und Sterbens zu erinnern, sonsten aber keine sonderbar verborgene Kraft in sich habe“. Desgl. Weimar 1685. — Dagegen schreiben ältere KOO. vor, daß das Brot und der Kelch beim Beginne der Einsetzungsworte (Wittenb. 1533, Mark Brandenb. 1540: „calicem accipe cum ambabus manibus“) oder auch bei den Worten „nahm“ (Otth. 1543), oder auch bei den Worten: „Das ist mein Leib ꝛc.“ (Henneberg 1582) ergriffen werde. Auch das Brechen des Brotes und das Einlegen der Hostie in den Kelch wurde beseitigt (Luthers F. M.: „nec frangatur hostia nec in calicem misceatur“), weil man das erstere mit der kathol. Opfertheorie, das andere mit der Kelchentziehung in Zusammenhang brachte. Für die Elemente wurde ungesäuertes Brot gebraucht, wenn dies auch als Adiaphoron bezeichnet wurde (s. Gerhard loc. theol. X, 30 ff.) und die Oblate blieb im Gebrauch. Die Mischung des Weins mit Wasser wurde abgelehnt. (Luthers F. M.: „nondum constitui mecum, miscendane sit aqua vino, quamquam huc inclino, ut merum potius vinum paretur, absque aquae mixtione . . Merum vinum enim pulchre figurat puritatem doctrinae Evangelicae“. Chemnitz Ex. conc. Trident. loc. IV Sect. VI cap. 8; J. Gerhard loc. theol. X, 39 ff. Hannover 1536, Lippe 1538). Die Rezitation der Worte geschah im Gegensatz zur röm. Messe mit lauter vernehmlicher Stimme in deutscher Sprache. Luther hat in der Form M. noch die latein. Sprache gelassen, auch die leise Rezitation erlaubt, obgleich er bereits 1520 und 21 die laute Rezitation in deutscher Sprache gewünscht hatte (EA 17 S. 68,

27 S. 153). Da wegen der leisen Rezitation in der Messe die Melodie für die verb. test. fehlte, bot Luther in D. M. eine solche dar. Andere Melodien boten die KOO. von Braunschweig 1528, Brandenb.-Nürnb. 1533, Preußen 1544. Süddeutsche KOO. gaben das Singen oder Sprechen frei (Brandenb.-Nürnb. 1533, Österr. 1571), andere ordneten bloß das Sprechen an (Schw. Hall 1526, Augsburg 1537), auch so, daß der Geistliche hinter dem Altar dem Volke zugewandt stehe und Brot und Wein vor sich habe (Württemb. 1536). Manchmal wurden auch einleitende Worte vorgeschrieben (Frankfurt 1565, Straßburg 1598). 6. Die Elevation der Elemente nach der Konsekration behielt Luther bei ,,propter infirmos, qui hac repentina hujus insignioris in Missa ritus [mutatione] forte offendentur'' (F. M.), wollte aber, daß durch die Predigt die falsche Auffassung der Adoration beseitigt werde. Für die Beibehaltung bestimmte ihn aber hauptsächlich Karlstadts fanatische Bekämpfung, der ein Gesetz aus der Abschaffung der Elevation machen wollte (vgl. besonders E A 29 S. 188 ff. 194). Luther deutete die Elevation, die thatsächlich mit der Transsubstantiation zusammenhing, dahin um, „daß es fein mit dem deutschen Sanktus stimmt und bedeutet, daß Chr. befohlen hat, sein zu gedenken" (D. M., vgl. auch Opp. var. arg. V, 52, E A 17, 68 f. 27, 149. 28, 88. 29, 188 ff. 32, 420 ff.). Doch war sie in den Gottesdiensten im Augustinerkloster schon 1524 durch Luther beseitigt worden, blieb aber in der Pfarrkirche (E A 29, 191), bis sie Bugenhagen, der sie in keiner seiner KOO. aufgenommen hatte, auch in der Pfarrkirche zu Wittenberg 1542 unter nachträglicher Billigung Luthers abschaffte. Letzterer wahrte sich aber die Freiheit, sie „um Ketzerei oder andere Sachen zu meiden" wieder einzuführen (Briefe L.s ed. de W. V. 478. 541 f.). Auch anderwärts war die Elevation beibehalten worden (Nürnberg 1524, Preußen 1525, Mark Brandenburg 1540, Otth. 1543), auch mit Ankündigung durch das Glöckchen des Ministranten (Preußen 1525, Wittenberg, s. Kolde Anal. luth. S. 227). In Nürnberg schaffte sie 1543 Veit Dietrich nach langen Kämpfen ab (Strobel, Leben V. D.s S. 99 ff. C. R. III, 504; Kawerau, Briefwechsel des Justus Jonas I S. 279 f.). — 7. Das Vaterunser wurde entweder unverändert oder allein in der Form von Luthers Paraphrase in der D. M. (Nordhausen 1539, Preußen 1558) oder auch in beiden Formen zugleich aufgenommen. In Franken, Mark Brandenburg, Preußen und Elsaß beließ man es, wie in der Messe und Luthers F. M., nach den verb. instit. Die meisten KOO., besonders die Bugenhagens, auch Pommern, Württemberg setzten es vor die Einsetzungsworte. Meist wurde dasselbe deutsch gesungen, nur vereinzelt auch lateinisch (Brandb.-Nürnb. 1533). Anderwärts wurde es von der Gemeinde deutsch gesungen (Württemb. 1536 „dieweil es ein sonderlich herzlich Gebet und auch dazu eine öffentliche Beichte ist"). Öfters wurde es mit einer Aufforderung zum Gebet eingeleitet (Preußen 1525, Nürnberg 1525, Straßburg 1525, 1598, Mark Brandenb. 1540). — 8. Als Übergang von der Konsekration (oder dem V. U.) zur Distribution behielt man meist ,,Pax Domini vobiscum'' der röm. M. bei. Luthers D. M. hatte sie weggelassen. Man sah die Pax als Absolutionsformel an (Luthers F. M.: ,,vox plane evangelica annuncians remissionem peccatorum'', Preußen 1525: „Die evangel. absolutio benedictio et pacis annuntiatio''). Mark Brandenb. 1540 hat die Pax nach der Distribution. Als Responsum fügte der Chor (Brandenb.-Nürnb. 1533, Österr. 1571) oder die Gemeinde (M. Brandenb. 1540) das Amen zu, oder es wurde auch: „Und mit deinem Geiste" vom Chor (Nürnberg 1525, Preußen 1525, Riga 1530) oder von der Gemeinde (Köln. Ref. 1543) gesungen. — 9. Das Agnus Dei wurde entweder wie in der röm. M. nach dem V. U. und vor der Pax gesungen (Preußen 1525) oder nach der Pax (M. Brandenb. 1540), gewöhnlich aber während der Distribution, doch auch nach der Distribution vor der Schlußkollekte (Braunschw. 1528, Hamburg 1529, Wittenberg 1533, Nordheim 1539). — 10. Die Distribution erfolgte in der Weise, daß meistens der Geistliche zuerst sich selbst und sodann der Gemeinde, und zwar unmittelbar in den Mund, Brot und Wein reichte. (F. M.: ,,deinde communicet tum sese, tum populum''.) Ottheinr. 1543 bestimmt, daß der Priester zuletzt sich Br. u. W. reichen soll; Straßburg 1525 stellt die Ordnung frei. Andere KOO. verbieten ausdrücklich die Selbstkommunion des Geistlichen (Goslar 1531). Luther stellte es zuerst (F. M.) frei, ob die Distribution nach der Konsekration beider Elemente, wie in der Messe, folgen solle, oder ob, wie Christus es gethan habe, sogleich nach der Segnung des Brotes dasselbe gereicht werde, und die Segnung und Austeilung des Kelchs folgen solle. Die Bugenhagenschen KOO., auch Preußen 1558, Chursachsen 1580 und Koburg 1626 folgen der letzteren Ordnung. In den andern Agenden behielt man aus praktischen Gründen die

Form der Messe bei. Zuerst sollen die Männer, danach die Frauen hinzutreten, oder auch zuerst die Jungen und dann die Alten (Frankfurt 1530). Auch stellt man hie und da Bänke zum Knien an beide Altarseiten (Oldenb. 1573, Hoya 1581). Vielfach wird darauf gehalten, daß nichts von den gesegneten Elementen übrig bleibe oder gar verschüttet werde (s. Kliefoth S. 79 ff).. Während der Austeilung soll die nicht kommunizierende Gemeinde deutsche Lieder singen (Braunschw. 1528, Kassel 1539, Österr. 1571). — 11. Bei der Distribution läßt Luther in der F. M. die Anwendung der Spendeformel der Röm. Messe: „Corpus (Sanguis) D. n. J. Chr. custodiat animam meam (tuam), in vitam aeternam" in das Belieben des Geistlichen gestellt sein. In der D. M. erwähnt er keine Spendeformel. Auch in Herz. Heinr. 1539, Wittenberg 1533, Mecklenb. 1552 fehlt sie. Bugenhagen lehnte den Gebrauch einer solchen ausdrücklich ab (z. B. Schlesw.-Holst. 1542: „Wenn man das Sakr. austeilet, so soll man den Kommunikanten . . . nichts sagen, denn zuvor ist es insgemein gesagt, mit den Worten und Befehlen Christi in ihren Ohren. Das kann man nachmals nicht besser machen"). Die meisten KOO. haben Spendeformeln und zwar a) die der Messe, teilweise mit einzelnen Variationen (Joachimsthal s. Lösche die K. Sch. und Spital-Ordnung von J., Wien 1891, Nürnberg 1525, Pommern 1542. 1569, Ottheinr. 1543, Schwäb. Hall 1543, Oldenb. 1573). b) Andere haben (mit einzelnen Variationen): Nehmet (nimm) hin und esset (iß), das ist der Leib Jesu Christi, der für euch (dich) gegeben ist (Preußen 1525, Brandenb.-Nürnb. 1533, M. Brandenb. 1540, Württemberg 1536, Pfalz-Neub. 1557, Österr. 1571, Oldenb. 1573). c) Andere vereinen beide Formeln, indem sie an b hinzusetzen (in Variationen) „der stärke und erhalte euch (im wahren Glauben) zum ewigen Leben (Ausgsb. 1537, Erbach 1560, Nassau 1576, Straßb. 1598). d) Besondere Formeln: Straßburg 1525: „Unser Herr J. Chr. sprach zu seinen lieben Jüngern: Nehmet hin und esset — gegeben wird". Ähnlich Lützelstein 1605: „Unser Herr J. spricht: Nehmet hin — gegeben". Erbach 1560: „Gedenk, daß der Leib Chr. für dich in den Tod gegeben ist". — Die luth. Kirche faßte die Spendeformel als Ausdruck der Applikation an den einzelnen Kommunikanten auf, „zu mehrerer Erinnerung und Stärkung aller Schwachgläubigen und zu mehreren Trost" (Dedeken, l. c. I, 577), „daß einem jeden Kommunikanten des Herrn Christi Wohlthaten, auch dieses Sakr. Nutz und Wirkung absonderlich erinnert werde" (l. c. 578). Die Bekämpfung des Kryptocalvinismus bewirkte es, daß die unter b und c genannten Formeln als allein berechtigt vorgeschrieben wurden, und daß zur Verstärkung des luth. Bekenntnisses eingefügt wurde „das ist der wahre Leib" (zuerst Brandenb.-Nürnb. 1591, Koburg 1626). Erst 1647 wurde in Lübeck, wo bisher durch Bugenhagen keine Spendeformel im Gebrauch war, die also erweiterte, als lutherisch geltende Spendeformel eingeführt (vgl. zur Spendeformel: Höfling S. 124, Kliefoth S. 123 ff., Kawerau in ZlThK 1870 Rietschel in ThStK 1885 S. 391 ff.). — 12. Nach der Distribution behielt, wie Luther in der F. M., auch M. Brandenb. 1540 das Gebet der Messe: „Quod ore sumpsimus etc." bei. Andere KOO. gebrauchten an dieser Stelle einen an die Gemeinde gerichteten Bibelspruch (gesammelt bei Höfling S. 131), oder auch Simeons Lobgesang Lc 2, 29 ff. (Nürnb. 1525, Straßburg 1525). In den meisten Fällen folgt aber wie in Luthers D. M. eine Dankkollekte, meist mit dem vorausgehenden Versikel: „Danket dem Herrn, denn er ist freundlich. Resp. Und seine Güte währet ewiglich", oder auch mit dem voransgehenden: „Der Herr sei mit euch rc." Am meisten verbreitet blieb die Kollekte in Luthers D. M. (s. oben). Andere im Gebrauch stehende Kollekten s. bei Höfling S. 126 ff. — 13. Als Schluß des gesamten Gottesdienstes diente wie bei Luther, der aaronit. Segen, die Gemeinde entweder im Singular, oder im Plural anredend. Andere Parallel-Segensformeln s. bei Höfling S. 132 f. — 14. Über die geforderte Anmeldung zum Abendmahl und die vorausgehende Beichte s. den Artikel „Beichte".

Der Pietismus in seiner Geringschätzung liturg. Formen und mehr noch der Rationalismus löste mehr und mehr die alten Ordnungen auf. Die Präfation wurde fast allgemein beseitigt und durch Abendmahlsermahnungen im Geiste der Zeit ersetzt. Einsetzungsworte und Vaterunser, letzteres allerdings häufig in verwaschenen Paraphrasen, blieben aber stets die wesentlichen Stücke. Die Preußische Agende 1822 nahm die Präfation, allein dem Geistlichen zuerteilt, in den Predigtgottesdienst vor dem allgemeinen Kirchengebet auf. Die neuern Agenden lutherischer oder unierter Landeskirchen haben sie wieder der Abendmahlsfeier eingereiht. Die revidierte Preuß. Agende 1895 hat die Präfation, ohne sie dem Predigtgottesdienst ohne Abendmahl zu entziehen, wieder der Abendmahlsfeier zugeführt. Als Überleitung zur Abendmahlsfeier an Stelle

des Offertoriums fand der aus dem 17. Jahrh. stammende Gesang von Ps. 51: „Schaff in mir Gott ein reines Herze“ weite Verbreitung. — Die in der Preuß. Agende 1822 allein vorgeschriebene Spendeformel: „Unser Herr J. Chr. spricht: Nehmet hin ꝛc.“ hat wegen ihrer Unionstendenz viel Widerspruch von luth. Seite erfahren. Die revidierte Preuß. Ag. 1895 bietet sie in der Form: „Nehmet hin und esset (trinket), spricht unser Herr und Heiland J. Chr.; das ist mein Leib (mein Blut) ꝛc.“ neben den oben erwähnten Parallelformeln c und a und fügt als reformierte Spendeformel 1. Ko 10, 16 hinzu. Der Gebrauch dieser gleichberechtigten Spendeformeln soll sich nach der örtlichen Gottesdienstordnung richten.

Für die liturgische Gestaltung der luth. Abendmahlsfeier werden nachstehende Forderungen berechtigt sein: 1. Die selbständige Gestaltung von Abendmahlsgottesdiensten, losgelöst von dem Predigtgottesdienst des Sonntags, ist für Wochengottesdienste und besonders in großen Städten für Abendmahlsfeiern an Abenden wünschenswert. 2. Die Vermahnung der Kommunikanten ist trotz des Vorgangs in der Zeit der Reformation innerhalb der Abendmahlsliturgie selbst nicht am rechten Orte. In die eigentliche Feier des Abendmahls gehören didaktische und katechetische Elemente nicht (s. Nitzsch, Prakt. Th. § 357 Kliefoth S. 94). Dem Bedürfnis, welches sich darin ausspricht, wird genügt durch die vorausgehende Beichtansprache, welche in den Zeiten, in denen die Ansprachen entstanden (Luthers D. M., Nürnberg ꝛc.), nicht eingeführt war. 3. Die Einführung eines Weihegebets, in welches die verb. test. eingegliedert oder an dasselbe angeschlossen werden können, als Tischgebet der Kinder Gottes, ist wünschenswert. Nur darf dasselbe nicht die Form haben, welche Ottheinr. 1543 (s. oben) bietet (gegen Schöberlein S. 356. Th. Harnack, Prakt. Th. I S. 631), da nicht die Elemente auf dem Altar Leib und Blut Christi werden, sondern vielmehr nach luth. Lehre in der Darreichung die Speisung mit Leib und Blut sich vollzieht. Das übliche unmittelbare Sprechen der verb. test. über den Elementen und die signatio crucis, die allerdings allgemein üblich geworden ist, hat ihre Bedenken (s. besonders Muethel a. a. O.), da sich vielfach mit ihr falsche Auffassungen einer operativen Wirkung verbinden (vgl. die kasuistischen Fragen bei Dedeken l. c. III, 414 f. 416 und die Bestimmung der Magdeb. KO. v. 1740, welche bei Irrungen betreffs des Brotes und Weines den Geistlichen mit Strafen am Leib und dem Befinden nach am Leben bedroht. Daniel II S. 151, s. auch Kliefoth S. 79 ff.). Über die Form des Weihegebets s. Muethel a. a. O. S. 119. 4. Das VU., welches der Liturgie nicht fehlen soll (gegen Muethel), da sein Gebrauch auf alter Tradition beruht, und der Gebrauch des VU. bei allen gottesdienstl. Handlungen in der luth. Kirche üblich ist, hat seine Stelle nicht vor den verb. test., weil es als Weihegebet sich nicht eignet, sondern nach denselben als gemeinsames Gebet der Gemeinde, die sich als Gemeinschaft zum Genuß des Abendmahls rüstet, wobei die fünfte Bitte ihre besondere Bedeutung erhält.

2. Zwingli schloß sich anfangs (1523) in Bezug auf die Gottesdienstordnung an den Meßkanon an, sprach sich aber in seiner Schrift „de canone missae epichiresis“ sehr scharf über diesen Teil der Messe aus. An Stelle des Offertoriums setzte er ein allgemeines Kirchengebet. Dann folgte die Feier des A.M. ähnlich, wie bei Luther: Präfation mit Sanktus, Gebet um gesegneten Genuß überleitend auf die verb. test., Distribution, Danksagungsgebet, Simeons Lobgesang, Segen. — 1525 gestaltete Z. in seinem Buche: „Action oder bruch des nachtmals, gedächtnuß oder dankſagung Christi ꝛc.“ die Feier selbständig. Am Gründonnerstag sollten die Männer und Frauen, am Charfreitag die so „mittleren Alters“ sind, am Ostertag die „Alleräofficersten“ die „Danksagung“ (Eucharistie) begehen. Die Kommunikanten versammeln sich im Chor. Der Verlauf der Handlung geschieht mit Ausschluß alles Gesangs folgendermaßen: a) Gebet, vom Pfarrer dem Volke zugekehrt gesprochen, um rechte Bereitung zur Feier. b) Verlesung (durch den Pfarrer oder Leser) von 1 Ko 11, 20—29 schließend mit: „Gott sei gelobet“. c) Das große Gloria (mit angeschlossenem Laudamus te) wird deutsch vom Pfarrer angestimmt und in seinen einzelnen Gliedern wechselweise von den Männern und Weibern gesprochen und mit gemeinsamem Amen beschlossen. d) Die Salutation: „der Herr sei mit euch. Resp.: und mit deinem Geist.“ e) Verlesung von Jo 6, 47—63, worauf der Leser das Buch küßt und spricht: „das sei Gott gelobt und gedankt! Der wolle nach seinem heil. Wort uns alle Sünden vergeben“. Gemeinde: „Amen.“ f) Das apostolische (!) Glaubensbekenntnis wird vom Pfarrer angestimmt, und in seinen Gliedern wechselweise von Männern und Frauen gesprochen und mit gemeinsamem Amen beschlossen. g) Kurze Erinnerung über den Trost und die Verantwortlichkeit der Feier,

die h) zum V.U. überleitet, das knieend gebetet wird („Vater unser", „erlöse uns vom Übel") und das i) zum Gebet um gesegneten Genuß überleitet. k) Verlesung der verb. instit. l) Kommunion. Durch verordnete Diener wird ungesäuertes („ungeheblet") Brot in hölzernen Schüsseln und Wein in hölzernen Bechern zu den sitzenden Kommunikanten getragen, so daß jeder sich einen Bissen von dem Brot selbst abbricht und den Kelch in die Hand nimmt. Es folgt: m) Ps 113, vom Pfarrer angestimmt und wechselweise von Männern und Frauen gesprochen. n) Pfarrer: „Herr wir sagen dir Dank um alle deine Gaben und Gutthat, der du lebst und regierst, Gott in die Ewigkeit." Gemeinde: „Amen". Pfarrer: „Gehet hin in Frieden." — Diese Abendmahlsliturgie, in der sich die Zwinglische Auffassung des Abendmahls als eines Bekenntnisaktes der Gemeinde einen Ausdruck giebt, findet sich auch in den späteren KOO. von Zürich mit kleinen Abweichungen bis 1675. — Ökolampad hatte als Vorbereitungsakt für die Abendmahlsfeier Beichte mit Absolution, Psalmengesang, allgem. Kirchengebet, Vorlesung der Leidensgeschichte, worauf die Abendmahlsfeier mit Vermahnung, VU. verb. instit„ Distribution, Dankgebet, Segen folgte.

3. Nachdem Farel in Genf die röm. Messe abgeschafft hatte, gestaltete Calvin den Gottesdienst selbständig in seiner Schrift: „La manière de celebrer la cene". An den Predigtgottesdienst schloß sich einmal im Jahre die Feier des Abendmahls an. Die Predigt soll an diesen Tagen die Bedeutung des Abendmahls behandeln. In das an die Predigt regelmäßig sich anschließende Kirchengebet, das in eine Paraphrase des V.U. übergeht, wird an den betreffenden Tagen eine Bitte um gläubigen Empfang des A.M. eingefügt. Es folgt a) die Vorlesung von 1 Ko 11, 25—29. b) Eine formulierte Ansprache, durch welche die außerhalb der Gemeinde der Gläubigen befindlichen groben Sünder und Feinde der kirchlichen Einheit feierlich exkommuniziert werden, worauf zur ernsten Prüfung des Herzens aufgefordert wird, und der Trost für die Verzagten und im Glauben Schwachen zugefügt wird. Am Schluß wird in der Ansprache das altkirchliche Sursum corda der Präfation nach der dogmatischen Auffassung Calvins angewendet („élevons nos esprits et nos coeurs en haut, où est J. Chr. en la gloire de son père..." Car lors nos ames seront disposées à être nourries et vivifiées de sa substance, quand elles seront ainsi élevées par dessus toutes choses terrestres pour atteindre jusqu'au ciel et entrer au roiaume de dieu, où il habite"). Es folgt c) die Kommunion, wobei in der Ausgabe von 1545 bestimmt ist, daß der Geistliche zuerst selbst das Abendmahl nimmt, es darauf dem Diener (diacre) giebt und sodann der ganzen Gemeinde, die zum heiligen Tisch herantritt. Als Spendeformel wird gebraucht: „Prenez, mangez le corps de J., qui a été livré à la mort pour vous." — „C'est le calice du nouveau testament au sang de J., qui a été repandu pour vous". Während der Kommunion singt die Gemeinde Ps 138. Die Feier schließt mit d) Dankgebet. e) Simeons Gesang. f) Segen. — Dem calvinischen Typus folgen die zerstreuten reformierten Gemeinden am Rhein und in Westfalen. In der Schweiz hat sich die Calvinische und Zwinglische Form vielfach vermischt und modifiziert, sodaß sich über sechs verschiedene Kommunionsweisen dort unterscheiden lassen (Stähelin, PRE². I S. 55). — Die von Joh. von Lasco i. J. 1550 entworfene KO. für die nach England geflüchteten Niederländer (Richter II, 99), die erste umfassende Presbyterialordnung der reform. Kirche Calvinischen Bekenntnisses, ordnet folgendes an: Am Tag vor dem Abendmahle wird vor versammelter Gemeinde eine Predigt über das AM. gehalten. Bei der Feier selbst werden auf einem mit leinenem Tuch bedeckten Tisch vier Gläser und drei (eine größere und zwei kleinere) zinnerne Schüsseln gestellt. Die Handlung beginnt mit einer Predigt, an die sich eine Vermahnung schließt, in der denen, die noch nicht das Bekenntnis des Glaubens gethan, sich der christlichen Strafe nicht unterworfen haben oder sich nicht zur Feier angemeldet haben, der Zutritt zum AM. verboten wird. Es folgen ein Gebet, die verba instit., und eine Vermahnung zur Selbstprüfung. Alles dies vollzieht sich von der Kanzel aus. Hierauf verkündet der Geistliche vom Tisch aus 1 Ko 5, 7. 8. Die Kommunion hat durchaus den Charakter der Tischgemeinschaft. Der Geistliche mit den Ältesten und Gemeindegliedern, soweit der Platz am Tisch reicht, setzen sich nieder. Der Geistliche nimmt ein Stück von dem in der einen großen Schüssel liegenden Brot, und mit den Worten: „das Brot, das wir brechen ist die Gemeinschaft des Leibes Christi", bricht er das Brot in einzelne Stücke in die beiden kleinen Schüsseln, teilt es darauf den neben ihm Sitzenden aus mit den Worten: „Nehmet, esset, gedenket und glaubet, daß der Leib unseres Herrn J. Chr. in den Tod am Stamm des Kreuzes gegeben sei zur

Vergebung aller unserer Sünden." Der Geistliche nimmt selbst ein Stück und es gehen sodann die Schüsseln bei den ferner Sitzenden herum. Ähnlich wird mit dem Kelch verfahren unter entsprechenden Worten. Nach und nach kommt so die ganze Gemeinde an den Tisch, zuerst die Männer, sodann die Frauen. Während des Wechselns der Plätze wird von der Kanzel Jo cap. 6 und cap. 13—15 verlesen. Nach Schluß der Kommunion folgt ein kurzes Wort des Geistlichen, eine Danksagung, Psalm und Segen. — Die niederländisch-reformierte Kirche hat noch heute durchaus diese von Lasco entworfene Ordnung, in welcher das Bestreben waltet, die Feier der Gemeinde der ursprünglichen Tischgemeinschaft des ersten Abendmahls ähnlich zu gestalten. (Gloël, Hollands kirchl. Leben S. 67 f.). Auch die schottische Kirche geht auf Lascos Kirchenordnung zurück und hat, wie auch die reformierte Kirche Frankreichs, eine ähnliche Gestaltung der Feier (s. Gemberg, Die schottische Nationalkirche, S. 126; Hüffell, Wesen und Beruf des evangel. Geistl., II, S. 248 ff.; Gloël a. a. O.).

4. Die anglikanische Kirche. The Book of Common Prayer enthält als 15. Stück The Order of the Ministration of the holy Communion. Ein vorbereitender Teil geht der Abendmahlsfeier voraus, der also verläuft: a) Unser Vater, b) Kollektengebet um Reinigung der Gedanken durch den heil. Geist, c) Verlesung der 10 Gebote, zwischen denen die Gemeinde zehnmal spricht: „Herr erbarme dich über uns und neige unsere Herzen, daß wir dies Gebot halten", d) ein Kollektengebet für den König (die Königin), e) ein gleiches auf den besonderen Tag bezüglich, f) Epistel, g) Evangelium, h) Symbolum Nicaenum, i) Predigt. Als Übergang zur Abendmahlsfeier (Offertorium) werden, k) einzelne zur Auswahl gebotene Bibelsprüche gelesen, welche den Opfersinn der Gemeinde erwecken sollen. Während dem werden von den Diakonen die Gaben für die Armen und die sonstigen Opfer (devotions) eingesammelt und auf den mit einem leinenen Tuch bedeckten Altartisch gestellt. Auch Brot und Wein wird aufgetragen. Es folgt l) ein Gebet für die streitende Kirche (for the whole state of Christs Church militant here in earth), in dem wieder für den König, die Bischöfe, Geistlichen, die gegenwärtige Gemeinde gebetet wird, m) eine (in dreifacher Form gebotene) agendarische Vermahnung der Kommunikanten, n) Sündenbekenntnis (knieend gebetet) mit Absolution und daran angeschlossenem Trostspruch (Mt 11, 28. Jo 3, 16. 1 Tim 1, 15. 1 Jo 2, 1). Nun beginnt die eigentliche Abendmahlsfeier: n) Präfation (für die Feste verschieden gestaltet) mit Sanktus und Benediktus. o) Gebet um rechte Bereitung zum würdigen Genuß, p) Konsekrationsgebet mit daran anschließenden verb. institut. Bei den Worten „nahm" nimmt der Geistliche die Patene oder den Kelch, bei dem Worte „brach" bricht er das Brot, bei den Worten: „das ist mein Leib (Blut)" legt der Geistliche seine Hand über die Elemente, g) bei der folgenden Kommunion soll der Geistliche zuerst Brot und Wein sich selbst reichen, dann den Bischöfen, Geistlichen, Diakonen und der Gemeinde in die Hand geben mit den Worten: „der Leib (das Blut) unseres Herrn J. Chr., der (das) für dich gegeben (vergossen) ist, bewahre deinen Leib und Seele zum ewigen Leben. — Nimm und iß (trinke) dies zum Gedächtnis, daß Christus für dich gestorben (Christi Blut für dich vergossen ist), und nähre dich an ihm in deinem Herzen durch Glaube mit Danksagung (und sei dankbar)". Den Schluß bildet r) das Unser Vater, wobei jede Bitte von der Gemeinde wiederholt wird, mit angeschlossenem Dankgebet, s) das große Gloria mit dem Laudamus te (gesprochen oder gesungen). t) Segen: Phi 4, 7 mit angeschlossenem: „der Segen Gottes des Allmächtigen, des V., des S. und des heil. G. sei mit euch und bleibe bei euch allezeit. Amen."

G. Rietschel (D. E. Stähelin †).

Abendmahlsfeier in der alten Kirche s. Eucharistie.
Abendmahlsfeier in der römischen Kirche s. Messe.

Aben Esra (Abraham ben Meïr ibn Esra). Grätz, Geschichte der Juden VI², 183—196, 408—422; Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters I, 113—120; Spiegler, Geschichte der Philosophie des Judentums 263—265; Bacher in Winter u. Wünsche, Die jüdische Litteratur II, 184—191, 289—306; Bloch ebenda 733—735; Sulzbach ebenda III, 131—140; Zunz, Synagogale Poesie 237—242; Kämpf, Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter I, 213—240; Friedländer, Essays on The writings of Abraham Ibn Esra, London 1877; Steinschneider, Abraham ibn Esra, Suppl. zur hist.-litt. Abteilung der Zeitschr. f. Math. u. Phys. XXV (1880), 57—128; Bacher, Abraham Ibn Esra als Grammatiker, Straßburg i. E. 1882. — Schriften: 1. Kommentare: Pentateuch, Neapel 1488, in den rabbinischen Bibeln seit 1525; Jesaja, Kleine Propheten, Hiob, Psalmen,

fünf Megillot, Daniel, ebendaselbst (Sprüche, Esra-Nehemia fälschlich unter seinem Namen); Jesaja, herausgeg. von Friedländer, London 1877, engl. Übersetzung desselben, London 1873; zweite Rezension von Exodus, Prag 1840, Esther (v. Zedner), London 1850, Hoheslied (v. Mathews), London 1874, David (v. demselben) in Miscellany of Hebrew Litterature II, London 1877. — 2. Sprachwissenschaftliches: Mōznajim, Augsburg 1521; Sāchōt, Venedig 1546; Sāphā berūrā, Konstantinopel 1530; s. sonst Fürst, Bibliotheca Judaica I, 255. — 3. Religionsphilosophisches: Jesōd Mōrā, Konstant. 1530, mit deutscher Übersetzung von Creizenach, Frankfurt a. M. 1840. — 4. Dichtungen: Rosin, Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra (4 Hefte), Breslau 1885—1891; Egers, Diwân des Abraham Ibn Esra, Berlin 1886.

Um 1092 in Toledo geboren, ist Abraham Ibn Esra, der sich bis dahin nur als Dichter bekannt gemacht hatte, erst als Schriftsteller hervorgetreten, nachdem er um 1138 seine Heimat verlassen und nach Irrfahrten, die sich bis Bagdad erstreckten, im Jahre 1140 sich in Rom niedergelassen hatte. Dort schrieb er das Buch die „Wage" (Mōznajim) zur Erläuterung der grammatikalischen Termini und die Kommentare zu den fünf Megillot und zu Hiob. In Mantua entstand 1145 sein grammatisches Lehrbuch Sāchōt, in Lucca schrieb er im gleichen Jahre den Kommentar zu Jesaja und begann seinen Pentateuchkommentar, dessen Vollendung (in zweiter Rezension) erst im Jahre 1166 erfolgte. 1147—48 verfaßte er eine Reihe von astrologischen Schriften. Nachdem er nach Frankreich übergesiedelt war, schrieb er in Dreux 1155—57 die Kommentare zu Daniel, den Psalmen und den kleinen Propheten, 1158 in London seine die gesetzlichen Pflichten behandelnde Schrift Jesōd Mōrā, wiederum in Südfrankreich um 1166 die letzte größere grammatische Schrift Sāphā berūrā. Am 23. Januar 1167 starb er. Der Ort des Todes ist unbekannt.

Die Bedeutung ibn Esras beruht darauf, daß er den Ertrag der in arabischen Schriften niedergelegten grammatischen und religionsphilosophischen Arbeit der spanischen Juden, welche bis dahin wegen ihres sprachlichen Gewandes außerhalb Spaniens den meisten unbekannt blieb, für die Schriftauslegung dienstbar und zugleich zum Gemeingut des Judentums machte. Seine formgewandten Dichtungen entbehrten des poetischen Schwunges, seinen grammatischen Werken fehlt es an durchsichtiger Ordnung, seinen Kommentaren an religiöser Tiefe. Überall zeigt sich aber ein bedeutendes Wissen, und, verglichen mit der Schriftauslegung eines Raschi, ein vom Zwange der talmudischen Auslegungstradition freies Denken, das allerdings durch religionsphilosophische Axiome zuweilen an richtiger Erfassung des geschichtlichen Thatbestandes verhindert wird. Er bezeichnet im Einleitungsgedicht zum unvollständigen Pentateuchkommentar als sein exegetisches Prinzip im Unterschied von der allegorischen Erklärungsweise der Kirche die Erforschung des grammatischen Wortsinns, von welchem er nur bei gesetzlichen Bestimmungen abweiche, wenn die Tradition es fordere. Doch verlangt er selbst bildliche Erklärung, wenn der Wortsinn dem gesunden Menschenverstand widerstreitet. Seine Andeutungen von Interpolationen im Pentateuch und im Jesajabuche (vgl. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch 28 f.; Fürst, Der Kanon des Alten Testaments 16) beweisen, daß es ihm an kritischer Begabung nicht fehlte, wohl aber an dem Mut, offen seine Überzeugung zu bekennen. G. Dalman.

Abercius s. Avercius.

Aberglaube. Vilmar, Kirche u. Welt, Gütersl. 1872 I S. 246 ff.; Pfleiderer, Die Theorie des Aberglaubens (Sammlung gemeinverst. Vorträge, 167. Heft, Berlin 1873); Strümpell, der Aberglaube, Leipz. 1890; Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, Berlin 1869; Meyer, Der Aberglaube des M.A. und der nächstfolgenden Jahrhunderte, Basel 1884; Rogge, Aberglaube, Volksglaube und Volksbrauch, Leipz. 1890.

Nach Grimm ist Aberglaube = Oberglaube, dem super in superstitio nachgebildet; niederdeutsch = biglove, Beiglaube; althochdeutsch = ubarfengida, was über den wahren Glauben hinaus, daran neben vorbeigeht. — Die Etymologie des deutschen Wortes verhilft uns kaum zum vollen Begriffsverständnis. Ebensowenig die des lateinischen superstitio, und des griechischen *δεισιδαιμονία*. Die Ableitung des ersteren Wortes ist an sich zweifelhaft; jedenfalls dürften die Alten kaum das Richtige getroffen haben, weder wenn Cicero, de nat. deor 2, 28 sagt, qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, superstitiosos esse appellatos; noch wenn Lactant., instit. div. 4, 28 meint, superstitiosos habe man entweder diejenigen genannt, welche das nachgelassene (superstitem) Andenken der Verstorbenen verehren, oder die, welche ihre Eltern überlebt (parentibus superstites)

und die Bilder derselben in ihren Häusern als deos penates verehrt haben; noch wenn der alte Grammatiker Servius das Wort auf die alten Weiber stützt, weil es denen, quae multis per aetatem superstites sint, superstitiosae fiunt. Nach Grimm ist das Wort auf superstes zurückzuführen und bezeichnet ein Beharren bei Ansichten, welche die große Menge vernünftig fahren läßt; Nitzsch dagegen leitet es von supersistere ab = „zusätzlicher Glaube"; dazu würde allerdings passen, daß man in Rom die fremden Religionen superstitiones nannte, aber dagegen spricht, daß die grammatische Ableitung von supersistere schwieriger, und das Wort selbst erst ein späteres ist. Wir werden wohl dabei stehen zu bleiben haben, daß wir in superstites an alte, ihr Geschlecht überlebende Personen denken; diese sind gewöhnlich ängstlich und abergläubisch, wie die Redensarten beweisen: fabulae aniles, senes delirant. — Das griechische δεισιδαίμων und δεισιδαιμονία wird ebenso von der wahren, wie von der irrenden Gottesfurcht gebraucht; doch scheint die letztere Gebrauchsweise zu überwiegen, und demgemäß auch an den beiden einzigen Stellen, wo es im NT vorkommt, AG 17, 22 und 25, 19 vorauszusetzen sein. — Da uns die Etymologie des Wortes keinen ausreichenden Anhaltepunkt für die Gewinnung des Begriffes gewährt, so sind wir allein an den Sprachgebrauch gewiesen, welcher aber gleichfalls keine ganz sichere Grundlage bietet, sofern er teils selbst im Laufe der Zeiten verschiedenen Wandelungen unterworfen gewesen ist, teils nicht immer in präzisen Grenzen sich bewegt hat. Der ältere Sprachgebrauch begriff unter Aberglaube allen falschen Glauben in betreff der Gottheit, teils mit Rücksicht auf das Objekt, teils mit Rücksicht auf das subjektive Verhalten; so redete man von einem objektiven Aberglauben und dachte dabei an die irrtümlichen Ansichten über die Gottheit, und von einem subjektiven, und dachte dabei an den Zustand des Gemütes, in welchem einer fähig wird, solche Irrtümer entweder zu erzeugen oder anzunehmen oder festzuhalten, und solche Dinge, welche selbigen gemäß sind, vorzunehmen (Crusius, Gründliche Belehrung vom Aberglauben, Leipzig 1767, S. 14). Dem letzteren entspricht die Unterscheidung eines theoretischen und eines praktischen Aberglaubens; oder eines thätigen und eines leidenden Aberglaubens bei Grimm, Deutsche Mythologie, Göttingen 1835, S. 639. — In anderen Kreisen bezog man den Aberglauben hauptsächlich auf Verstandesverirrungen, und gebrauchte das Wort meist nur mit Bezug auf die Erscheinungen, welche man im engeren Sinne den physischen Aberglauben nennt; es gilt dies im besonderen von der Aufklärungsperiode des vorigen Jahrh.s Das führte dazu, das Glauben ohne vernünftige Prüfung zum Hauptmoment in der Begriffsbestimmung des Aberglaubens zu machen. Kant erklärte den Aberglauben für das „Vorurteil, sich die Natur so vorzustellen, als sei sie den Regeln nicht unterworfen, die der Verstand ihr als sein eigenes wesentliches Gesetz zu Grunde legt" (Kritik der Urteilskraft S. 158); oder wie er anderwärts sich erklärt, für die Lossagung von dem Gesetze des Denkens, die Hingabe an die bloße Autorität, an das bloße Faktum (Verm. Schriften III, 65). Reinhard (Christl. Moral, 5. Aufl. 1814, I, S. 414 ff.), unterscheidet nunmehr einen religiösen und einen physischen Aberglauben; „der Aberglaube in der Religion nämlich ist der Fehler, wo man sich bei der Erkenntnis und Verehrung Gottes nicht nach den Gesetzen der Vernunft, sondern nach vermeintlichen Erfahrungen und den Eingebungen der Phantasie richtet" (Vielgötterei, Anthropomorphismus, unechter Gottesdienst); „der physische Aberglaube aber ist der Fehler, wo man sich bei der Beurteilung und dem Gebrauche der natürlichen Ursachen, denen man einen Einfluß auf unsere Schicksale zutraut, nicht nach dem Gesetze der Vernunft, sondern bloß nach vermeinten Erscheinungen und den Eingebungen der Phantasie richtet" (Wundersucht, Wahrsagerei, Magie u. s. w.). Die Autorität Reinhards ließ die meisten Nachfolgenden diesen Unterschied festhalten. Tiefer geht die Fassung von Nitzsch (System der christl. Lehre § 14), „Aberglaube ist gesetzwidrige Zersetzung und Vermischung der Grunderkenntnisse des Geistes von Gott und Welt mit den Thatsachen des sinnlichen Bewußtseins". Aber teils ist der Begriff „Grunderkenntnisse" kein fester, teils ist die Art dieser Zersetzung und Vermischung nicht deutlich bezeichnet. Wuttke (Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart § 1) betont wieder, daß aller Aberglaube einen bestimmten religiösen Charakter hat, nur eben nicht einen christlich-religiösen. Und darin hat er vollständig Recht, und von diesem Standpunkt aus allein wird es uns gelingen, Begriff und Wesen des Aberglaubens richtig zu erkennen und darzulegen.

Der Aberglaube ist immer ein irrender Glaube; als Glaube stützt er sich allerdings auch auf objektive, aber unzureichende Gründe, indem er das, was diesen an Beweiskraft abgeht, durch die subjektive Geneigtheit zur Fürwahrhaltung ersetzt, während der

wahre Glaube, sofern er Offenbarungsobjekte gleichfalls ohne objektiv zureichende Gründe zuläßt, durch subjektiv zwingende Gründe dazu bestimmt wird. Aber nicht jeder irrende Glaube ist Aberglaube. Bei der Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens beginnt bei einer gewissen Grenze die Zulassung des Scheines als Beweis für die Wahrscheinlichkeit, und niemandem darf darüber ein Vorwurf gemacht werden, wenn er das Wahrscheinliche zur Voraussetzung auch weiterer Schlüsse macht, nur daß er sich enthalten muß, in solchen Fällen mehr als relative Glaubwürdigkeit für seine Behauptungen in Anspruch zu nehmen. Die Grenze selbst ist eine bewegliche, und rückt höher oder tiefer je nach der Höhe oder Tiefe der gewonnenen reinen Erkenntnis. Wer den Schein als Beweis oder die subjektive Zustimmung an Stelle der objektiven Bezeugung gelten läßt, ehe die ihm persönlich mögliche höchste Grenze der Erkenntnis erreicht ist, macht sich des Mangels an Wahrheitssinn schuldig. Es involviert dies stets eine sittliche Schuld, mag sich nun die Untersuchung innerhalb des Gebietes der Sinnenwelt oder der übersinnlichen Welt bewegen. Im Gebiete der Sinnenwelt bezeichnen wir diese Schuld als Unwissenschaftlichkeit, im Gebiete der übersinnlichen Welt oder bei einer Vermengung beider Gebiete als Aberglauben. Es wird sich in letzterem Falle immer nur um die Annahme von sinnenfälligen Eigenschaften und Erscheinungen übersinnlicher Existenzen, oder um die Behauptung eines Kausalzusammenhanges übersinnlicher Kräfte und sinnlicher Wirkungen und umgekehrt handeln können. Somit definieren wir den Aberglauben als den irrigen Glauben von einem der Vernunft und Offenbarung widersprechenden, die Naturgesetze ignorierenden Kausalnexus übersinnlicher Kräfte und sinnlicher Wirkungen, und umgekehrt. Wo von Aberglaube die Rede sein soll, muß also immer ein übersinnliches Element hineinspielen, und darum eben sagten wir, daß aller Aberglaube einen religiösen Charakter habe. Aus der Relativität der Grenze persönlicher, menschlicher Erkenntnis und aus der nicht minder noch schwankenden Scheide zwischen dem Gebiete des Sinnlichen und des Übersinnlichen erklärt sich die doppelte Möglichkeit, sowohl daß etwas aufhört Aberglaube zu sein, was es bis dahin war, als daß etwas zum Aberglauben wird, was bis dahin als Glaube gewürdigt werden mußte. Das Fürwahrhalten des Blutens einer Hostie kann je nach der religiösen Erkenntnisstufe einer Religionsgemeinde ebensogut Glaube wie Aberglaube sein. Die Annahme magnetischer Krankenheilungen war so lange als eine abergläubische zu bezeichnen, als man, weil man die Natur des Magnetismus noch nicht kannte, dabei an übersinnliche Einwirkungen dachte. Weiter erklärt sich aus der Verschiedenheit der menschlichen Erkenntnisstufe auf dem sinnlichen und dem übersinnlichen Gebiet, daß jemand sehr viel wissen und doch sehr abergläubisch sein kann, sowie daß der Aberglaube dem Unglauben nicht ferner liegt als der Leichtgläubigkeit. Ein alter Spruch lautet: „wo der Unglaube Hausherr ist, hat der Aberglaube sich schon die Hinterthür geöffnet". Pascal sagt eineinmal: „incrédules, les plus crédules de tous." Von Voltaire, der ebenso durch seinen Wissensreichtum wie durch seinen Unglauben sich hervorgethan hat, wissen wir, daß er in kindischer Furcht durch böse Vorzeichen sich von der Ausführung eines Vorhabens abhalten ließ. Die Lenormand wurde von Robespierre und Napoleon, von der Kaiserin Josefine und dem Kaiser Alexander eifrig besucht und befragt. Unsere Gebildeten, die sich mit ihrem Unglauben brüsten, haben das Tischrücken noch fleißiger betrieben, als das unwissende Volk. In dem frivolen Paris soll es Personen geben, welche ein Geschäft daraus machen, sich als 14. Gast einladen zu lassen, wenn eine Tischgesellschaft unglücklicherweise aus 13 Personen besteht.

Die Erscheinungsformen des Aberglaubens sind so mannigfaltig, als die Vorstellung von der Gottheit und ihrer Beziehung zur Welt eine irrige sein kann. 1. Zunächst kann er auftreten als eine den Begriff der Gottheit beschränkende Vorstellung in dreifacher Weise: a) insofern sich der Vorstellung von Gott und seinem Wirken unlautere oder unvollkommene Anschauungen beimischen. In dieser Hinsicht sind alle heidnischen, überhaupt nichtchristlichen und gefälscht christlichen Religionen vom Standpunkt der wahren christlichen Gotteserkenntnis aus als Aberglaube zu bezeichnen, nur daß die sittliche Schuld dieses Aberglaubens einen sehr verschiedenen Gradmesser hat. Die Finsternis der Sünde ist zwar überall die Ursache der Trübung des Glaubenslichtes gewesen; aber neben der allgemeinen Sündhaftigkeit konkurriert bei der einen Religionsgesellschaft mehr persönliche Sünde als bei der andern. Der Fetischismus ist krasser Aberglaube, aber der philosophisch geartete Dualismus der Kulturvölker Asiens ist intensiverer Aberglaube. Der Phallusdienst erweckt sittlichen Abscheu, aber der Bachusdienst des hochgebildeten Griechenvolkes weist auf eine vielleicht noch ausschweifendere Phantasie hin.

Der Mangel an wahrer Gotteserkenntnis kann in so ausgedehntem Maße, wenn auch nie völlig, entschuldbar erscheinen, daß wir geneigt sind, die der mangelhaften Erkenntnis entsprechende Gottesverehrung, sobald sie eine eifrige ist, als Religiosität zu respektieren und ihr einen gewissen relativen Wert beizulegen. Wir sagen z. B. mit einem gewissen Recht, daß uns ein eifriger Katholik mit all seinem abergläubischen Thun lieber ist als ein gleichgültiger evangelischer Christ. Jede anthropomorphische Vorstellung von Gott ist Aberglaube, aber es fragt sich, ob der kindlichen Vorstellung des himmlischen Vaters in der Gestalt eines würdevollen Greises nicht mehr religiöse Art einwohnt, als der pantheistischen Verflüchtigung der Persönlichkeit Gottes. — Oft ist es weniger die unvollkommene Vorstellung von dem Wesen der Gottheit, welche das Gemüt des Abergläubischen influiert, als vielmehr die unvollkommene Vorstellung von dem Wirken derselben. Der Aberglaube erscheint hier als unmotivierter Wunderglaube. Das ganze weite Gebiet des sogenannten physikalischen Aberglaubens gehört hieher, sofern und insoweit für gewisse Sinnen-Erscheinungen unmittelbar göttliche Kausalität angenommen wird, während sie auf dieselben natürlichen, also mittelbaren, wenn auch von uns nicht erkannten, Ursachen zurückzuführen sind, wie alles sinnenfällige. — b) Eine weitere den Begriff der Gottheit beschränkende Vorstellung des Aberglaubens ist diejenige, welche das Schicksal als eine selbständige Macht neben oder über Gott setzt. In dem ganzen Heidentum tritt diese Vorstellung mehr oder weniger bewußt als monotheistische Ergänzung zu dem widerspruchsvollen Polytheismus hinzu; die innere Notwendigkeit, welche zu der Idee des Schicksals führte, ist dieselbe wie die, welche die Athenienser „dem unbekannten Gott" (AG. 17, 23) einen Altar bauen ließ. Nach dieser Hinsicht vertritt also der Aberglaube hier die über die beschränkte Religion hinausreichende Wahrheit, sofern gegenüber den Unvollkommenheiten der vielen Einzelgötter das Bewußtsein von der Notwendigkeit Eines absoluten Wesens hindurchbricht. Umgekehrt ist der Glaube an ein selbständig waltendes Schicksal innerhalb des Christentums, welches in Gott den Einen Absoluten sieht, ein Rückfall in das Heidentum. Das ist der Fall, wenn der Mensch die ihn treffenden Lebensschickungen unabhängig von der göttlichen Weltregierung auffaßt, und darin nur willkürliches Glück oder willkürliches Unglück, aber nicht göttliche Vergeltung oder göttliche Erziehungspläne erblickt. Es ist der Aberglaube der Verzweiflung und des Übermutes. — c) Stellt der Glaube an ein Schicksal schon eine unabhängige Macht neben Gott, so thut dies in reicherer Zahl der Aberglaube, welcher neben Gott, und mehr oder weniger unabhängig von ihm gute und böse übersinnliche Wesen statuiert. Die Vorstellung von denselben schließt sich teils an unerklärliche Sinnenerscheinungen an, teils ist sie reines Phantasieprodukt. Das erstere ist der Fall, wenn man von feurigen Hunden, falschen Kröten, Irrlichtern, Gespenstern, Vampyren u. dgl. redet; die andere Vorstellung hat die ganze reiche Zahl von guten und bösen Geistern in den verschiedensten Gestalten und mit den verschiedensten Kräften und Funktionen erzeugt, als da sind Hexen, Kobolde, Alpe, Nixen, Zwerge, Berggeister, Drachen, Elfen; auch die anthropomorphische Vorstellung von dem Teufel, sofern sie den Schriftgrund verläßt, gehört hierher.

2. Bezieht sich der Irrtum des Aberglaubens in den bisher geschilderten Formen auf die objektive Beschränkung des wahren Seins und Waltens der Gottheit, so wird eine neue Reihe abergläubischer Vorstellungen dadurch geboren, daß der Mensch sich subjektiv gewisse Machtmittel beilegt, auf Grund deren er sich zutraut, die Gottheit oder das Schicksal oder die Geisterwelt in seinen Dienst zu bannen. Es ist die Zauberei in ihren verschiedensten Erscheinungsformen, durch welche der Mensch eigenmächtig und willkürlich das Walten übersinnlicher Kräfte bestimmen zu können meint; nur daß diejenigen, welche diese Zauberei ausüben, meist für sich selbst diesen Glauben nicht teilen, sondern ihn zu haben vorgeben, um durch ihre Zauberkünste leichtgläubige Seelen zu betrügen.

Die Zauberei kann sich wieder in jener dreifachen Weise nämlich in Beziehung auf die Gottheit, oder das Schicksal, oder übersinnliche Wesen dokumentieren. a) Zauberei Gott gegenüber, obwohl nicht immer so genannt, ist es schon, wenn der Mensch meint, durch einen bloß äußerlichen, mechanischen, selbsterwählten Gottesdienst auf Gott und seine Absicht gegen die Menschen einwirken zu können; wenn das, was nur der Glaube vermag, in magischer Weise erwartet wird vom bloßen Werkedienst und Formelwerk, oder wenn von Gott etwas erwartet wird, was nur Menschenthat sein kann. Zur ersteren Kategorie gehört nicht bloß der gesamte heidnische Kultus, welcher sich in den widersinnigsten Erfindungen, vom Menschenopfer herab bis zur geschlechtlichen Prostitution, erschöpft hat, um auf die Gottheiten einzuwirken, sondern auch der unevangelische Kultus christlicher Denominationen, sobald er den Standpunkt der Anbetung Gottes im Geiste

und in der Wahrheit verläßt. Die katholische Kirche macht sich des Aberglaubens schuldig, indem sie gewissen kirchlichen Handlungen die Kraft beilegt, Strafen Gottes und Unglücksfälle von dem Menschen abzuwenden, oder bestimmte Segnungen und Wohlthaten Gottes dem Menschen zuzuwenden; und die katholische Geistlichkeit trifft der Vorwurf abscheulichen Mißbrauchs der Leichtgläubigkeit der großen Menge, wenn sie besonders aus dem Heiligenkultus und Wunderglauben sich eine ungeheuerliche Macht über die Gemüter geschaffen hat. Was in Philippsdorf und Lourdes nicht bloß zugelassen, sondern begünstigt und sanktionirt wird, was in betreff der Luise Lateau und aller Stigmatisierten gesündigt wird, was mit dem ungenähten Rock Christi oder dem Blute des heiligen Januarius durch geistliche Funktionäre getäuscht und betrogen wird, das alles sind nur Einzelheiten aus der ungezählten Menge abergläubischer Handlungen, womit der Reliquien- und Heiligendienst, das Wallfahrten und der Beichtstuhl, die Weihungen und Exorcismen der katholischen Welt tagtäglich neue Blätter der Geschichte des Aberglaubens vollschreiben. Hierher gehört auch der Blutaberglaube. Menschenblut dient zur Bekräftigung des Wortes bei Freundschaftsschwüren und Bundesschlüssen, besonders bei wilden Völkern. Das Blut von anderen, speziell von Hingerichteten, dient zu Heilzwecken, das Menstrualblut als Arzneimittel und Liebeszauber, das Blut von neugebornen Kindern als Schutzmittel bei Verübung von Verbrechen. Um sich das benötigte Blut zu verschaffen, ist der Blutaberglaube schon häufig Anlaß zu Gewaltthaten und selbst zum Mord geworden; nur ist es eine falsche Beschuldigung, wenn den Juden bis in die Neuzeit, angeblich aus urkundlichen Quellen, vorgeworfen worden ist, daß sie Christenblut zu gewissen rituellen Zwecken brauchten. Vgl. Strack, Der Blutaberglaube, 4. Aufl. 1892 (daselbst auch S. 2 die reichste Angabe der Litteratur über den Aberglauben). — Zu den anderen Kategorien abergläubischen Verhaltens, wo von Gott etwas erwartet wird, was nur Menschenthat sein kann, gehört alles das, was als unmittelbares göttliches Eingreifen eine Unterbrechung des mittelbaren göttlichen Wirkens durch die Naturgesetze voraussetzt; es ist das weite Gebiet der Wunder in ihrer gröberen oder feineren Gestalt, sie mögen nun von Gott erfleht werden in überspanntem Gebet oder von ihm excitiert werden durch die ungeistlichsten Zaubermittel. — b) Das alles gewinnt noch ausgedehntere Grenzen, wenn die abergläubischen Erwartungen sich an das Schicksal heften; auf der anderen Seite hat sich der Aberglaube hier gebunden an gewisse Schranken, die mehr oder weniger bewußt auch als Schranken für das Schicksal gedacht werden. Das Schicksalswalten wird gedacht α) als gebunden an die Gesetze der Zeit und erscheint so abhängig von bestimmten Schicksalszeiten; damit bildet sich für die abergläubische Vorstellung die Möglichkeit, daß der Mensch durch Erfahrung oder kluge Berechnung dem Schicksal die Gesetze seiner Abhängigkeit ablauscht und dann von dieser Kenntnis zu seinem eigenen Nutzen Gebrauch macht. Es giebt glückliche und unglückliche Schicksalszeiten; bestimmte Wochen-, Monats- und Jahrestage werden als glückliche oder unglückliche betrachtet. Der Sonntag ist ein vorzüglich günstiger Tag, und Sonntagskinder bezeichnet der Aberglaube im allgemeinen als Glückskinder; der Freitag dagegen ist ein verhängnisvoller Tag, und ein Unternehmen, eine Reise, welche an diesem Tag begonnen wird, fällt selten glücklich aus. Der 1. April, die Walpurgisnacht, Sylvester und Neujahr, der Ostermorgen, der Siebenschläfer, die Zwölfnächte der Weihnachtszeit und viele andere Zeiten sind voll heidnischen Aberglaubens und guter oder böser Anzeichen, aus denen der Mensch sein Schicksal erschließen kann. Solche Schicksalszeichen werden Gegenstand eines besonderen Studiums und bilden eine reiche Unterlage für die Wahrsagerei. β) Das Schicksalswalten wird ferner mannigfaltig als gebunden gedacht an Naturgesetze und Naturerscheinungen und zufällige Ereignisse und kann daher gleichfalls durch Deutung derselben als Schicksalszeichen erschlossen werden. Kometen, Nordlichter, die rotaufgehende Sonne und sonstige Erscheinungen am Himmel; besonderes Verhalten von gewissen Tieren, ein über den Weg laufender Hund, eine begegnende Schafherde, ein Rabe am Fenster, das Schreien des Kuckuck u. s. w.; zufällige Ereignisse, das Zerbrechen des Glases beim Anstoßen, das Herunterfallen des Brautringes, das zu gleicher Zeit Sprechen desselben Wortes, das nochmalige Umkehren bei einem Ausgang, das in den Ohren Klingen, das Versalzen der Suppe und tausenderlei andere Zufälligkeiten hat der Aberglaube für die Erforschung der Zukunft ausgebeutet, und dazu noch mannigfache Mittel eigner Erfindung, wie das Tischklopfen, den Psychographen u. s. w. gefügt. Besonders reich an Schicksalszeichen sind alle hervorragenden Lebenszeiten und Lebensumstände. Die Geburt, die Taufe, die Trauzeit, der Eintritt in einen Beruf, der Wechse des Wohnortes, und

dergleichen geben der abergläubischen Erforschung der Zukunft Anhaltspunkte in Fülle. In das Gebiet ausschließlich dämonischer Wahrsagerei gehört der Pythonismus, das von bösen Geistern inspirierte Orakel. γ) Das Schicksalswalten wird endlich vielfach als gebunden gedacht durch gewisse geheime, ihm nicht unterworfene Kräfte, denen es vielmehr selbst unterworfen ist, und durch deren klug berechnete Benutzung der Mensch das Schicksal dirigieren kann. Die Erkenntnis und der Gebrauch dieser geheimen Kräfte wird Gegenstand einer Geheimkunst. Vgl. Geheim- und Sympathiemittel des alten Schäfer Thomas, oft ediert z. B. Altona 1858. Albertus Magnus, bewährte und approbierte sympathische und natürliche Geheimnisse für Menschen und Vieh, Reutlingen 1874. Es erklärt sich daraus das Auftreten berufsmäßiger Zauberer, deren Hilfe als Schatzgräber, Brunnensucher, Feuerbeschwörer, Hagelabwender, Krankheitsheiler u. s. w. bald offen, bald im geheimen fleißig gesucht wird, aber es erklärt sich daraus auch der Glaube an Individuen, welche von ihrer Zauberkunst einen boshaften Gebrauch machen und von den Abergläubigen als Hexen, Freischützen, Vampyre, Werwölfe u. s. w. gefürchtet werden. Das Nestelknüpfen, d. h. das Unfähigmachen zum Beischlaf durch Eifersüchtige, spielt bei den Orientalen eine große Rolle (vgl. Hofmann, Leben Jesu nach den Apokryphen S. 174), ebenso der böse Blick bei den Arabern und den Juden in Palästina, wogegen wieder Amulette als Schutzmittel angewendet werden (vgl. Zeitschrift d. deutschen Palästinavereins XII, S. 20, 1889). Besondere Arten natürlicher Wahrsagerei, wobei jedoch ausdrückliche oder stillschweigende Zuhilfenahme von Geistern mitunterlaufen, sind die Astrologie, Geomantie, Hydromantie, Aëromantie, Pyromantie, je nachdem die Zeichen, aus welchen die Zukunft erkannt werden soll, in der Konstellation der Gestirne, in der Beschaffenheit von Steinen, Wasser, Luft, Feuer gesucht werden; die Chiromantie aus den Linien der menschlichen Hand, die Oneiromantie durch Traumdeutung, das Haruspicium aus den Eingeweiden der Opfertiere, das Auspicium aus den Bewegungen der Vögel und anderer Tiere, das Augurium aus den Lautäußerungen, das Sortilegium in der mannigfaltigsten Weise (Würfeln, Kartenlegen, Aufschlagen eines Buches u. s. w.). Es ist unmöglich, dem Aberglauben auf allen diesen seinen Irrgängen zu folgen und die Gebilde seiner Einbildungskraft hier vollständig aufzuzählen. Wir wenden uns daher c) zu der letzten Art des abergläubischen Sichverhaltens, nämlich der guten und bösen Geisterwelt gegenüber. Die Einbildungskraft hat hier wieder die unsinnigsten Mittel ersonnen, deren Gunst sich zuzuwenden, oder Ungunst von sich abzuwenden, überhaupt sie in des Menschen Dienst zu zwingen. Die Geisterbeschwörung in allen ihren Denominationen und zu den verschiedensten Zwecken gehört hierher; die Totenbeschwörung (Nekromantie) und der Spiritismus mit seinen Geistererscheinungen und seiner Geisterschrift; nur ist es psychologisch ganz erklärlich, daß die böse Geisterwelt und vor allem der Teufel eine bedeutsamere Rolle in dieser Gattung des Aberglaubens spielt, als die gute Geisterwelt. So viel verschiedene Gestalten der Teufel annehmen kann, so viel verschiedene Beschwörungsformeln und Manipulationen auch, um ihn von sich fern zu halten. Das Kreuzeszeichen in Gemeinschaft mit anderen spezifisch christlichen Elementen feiert hier seine Triumphe, als beste Waffe gegen alle finsteren Mächte.

Überschauen wir nun den Aberglauben in allen diesen ebenso zahlreichen als mannigfaltigen Erscheinungsformen, so scheint es von Haus aus unwahrscheinlich, daß für denselben psychologisch eine einzige und ein und dieselbe Quelle vorauszusetzen sei. Er ist eben, wie wir schon oben entwickelten, ein Produkt des irrenden Verstandes und des schwächlichen Willens und des überreizten Gefühls. Die schöpferische Kraft einer ungezügelten Phantasie, die Energielosigkeit des sittlichen Willens und der Mangel an religiöser Nüchternheit sind die Brutstätten immer neuen Aberglaubens, der eben darum seine Herrschaft über kleine wie große Menschengeister eben so lange behaupten wird, als jene Quellen in der sündigen Menschennatur nicht verstopft sind. Die Unsittlichkeit des Aberglaubens ist daher schon durch seine Quelle konstatiert; dazu kommt, daß er dem wahren Glauben eben so viel Gebiet im Herzen wegnimmt, als er darin für sich einnimmt; daß er den christlichen Theismus wieder zurückstürzt in heidnischen Polytheismus, oder Dualismus, oder Spiritismus; daß er der gefährlichste Despot über den Menschengeist ist, weil er mit der Vollmacht auftritt, den Denkgesetzen desselben in das Gesicht zu schlagen; daß er eben deshalb der gefährlichste Feind aller Tugend ist, weil sein Gebot alles Pflichtgebot paralysiert und die Irregeleiteten mit fanatischer Blindheit beschlägt. Die Verwüstungen, welche er in den Kreisen seines Wirkens anrichtet, sind daher oft wahrhaft schreckenerregend. Zwar sind es nur ausnahmsweise die großen Ge-

biete der Natur und des Menschenlebens, auf welche der Aberglaube sich richtet, — indes erinnern wir an Karl V., Wallenstein u. a. —, aber in den engeren um den Einzelmenschen gezogenen Gebieten, in der Gemeinde, der Familie, dem Hause samt Vieh und Feld, machen sich nur zu häufig die traurigen Folgen des Aberglaubens geltend. Der Hexenglaube hat die Geschichte der Grausamkeit allein um tausende von schaudererregenden Beispielen vermehrt; die Wahrsagerei hat Familienglück zerstört, Liebesbande zerrissen, Haß in treue Herzen gesäet. Es bedarf daher kaum noch der Hinweisung auf die heilige Schrift, um das sittliche Verwerfungsurteil über denselben zu bekräftigen. Dt 18, 10—12; AG 8, 9 f.; 9, 13—20; Ga 5, 20. Der Aberglaube ist zwar, sittlich beurteilt, noch besser als der Unglaube, und wir stimmen Jean Paul bei, wenn er sagt: „Ich möchte lieber in der dicksten Schwadenluft des Aberglaubens, als unter der Luftpumpe des Unglaubens leben; dort atmet man schwer, hier erstickt man"; aber er ist unheilvoller und vielleicht auch noch schwerer zu kurieren als der Unglaube. Treten wir dieser Frage noch etwas näher, was gegen ihn zu thun, wie er zu heilen ist? Es ist eine der schwierigsten in der geistlichen Seelsorge. Die wahre Heilung des Aberglaubens ist nie von Spott und Verlachung zu erwarten; denn weil der Aberglaube mit subjektiver Gewißheit sich verbindet, wie der wahre Glaube, so befestigt ihn und verfestigt ihn, wie diesen, jede Anfechtung des Hohnes und Spottes. Der Aberglaube muß vielmehr als das, was er ist, erfaßt werden, als Produkt heidnischen Wesens, von dem ein größerer oder ein kleinerer Rest auch in christlichen Herzen zurückgeblieben ist; trägt doch selbst der Gläubige in seiner Vorliebe für das Übersinnliche gern die Berührungen mit der Gottheit in das rein Kreatürliche hinein und macht sich gern zum Mittelpunkt ihn umwebender übernatürlicher Kräfte. Aller Aberglaube ist heidnisch und kann daher nur durch christliche Herzens- und Verstandesbildung überwunden werden. Verstandesbildung an sich, also bloße theoretische Unterweisung thut es noch nicht; denn wenn auch die Naturwissenschaft mit mächtigem Hebel schon ganze Kategorien von Aberglauben mit der Wurzel ausgerottet hat, so haben wir doch oben gesehen, daß auch die hochgebildetsten Geister nicht vor dem Aberglauben geschützt sind. Und Herzensbildung an sich, d. h. Einpflanzung religiösen Empfindens thut es auch noch nicht, denn auch der Aberglaube nährt religiöses Empfinden, auch in dem Aberglauben spricht sich das an sich anerkennenswerte Bedürfnis aus, nichts einzelnes im Erleben und Handeln gering zu achten, jedes, auch das kleinste einer höheren Ordnung einzureihen, obwohl freilich beides nur rein äußerlich und unfrei geschieht. Sondern allein von christlicher Herzens- und Verstandesbildung ist der Sieg über den Aberglauben zu erwarten. Also die rein christliche Gotteserkenntnis und der nüchterne, sich seines Inhaltes begrifflich bewußte Glaube und die Anbetung Gottes in kindlicher Keuschheit und Demut, wir könnten sagen: ein ebenso kräftiger als erschöpfender Unterricht über das erste Gebot ist das siegverheißende Mittel wider den Aberglauben, daneben die Hinweisung auf die unheilvollen Folgen und auf den nicht seltenen Fall, daß durch die erweckte Angst selbst erst die befürchteten Unglücksfälle herbeigeführt worden sind, nicht ohne Wirkung bleiben wird. Am wirksamsten ist es freilich, wenn es einmal gelingt, in einem speziellen Falle recht augenfällig die Täuschung nachzuweisen und so die Hauptstütze oder einzige Stütze des Aberglaubens, das ist den Erfahrungsbeweis zu erschüttern. Denn mit zuversichtlich behaupteten, gern geglaubten, aber selten nüchtern geprüften Beispielen nährt und begründet sich aller Aberglaube, welcher dem Seelsorger noch dadurch seine Arbeit besonders schwer macht, daß er sich vor dem Kirchenglauben, weil er kein gutes Gewissen hat, scheu zurückzieht.

Rud. Hofmann.

Abessinische Kirche. Hiob Ludolf, Historia Aethiopica, Frkf. 1681: Eiusdem Commentarius ad hist. Aeth., Frkf. 1683; Goëz, Fides, religio moresque Aethiopum, Par. 1541; Alvarez, Hist. description de l'Eth., Anvers 1558; Labat, Relation historique de l'Eth. Par. 1732; Tellez, Historia Aeth., Coimbra 1660; Oertel, Theologia Aethiopum, Wittbg. 1746; Lobo, Voyage d'Abissinie, Par. 1728; Bruce, Travels in Abessinia, Lond. 1790; Salt, Voyage to Abyssinia, Lond. 1814; AS Okt. 27; ZdmG Bd. 7 Jhg. 1852. Dillmann in den ABA 1878 u. 1880. — Gobat im Baseler Miss.Mg. 1834; Isenberg and Krapf, Journals detailing their proceedings in the Kingdom of Shoa, London 1843; Isenberg, Abessinien und die evang. Mission, Bonn 1844; Flad, 13 Jahre in A., Basel 1869; Waldmeier, Erlebnisse in A. während der Jahre 1858—1868, Basel 1869; Warneck, Allg. MissionsZ. 1876; Glaser, Die Abessinier in Arabien und Afrika, München 1895, S. 162 ff.

Äthiopien, im Altertum ein nicht bestimmt abgegrenzter geographischer Begriff, umfaßte ungefähr die Gebiete des heutigen Nubiens, Sennaars und vorzugsweise Abessi-

niens, letzteres in weiterer Ausdehnung als gegenwärtig. Diese Länder bildeten die äthiopische Kirche. Gegenwärtig ist das Christentum auf das Hoch- und Gebirgsland des heutigen Abessiniens beschränkt. — Die Landestradition führt den Namen und die Stiftung des äthiopischen Reiches auf Äthiops, den Sohn des Kusch und Enkel des Ham zurück, welcher sich in der alten Hauptstadt Axum niedergelassen habe. Nach langen Zeiten soll alsdann das Land zum Judentum bekehrt worden sein. Die Sage knüpft, wie wir aus den äthiopischen Königslisten und dem Buche Kébra Nagást ersehen, an den Besuch der Königin von Saba bei Salomo an. Diese, die unter dem Namen Makeda als äthiopische Königin erscheint, soll Salomo einen Sohn mit Namen Menilek geboren haben, welcher in Jerusalem bei seinem Vater erzogen, später nach Axum zurückkehrte und nicht nur eine Anzahl jüdischer Priester, sondern auch die aus dem Tempel entwendete Bundeslade mitbrachte, die sich seitdem angeblich in Axum befindet und eine Art Nationalheiligtum bildet. Auch soll seit jener Zeit eine salomonische Dynastie über Abessinien regieren, die nur zeitweise durch Eroberer und Usurpatoren unterbrochen wurde.

Wenn auch dies alles schon längst als haltlose Sage erkannt wurde, so glaubte man doch aus andern Gründen die Herrschaft des Judentums vor Einführung des Christentums in Abessinien annehmen zu müssen. Aus dem Umstande, daß sich gewisse dem Judentum eigentümliche, rituelle Gebräuche, als Beschneidung, Beobachtung der mosaischen Speisegesetze, Haltung und strenge Feier des Sabbats u. s. w. in Äthiopien finden, folgerte man, daß die jüdische Religion in Abessinien vor Einführung des Christentums Staatsreligion gewesen sei. Aber abgesehen davon, daß, wie Dillmann schlagend bewiesen hat, sich der abessinische Staat nicht auf jüdischer, sondern auf heidnischer Grundlage aufgebaut hat, erklären sich die in Frage kommenden Gewohnheiten durch das Herrschen derselben im alten Ägypten und durch die Verbindung der äthiopischen Kirche mit der koptischen, vielleicht auch durch judenchristliche Mission. — Allerdings aber muß eine jüdische Einwanderung stattgefunden haben; das beweist die Anwesenheit zahlreicher Juden, der sogenannten Falaschas; aber Zeit, Art und Umfang derselben ist nicht zu bestimmen. Jedenfalls folgt daraus nicht, daß das ganze Land einst jüdisch gewesen ist, zumal bei Einführung des Christentums, wie die Abessinier selbst berichten, das Heidentum herrschte.

Über die Zeit der Bekehrung zum Christentum finden sich verschiedene chronologische Angaben; die einen lauten auf die Jahre 333 oder 340, die andern auf 425 oder 430 nach Christi Geburt. Während sich nun die letzteren Zahlen als das Resultat einer Zusammenzählung der Regierungsjahre der einzelnen Könige erweisen, sind die ersteren von den Angaben der griechischen und römischen Kirchenhistoriker über die Zeit des Frumentius abhängig. Und in der That sind diese für die zeitliche Bestimmung der Einführung des Christentums die einzige Handhabe; denn Angaben, wie die des Cedrenus in seiner Synopsis historiarum oder wie die des Nicephorus Callisti in seiner historia ecclesiast. erweisen sich auf den ersten Blick als unrichtig. Nach ihnen soll die Bekehrung erst zu Justinians Zeit 541 stattgefunden haben. — Leider findet sich bei den Abessiniern keine einheimische Überlieferung über die Bekehrung ihres Landes, sondern das, was ihre beiden Versionen im Synaxar unter dem 26. Hamlê (AS 27. Okt. S. 268) und in der Axumitischen Chronik (a. a. O. S. 269) darüber bieten, ist aus den griechischen Quellen entlehnt oder mittelbar daraus abgeleitet. — Nach den im einzelnen nicht völlig übereinstimmenden Angaben dieser Quellen (Rufinus I, 9, Theodoret I, 22, Sokrates I, 19, Sozomenos II, 24), soll zur Zeit Konstantins des Großen um 330 — nach den Angaben der Abessinier war es unter ihren Königen Abreha und Atsbeha — durch Frumentius und Ädesius — letzterer auch Sidratos genannt — in diesem Lande das Christentum verkündet und die äthiopische Kirche gestiftet worden sein. Diese beiden jungen Männer machten mit dem Oheim des ersteren, einem Arzt Meropius aus Tyrus, eine Reise im roten Meere, scheiterten an der äthiopischen Küste, fielen in die Hände der Küstenbewohner und wurden, während die Schiffsmannschaft getötet wurde, verschont und an den königlichen Hof zu Axum gebracht. Dort gewannen sie das Vertrauen des Königs, wurden nach und nach zu wichtigen Ämtern erhoben. Sie hatten volle Freiheit zur Verkündigung ihres Glaubens und konnten die Wirkung ihrer Predigt dadurch verstärken, daß sie auswärtige, namentlich ägyptische Christen zur Niederlassung im Lande herbeizogen. Später kehrte Ädesius nach Tyrus zurück, Frumentius aber ging nach Alexandria, wo damals Athanasius den bischöflichen Stuhl innehatte, erbat sich von ihm Priester, wurde selber zum Bischof geweiht und blieb nach seiner Rückkehr bis zu

seinem Tode das Haupt der äthiopischen Kirche mit dem Titel Abba Salâma (Vater des Friedens), welcher neben dem später aufgekommenen Titel Abuna (Unser Vater) noch immer in Gebrauch ist. So die Fortsetzer des Eusebius. — Jedoch ist es nicht ausgeschlossen, daß schon vor Frumentius den Abessiniern das Christentum bekannt wurde, wie dies auch die axumitische Chronik berichtet. Wahrscheinlich wird diese Annahme einerseits durch die verhältnismäßig späte Zeit des Frumentius 341 — an dieser Zahl wird man nach den Forschungen Dillmans festhalten müssen — anderseits durch das Vorhandensein der oben erwähnten Gebräuche. Wie dem auch sei, so wird man doch keinesfalls vor Frumentius von einem organisierten Christentum in Ab. sprechen dürfen. Auch seine Verkündigung war nicht abschließend; im 5. und 6. Jahrhundert zogen oberägyptische Mönche nach Äthiopien. Zu ihnen gehören die 9 Heiligen, Aragâwî, Pantaleon, Garima, Alef, Saham, Afê, Likanos, Adimata, Guba, die unter der Regierung des Königs El Ameda um 480 in das Reich kamen. Sie erst vollendeten die Christianisierung. Augenscheinlich waren sie Monophysiten, wie aus der stehenden Aussage, daß sie arteû oder astarêteû, den Glauben richtig machten, hervorzugehen scheint. — Was die weitere Geschichte der abessinischen Kirche anlangt, so bedarf dieselbe einer neuen und genauen Durchforschung. Das Reich ging seit dem Ende des ersten Jahrtausends immer mehr dem Verfall entgegen; erst mit dem 13. Jahrhundert kam neues kirchliches Leben in dasselbe. Seitdem ist die Geschichte der Kirche enge verknüpft mit den politischen Ereignissen, später auch mit der Mission, die seitens der abendländischen Kirchen in diesem Lande getrieben wurde. — Die erste Missionsarbeit hatte freilich nur den Zweck, Abessinien unter die Botmäßigkeit der römischen Kirche und des Papstes zu bringen: es war die Jesuitenmission, welche 1555 ihren Anfang nahm. Ihre Thätigkeit erstreckte sich fast durch ein ganzes Jahrhundert; nach vielen vergeblichen Versuchen erreichten die Jesuiten ihr Ziel, indem der König Susneus, dem sie zu einem von ihm gewünschten Bündnis mit Portugal verholfen hatten, nach furchtbarem Blutbade unter der widerstrebenden Partei die römische Kirche zur Staatskirche erklärte. 1640 mußten jedoch die Jesuiten samt dem römischen Erzbischof das Land verlassen, und die alte Kirche wurde wiederhergestellt. Mit dem ersten Abuna, der nach diesem römisch-jesuitischen Interregnum wieder aus Ägypten geholt wurde, kam der deutsche Protestant und Missionar Peter Heyling aus Lübeck ins Land, der segensreich wirkte, auch eine einflußreiche Staatsstellung bekleidete, ohne daß indes seine Thätigkeit dauernde Spuren hinterlassen hätte. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts hat die englisch-kirchliche Missionsgesellschaft die kräftigsten Versuche einer Mission in Abessinien gemacht. Den Anstoß gab hauptsächlich der Umstand, daß ein frommer abessinischer Mönch Abi-Ruch, Begleiter des englischen Reisenden Bruce, in den Jahren 1808—1818 auf Anregung des französischen Generalkonsuls Asselin in Alexandria eine Übersetzung der ganzen heiligen Schrift ins Amharische ausgeführt hatte, welche dann von der britischen Bibelgesellschaft erworben und zum Teil gedruckt worden war. 1830 sandte die erwähnte Missionsgesellschaft Gobat und Kugler nach Abessinien, an Stelle des letzteren trat einige Jahre später Isenberg, während für Gobat 1837 Blumhardt eintrat; dazu kam schließlich noch Krapf. Nachdem diese Männer, infolge von Intriguen der Priester und etlicher hinzugekommener Missionare der römischen Kirche, auf einige Zeit wieder hatten weichen müssen, gingen Isenberg und Krapf mit Umgehung der nördlichen Provinzen, nach dem südlichen Teile des Landes, nach Schôa, dessen König sie freundlich aufnahm. Trotz treuer und ausdauernder Arbeit mußte diese Mission dennoch schließlich um die Mitte der vierziger Jahre aufgegeben werden. Als später ein aus der Schule des Missionars Lieder in Kairo hervorgegangener koptischer Priester zum Abuna ernannt wurde, der die evangelische Mission begünstigte und ermutigte, machte die St. Chrischona Gesellschaft zu Basel im Jahre 1858 einen neuen Versuch; eine Reihe ihrer Missionare, darunter Flad, Waldmeier, Stamm, Bender, Staiger, Meyer, haben mehrere Jahre lang mit Erfolg in Abessinien gewirkt. Doch brach über sie die Unglückszeit unter Kaiser Theodorus herein; nachdem sie lange in Gefangenschaft geschmachtet, erlangten sie erst durch den Sieg der Engländer über Theodorus 1868 ihre Freiheit wieder. Auch diese Mission mußte aufgegeben werden. Seitdem ist das Land aller Missionsarbeit verschlossen.

Der Lehrcharakter der abessinischen Kirche ist durch ihren Zusammenhang mit der koptischen bedingt; mit dieser teilt sie die monophysitische Anschauung. Während aber der Monophysitismus eine für sie längst abgeschlossene Frage ist, herrschen heftige Streitigkeiten darüber, ob eine zweifache oder eine dreifache Geburt Christi anzunehmen sei. Die erstere Lehre behauptet eine ewige, vorzeitliche Geburt, die Zeugung des Sohnes vom

Vater, und eine zeitliche Geburt, die Menschwerdung des Sohnes. Die andere Lehre dagegen, die vor etwa hundert Jahren durch einen Mönch aufgebracht worden ist, behauptet außerdem noch eine dritte Geburt, die Erfüllung Christi mit dem heiligen Geiste bei seiner Taufe im Jordan. Hierum handelt es sich bei dem Streite. Denn während die erstere Lehre von der bloß zweifachen Geburt davon ausgeht, daß Christus einer Salbung mit dem heiligen Geiste nicht bedurfte, und behauptet, er habe ihn in vollem Maße bereits an und durch sich selbst besessen, hält die letztere eine besondere Begabung Christi mit dem h. Geist für nötig. Es ist einleuchtend, daß jene konsequent monophysitisch ist, da ja der Monophysitismus alles Gewicht auf die Eine und zwar göttliche Natur Christi legt und die menschliche Natur in ihm als untergeordnet und nebensächlich betrachtet. Demgemäß ist sie auch die rezipierte und offizielle Kirchenlehre, welche von dem Abuna und dem größeren Teile des Klerus vertreten wird. Die Lehre von der dreifachen Geburt hingegen schließt genau genommen eine Abweichung von der monophysitischen Anschauung in sich. Es ist merkwürdig genug, daß bei der in der abessinischen Kirche herrschenden geistigen und geistlichen Erstarrung mit solcher Heftigkeit über dergleichen Lehrfragen gestritten werden kann; nichtsdestoweniger geschieht es. Und die Differenz wirkt so entzweiend, daß Kaiser Theodorus und ebenso auch König Johannes von Tigrê sie bei ihren Eroberungsplänen gegen Schôa, dessen Priesterschaft hauptsächlich der Lehre von der dreifachen Geburt anhängt, verwerten konnten. — Ein anderer hiermit zusammenhängender Streit hat die Person und Würde der Maria zum Gegenstande, ob sie nämlich Gottesgebärerin oder nur Mutter Jesu sei, noch mehr, ob sie mit dem Sohne völlig gleich verehrt werden müsse. Diese letztere Anschauung scheint das Übergewicht zu haben, wenigstens wird in Wirklichkeit der Maria allgemein eine fast göttliche Verehrung gezollt und auch den Heiligen wird eine sehr hohe Stellung angewiesen, indem alle Verbindung mit Christo nur durch sie vermittelt werden soll, ja eine Partei behauptet sogar, daß Maria und die Heiligen, da sie nicht um eigener Sünden willen hätten sterben müssen, ebenso wie Christus für die Sünden anderer gestorben seien.

Über die äthiopische Bibelübersetzung s. den A. Bibelübersetzungen. Die kirchlichen Bücher sind sämtlich in äthiopischer Sprache abgefaßt. Das Äthiopische aber ist gegenwärtig eine vollkommen tote Sprache, befindet sich nur noch in kirchlichem Gebrauch und wird daher fast nur von den Priestern studiert, doch auch dies so unzulänglich, daß die meisten sie nur lesen, aber nicht verstehen; der Kanon heißt bei den Abessiniern „Semanja Ahâdu“, d. h. einundachtzig, da er aus 81 für heilig gehaltenen Büchern besteht. Neben unsern 65 kanonischen Büchern zählen sie nämlich zum Kanon nicht nur die Apokryphen, sondern auch die Briefe des Clemens Romanus und den Synodus, d. h. die Beschlüsse des apostolischen Konzils. Außerdem wird zwischen diesem Kanon und ihren hauptsächlichsten kirchlichen Schriften, Didaskalia (apostolische Konstitutionen), Haimanot-Abo (Belegstellen aus Konzilien und Vätern), Schriften der morgenländischen Kirchenväter (besonders Athanasius, Cyrillus, Chrysostomus), Fetha Nagast (Gesetze der Könige, Gesetzeskodex), so gut wie gar kein Unterschied gemacht. Überhaupt hat die kirchliche Tradition dieselbe Geltung wie die heilige Schrift. Von den Konzilien der Kirche nehmen sie nur die vorchalcedonensischen an, denn mit und seit Chalcedon ist ja die von ihnen bekannte Lehre des Monophysitismus verworfen worden. Das apostolische Symbolum kennen sie nicht, sondern bedienen sich nur des nicänischen. Die Frage, welches die wahre Kirche sei, entscheiden sie nach der alten Überlieferung von einer Verlosung der bewohnten Erde unter die Apostel; sie können zwar nicht angeben, welchen Teil gerade jeder Apostel zugewiesen erhalten habe, doch gilt ihnen als sicher, daß Petrus und Paulus in Rom und überhaupt in Europa, Johannes in Kleinasien und Syrien, Markus in Ägypten gewirkt habe, und sie sehen daher diese drei Kirchen als gleichstehend an.

Was die Verfassung betrifft, so steht an der Spitze der gesamten Kirche der Abuna, welcher in Gondar residiert. Er wird von dem koptischen Patriarchen in Kairo ernannt. Seit dem 13. Jahrhundert besteht eine von dem Abuna Tecla Haimanot erlassene Verordnung, daß kein Abessinier, sondern nur immer ein Kopte die Abunawürde bekleiden darf; Tecla Haimanot, der übrigens als Heiliger verehrt wird, verzweifelte daran, tüchtiges theologisches Leben in der Geistlichkeit des eigenen Landes sich entwickeln zu sehen, und hoffte dasselbe auf diese Weise seiner Kirche von außen her zuführen zu können. Der Abuna allein hat das Recht, die Könige zu salben und die Priester und Diakonen zu ordinieren; er nimmt nicht nur in geistlichen, sondern oft auch in weltlichen Dingen

eine bedeutende Machtstellung ein, und seine Gunst oder Ungunst ist selbst für die Könige von großer Wichtigkeit. Die Obliegenheiten der Priester bestehen in täglichem drei- bis viermaligem Gottesdienste, wobei des Morgens früh die Priesterschaft samt Mönchen und Schülern zur Feier des heiligen Abendmahles zusammenkommt, in sonntäglichem langem (3—4 stündigem) Gottesdienste, in der Verrichtung der kirchlichen Amtshandlungen, im Weihen verunreinigter Gefäße und Häuser; die Diakonen, die in der Kirche das Allerheiligste nicht betreten dürfen, haben nur niedere Verrichtungen zu besorgen, Brotbacken zum Abendmahl, Reinigen der Kirche und Gefäße u. dgl. Für den Eintritt in den geistlichen Stand werden nur die allergeringsten Anforderungen gestellt; zum Diakonenamte werden alle ordiniert, die sich dazu melden, wenn sie nur lesen können; wollen sie sich später dem eigentlichen Priesterstande widmen, so pflegen sie vorher zu heiraten, weil ihnen dies nachher nicht mehr gestattet ist. Sodann wenden sie sich behufs der Priesterordination an den Abuna und haben dann keine weiteren Bedingungen zu erfüllen, als die, daß sie imstande sein müssen, das nicänische Glaubensbekenntnis herzusagen. Indes beansprucht nachher das Einlernen der unendlich langen Liturgien für Gottesdienst und Amtshandlungen oft ganze Jahre, doch handelt es sich lediglich dabei um totes Gedächtnis- und Formelwesen. Jede Kirche hat außer ihren Geistlichen (Presbytern und Diakonen), deren, wenn sie vollständig versehen ist, zwanzig sind, von denen jedesmal ein Drittel den Dienst der Woche verrichtet, noch ihren Alaka, der nicht ordiniert, vom Staate angestellt und hauptsächlich mit der kirchlichen Vermögensverwaltung betraut ist, auch die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu vermitteln hat. — Die zum Priesterstande gehörenden Debturas Getâ, die beim Gottesdienste zu singen haben, und die sich namentlich an größeren Kirchen findenden Vorsteher Komosât, welche die Streitigkeiten zwischen den Geistlichen zu entscheiden und zu schlichten haben, scheinen, ohne dazu ordiniert zu sein, ihres Amtes zu walten. — Neben der Weltgeistlichkeit steht die Klostergeistlichkeit, deren Oberhaupt, der Etschêgê, dem Abuna im Range am nächsten steht und in manchen kirchlichen und theologischen Angelegenheiten mit ihm gemeinschaftlich entscheidet. Die sehr zahlreichen Mönche und Nonnen leben nach der Regel des Pachomius; unter den Klöstern sind die angesehensten die welche, die 9 Heiligen gegründet haben sollen, Debra Damo, wo gegen 300 Mönche in kleinen Hütten beisammen wohnen, Axum, Madara, Benza, Sadenja, Gaha, Debra Quanasel, Garalta, Waldubba, wo mehrere Mönchs- und Nonnenklöster, die sich zum Teil auch mit der Erziehung der Jugend befassen. Die Kirchen, deren Abessinien eine Unzahl hat, meist auf Anhöhen liegend, von Bäumen beschattet, sind kreisförmig, niedrig, mit kegelförmigem Strohdach, schlecht gebauten, aber außen weiß getünchten Mauern und mit Thüren nach allen vier Himmelsgegenden. Ein Vorhof läuft rings umher, der für die Laien bestimmt ist und zum täglichen Morgendienste, sowie auch für hilflose Reisende zum Nachtquartier dient. Das Innere, meist schmutzig und vernachlässigt, aber mit einer Menge freilich äußerst unschöner Bilder der Maria, der Heiligen, Engel und Teufel geschmückt, ist in 2 Abteilungen, das Heilige für die Priester und Diakonen, und das Allerheiligste, worin das Tabot oder die Bundeslade steht; diese Lade, die für das wichtigste Stück der ganzen Kirche gilt, darf von keinem Diakonen, Laien oder gar Nichtchristen berührt werden, sonst unterliegt sie samt der Kirche und dem um sie herumgelegenen Begräbnisplatz neuer Weihung. — Der Gottesdienst besteht aus Psalmgesängen und der Vorlesung von biblischen und liturgischen Abschnitten, wobei die Gebete vorzugsweise an Maria, die Engel und die zahlreichen wunderthätigen Heiligen gerichtet sind. Er ist, ebenso wie die in und außer ihm verrichteten kirchlichen Handlungen, überaus würdelos und unerbaulich.'— Betreffs der Engel, Malâket, glauben sie, daß jeder Mensch seinen Schutzgeist habe, und deswegen verehren sie dieselben. Besonders heilig ist ihnen der Erzengel Michael, für den ihr Jahreszyklus am 12. Tage jeden Monats einen besonderen Feiertag aufweist. Die ganze Schar der Engel teilen sie in gute und schlechte, und erstere wieder in neun Klassen: Angeli, Archangeli, Domini, Magistratus, Throni, Potestates, Iudices, Cherubini, Seraphini. Zuerst hätten 10 Klassen existiert, aber eine unter Satanaël sei abgefallen. Die bösen Engel nennen sie Manâfast Masâtêmê, spiritus diabolicos. — Die Verehrung der großen Zahl von Heiligen, unter denen die Maria die erste Stelle einnimmt, erhellt unter anderem aus den bildlichen Darstellungen derselben in den Kirchen; jedoch finden sich nur Bilder, niemals Statuen, die sie verdammen. Hiermit scheint auch zusammenzuhängen, daß sie nur Kreuze, niemals Kruzifixe, in ihren Kirchen haben. In der Verehrung der Reliquien ähneln sie der katholischen Kirche; wie diese bewahren sie in den Altären die Gebeine von Märtyrern und

Heiligen. Sakramente scheint die abessinische Kirche zwei zu zählen: nämlich Taufe und Abendmahl. Die Taufe, Temkat, wird sowohl an Erwachsenen wie an Kindern vollzogen. Die der Erwachsenen wird durch den Gesang des 51. Psalmes eingeleitet, nach dessen Beendigung der Presbyter die Täuflinge, die vom Diakonus zum Gebet ermahnt werden, heranruft, sie salbt und durch Handauflegen segnet. Darauf müssen sie nach Sonnenuntergang gewendet, ihre alte heidnische Religion abschwören, und nach Sonnenaufgang umgewendet, mit dem Glaubensbekenntnis sich zu ihrem neuen christlichen Glauben bekennen. Nachdem hierauf die Salbung wiederholt worden ist und einige Perikopen aus dem Evangelium Johannis, der Apostelgeschichte und den Briefen Pauli verlesen worden sind, steigt der Presbyter in das vor der Kirche für diesen Zweck befindliche Taufbecken hinab und tauft die ihm vom Diakonus zugeführten Täuflinge, und zwar Männer und Frauen von einander gesondert, indem er sie ganz untertaucht. Hierauf werden sie zum Zeichen ihrer nunmehrigen geistigen Reinheit in weiße Gewänder gekleidet und darauf in die Kirche geführt, wo ihnen das Abendmahl gereicht wird, worauf sie unter Segen entlassen werden. Bei der Kindertaufe sprechen für den Täufling seine Taufpathen, das Kind wird nur mit Wasser besprengt und das heil. Abendmahl ihm in der Weise gereicht, daß ein Stück einer Hostie in Wein getaucht, dem Kinde in den Mund gesteckt wird. — Die Taufe wird bei Knaben 40 Tage, bei Mädchen 80 Tage nach der Geburt vollzogen, und zwar findet dieser zeitliche Unterschied dadurch seine Erklärung, daß nach ihrer Tradition Adam erst 40 Tage nach der Schöpfung in das irdische Paradies eingeführt wurde, und Eva ihm 40 Tage später nachfolgte. Auch findet sich bei ihnen der Brauch der Nottaufe. Der Zweck der Taufe ist die Vergebung der Sünden. Die Ansicht, daß dem Neugetauften ein Stigma, in Form eines Kreuzes eingebrannt werde, ist ebenso irrig, wie die, daß alljährlich die Taufe wiederholt werde. — Das andere Sakrament, das heil. Abendmahl, Meštîr oder Kurbân benannt, nehmen sie unter beiderlei Gestalt, Kleriker wie Laien. Es bestehen keine Vorschriften darüber, wie oft man zum Tisch des Herrn kommen soll, sondern bleibt dies dem Herzensbedürfnis jedes einzelnen überlassen; doch scheint es gang und gebe zu sein, jeden Sabbat oder doch wenigstens jeden Monat das Abendmahl zu nehmen. Wer jedoch an demselben teilnehmen will, hat sich an dem betreffenden Tage einem sehr strengen Fasten zu unterziehen. Auch ist es Brauch an diesem Tage Opfer darzubringen. Diese bestehen in Weihrauch, Öl, Brot und Wein für die heilige Handlung selbst, oder in Weihgeräten für dieselbe. — Als Hostie wird ungesäuertes Weizenbrot, Senaja, verwendet, auf welchem das Zeichen des Kreuzes eingedrückt ist. An Stelle des Weines verwenden sie den aus Trauben ausgepreßten Saft. — Ihre Vorstellung über die Gegenwart Christi beim Abendmahl scheint keine ausgebildete zu sein. Eine Art Beichte findet dadurch statt, daß sie vor dem Altar das Wort abasan „wir haben gesündigt" aussprechen, wodurch sie sich als Sünder gegen alle Gebote auf einmal bekennen und womit sie gleichzeitig die Vergebung der Sünden zu erlangen hoffen. — Die Polygamie ist von der Kirche verboten; diejenigen, welche in ihr leben, sind vom Kirchenbesuche und vom heil. Abendmahl ausgeschlossen; gleichwohl ist dieselbe gebräuchlich. Die Lösung der Ehe ist zulässig. Die Geistlichkeit ist nicht zum Cölibat verpflichtet; hat jedoch ein verwitweter Priester den Wunsch, abermals zu heiraten, so muß er dem Priesterstande entsagen, eine Sitte, worin sich die Abneigung der älteren Kirche gegen die zweite Ehe erhalten zu haben scheint. — Neben dem christlichen Sonntag wird auch der Sabbat gefeiert, und im ganzen begeht man nicht weniger als 180 Fest- und Feiertage. — Sündentilgungsmittel sind Fasten, Almosengeben, Kasteiungen, Mönchtum, Einsiedelei, Lesen oder Abbeten von Abschnitten der heil. Schrift und anderer hl. Bücher; namentlich gilt das Fasten, ähnlich wie in der koptischen Kirche, als Hauptbedingung der Seligkeit. Das Fasten wird peinlich streng gehalten. Man enthält sich entweder von morgens an bis zu Sonnenuntergang des Essens und Trinkens gänzlich, oder man fastet bis zur neunten Stunde und nimmt von da bis Sonnenuntergang keine animalische Nahrung zu sich. In dieser Weise fasten die Abessinier in jeder Woche 2 Tage und zwar nach urchristlicher Sitte am Mittwoch und Freitag; außerdem wird von der Fastendisziplin noch ungefähr die Hälfte des Jahres eingenommen. So enthalten sie sich während der 55 Tage unmittelbar vor dem Osterfeste zum Andenken an das Fasten Christi in der Wüste der animalischen Lebensmittel. Ferner sind zu erwähnen die Fasten der Apostel, von verschiedener Länge, je nachdem das Pfingstfest früh oder spät fällt. Weiterhin finden Fasten statt an den drei letzten Tagen des Monats Ter, 4.—6. Februar, zum Andenken der Buße Ninives nach der Predigt des Jonas; ferner

zu Ehren der Jungfrau Maria in den ersten fünfzehn Tagen des Monats Nahasse, 6—21. August, von ihrem Sterbetage bis zu ihrer Himmelfahrt. Schließlich die vierzigtägigen Fasten zur Vorbereitung auf das Fest der Geburt Christi, von Weihnachten an rückwärts gezählt.

Über den Aufenthaltsort der Seele nach dem Tode sind die Ansichten verschiedene. Die einen glauben, daß die Seelen nach dem Tode sofort in das Himmelreich gelangen, indem sie sich auf jene Worte des Herrn zu dem Schächer am Kreuz stützen, während die andern die Seele erst beim letzten Gericht zu Gott eingehen lassen und meinen, daß die der Frommen sich bis dahin in dem irdischen Paradies aufhalten.

Nicht alle Bewohner Abessiniens bekennen sich zum Christentum und zur Landeskirche. Dieser zunächst, aber doch außer ihr stehen die Zalanen, nomadisierende Stämme, die sich selbst für Israeliten ansehen, aber als Christen geschildert werden, von diesen sich jedoch gesondert halten. Ferner als diese stehen der Kirche die Kamanten, die zwar getauft sind, und christliche Priester haben, aber zahlreiche heidnische Religionsgebräuche beobachten. Es folgen dann die wirklichen Juden, Falaschas, die hauptsächlich in der Gegend von Gondar und Tschelga wohnen; sie treiben Ackerbau und Gewerbe, sind arbeitssamer als die Christen, übertreffen diese jedoch noch an Unwissenheit und geistlicher Verkommenheit. Endlich sind noch die Mohamedaner zu nennen, deren Religion in fortwährender, wenn auch langsamer Ausbreitung begriffen ist. — Als äußerliches Unterscheidungsmittel von diesen Nichtchristen tragen die christlichen Abessinier eine Schnur aus blauer Seide oder Baumwolle, Mateb genannt, um den Hals, die sie schon bei der Tauf erhalten. M. Lüttke (Dr. E. Kromrei).

Abgaben bei den Hebräern. Die allgemeinste Bezeichnung aller der einmaligen oder fortlaufenden Entrichtungen, welche hauptsächlich für das Ein- und Ausführen von Handelsgegenständen (Zölle), vom Grundbesitze und dessen Ertrage (Grundsteuer) und von der eigenen Person (Kopfsteuer) an den Staat und den König oder an die religiöse Gemeinschaft und die Gott repräsentierende Priesterschaft zu leisten sind, ist Abgabe. Eine ebenso allgemeine Bezeichnung aller Abgaben fehlt im Hebräischen.

Zur Bezeichnung der verschiedenen Gattungen der heiligen Abgaben dient תְּרוּמָה, „Hebe", d. i. von einem größeren Ganzen vorweggenommener „Abhub". Dieses Nennwort, das in der Priesterschrift 40 mal und sonst nur noch Dt 12, 6. 11. 17 vorkommt, wird zunächst von den „Heben" im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. von den den Priestern zufallenden Teilen der Speis-, Sünd- und Schuldopfer Le 7, 14. Nu 18, 8 ff., insbesondere von der „Hebekeule" (שׁוֹק הַתְּרוּמָה) Ex 29, 27 f. Le 7, 34. 10, 14 f., Nu 6, 20 f. gebraucht, kann dann aber auch allgemeine Abgaben, wie die Beiträge zur Stiftshütte Ex 25, 2 f. 30, 13 f. 35, 5. 21. 24. 36, 3. 6 und überhaupt jedwede heilige Gabe Le 22, 12. Nu 5, 9 bezeichnen und darum auch zur Bezeichnung der Jahwe zukommenden Erstgeburten, Erstlinge, des Zehnten, Gebannten und Beuteanteils verwendet werden Nu 15, 19 f. 18, 11 ff. 31, 41 (ebenso Dt 12, 6. 11. 17 hauptsächlich, wenn auch nicht ausschliesslich, von den Erstlingen zu verstehen).

Von weltlichen Abgaben wird der Zehnte 1 Sa 8, 15, 17 in der Schilderung der königlichen Rechte erwähnt, die dem Samuel zur Abschreckung der Israeliten in den Mund gelegt ist. Nach gewöhnlicher Annahme geht hieraus hervor, daß den Israeliten der Königszeit eine solche Zehntabgabe an den König nicht unbekannt gewesen ist; und da der Zehnte in der nachexilischen Zeit vollständig eingebürgert erscheint, so hat man daraus den Rückschluß ziehen wollen, daß dies auch schon im ältern Reiche Israel und Juda der Fall gewesen sein müsse. Vielleicht ist bei der Besteuerung der Familien, die 1 Sa 17, 25 vorausgesetzt ist, an den Zehnten zu denken. Doch vertritt Wellhausen (gegen W. R. Smith, Lectures on the religion of the Semites [2] 1894, p. 246 sqq.) die Ansicht, daß der Zehnte bei den Israeliten der Gottheit, nicht dem Könige gebührte (Israel. und jüd. Geschichte [2], 1895, S. 86). Sicher weist dagegen die Erwähnung der „Mahd des Königs" in Am 7, 1 hin auf ein Anrecht des Königs an dem ersten Schnitt von Laub und von Kraut d. h. dem aus angebauten Leguminosen bestehenden Schneidefutter (nicht aber, wie man früher allgemein annahm, an der ersten Wiesenschur, da es in Palästina weder Heu noch frisch geschnittenes Gras gab; noch weniger ist an Schafschur mit Luther und G. Hoffmann [ZatW 3, 117] zu denken). Dieses zeitliche Vorrecht in Bezug auf das Abschneiden des Laubes und des Krautes besaß der König offenbar mit Rücksicht auf die von ihm zu haltenden Kriegsrosse 1 Kg 18, 5 (vgl. hierüber Wellhausen, Beiträge V: Kleine Propheten, zu Am 7, 1). Von sonstigen Abgaben

werden in der vorexilischen Zeit noch erwähnt Handelszölle, welche in Salomos Zeit von dem Import der Kaufleute gezahlt wurden 1 Kg 10, 15 (s. Kautzsch, Die heilige Schrift des A.T., z. St.). Von eigentlichen Steuern ist 1 Kg 4, 7—19 die Rede. Aus dieser Stelle, deren Text leider stark verderbt ist, läßt sich etwa folgendes über die Art der Abgaben und ihren Bezug entnehmen: da Salomo zu seinen kostspieligen Bauten Geld und Arbeitskräfte in Menge brauchte, so wurde ganz Israel, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Stämme, in 12 Bezirke (nicht 13, wie Stade, Gesch. Isr. I 305 und nach ihm Nowack, Hebr. Arch. I, 313 und Benzinger, Hebr. Arch. 308 annehmen; vgl. hiergegen Kittel, Gesch. Isr. II, 161 Anm. 3) eingeteilt, deren jeder durch einen Vogt verwaltet wird; auf Grund dieser Einteilung wurden die Fronleistungen, die damals (aber jedenfalls später im Nordreiche nicht mehr) auch den Israeliten auferlegt wurden, angeordnet (1 Kg 5, 27 ff., vgl. 11, 28) und die Steuerlasten bestimmt. Daß es sich dabei zugleich um Naturallieferungen handelte, beweist die unverdächtige Notiz 1 Kg 4, 7 ff., daß jeder dieser Vögte je einen Monat lang für die königliche Tafel zu sorgen hatte. Die sonstigen Einkünfte der königlichen Hofhaltung Salomos, seine Schiffahrt nach dem südarabischen Goldlande Ophir 1 Kg 9, 28. 10, 22, mit der zugleich Exporthandel in jenes Land verbunden gewesen sein wird, der Handel mit Pferden, die in Ägypten aufgekauft und an die Könige der Hethiter und Aramäer abgesetzt wurden 1 Kg 10, 28 f., der von den nach Phönizien durch sein Reich hindurchziehenden Karawanen erhobene Zoll 1 Kg. 10, 15, sind nicht den indirekten Steuern zu vergleichen, weil sie nicht vom Volke gezahlt wurden, sondern sind eine Art Kronregal. Alle diese Abgaben waren zur Zeit des Königs Salomo, der durch seine glänzende Hofhaltung zu ihrer Erhebung genötigt wurde, völlig neu, wie auch daraus zu ersehen ist, daß das Volk bei seinem Tode über die ihm auferlegten Lasten als über etwas Ungewohntes bittere Klage führt. — Seine Vorgänger werden die Erhebung solcher Abgaben nicht benötigt haben. Denn Saul hatte noch keinen eigentlichen Hofhalt, sondern lebte auf seinem väterlichen Gute von dessen Erträgnissen weiter. Außerdem dienten zur Bestreitung seines königlichen Aufwandes die freiwilligen Gaben seiner Unterthanen, die recht- und schutzsuchend oder sonst ihm huldigend nahten 1 Sa 10, 27. 16, 20 (vgl. noch 1 Kg 10, 10. 25. 2 Chr 9, 24. 17, 5. 32, 23), sowie sein Anteil an der Kriegsbeute. Zur Zeit Davids waren diese Einkünfte wahrscheinlich beträchtlich angewachsen. Jedenfalls hatte sich sein Hausbesitz bedeutend vermehrt, ja nach 1 Chr 27, 25 ff. (vgl. 2 Chr 26, 10) soll er bereits Domänen von großem Umfange besessen haben. Dazu kam die infolge seiner vielen und glücklichen Kriege reiche Kriegsbeute 2 Sa 8, 11. 12, 30 und im Anschluß hieran kamen dauernd die regelmäßigen Tributlieferungen der unterworfenen Völkerschaften hinzu 2 Sa 8, 2 (vgl. noch 1 Kg 5, 1. 2 Kg 3, 4 und Jes 16, 1), behufs deren Eintreibung er jedenfalls Statthalter über die neugewonnenen Gebiete setzte. Wahrscheinlich ist es aber, daß auch schon die Volkszählung durch David (2 Sa 24, 1 ff.) den Zweck hatte, eine Grundlage für die gerechte Verteilung der Steuerlasten zu schaffen, weshalb man von dieser Neuerung Schlimmes fürchtete. — Ähnlich wie unter Salomo werden die Steuerverhältnisse auch unter den Königen der beiden Reiche gewesen sein. Die Krongüter scheint man nach 1 Kg 21, 1 ff. dadurch vermehrt zu haben, daß man in gewissen Fällen das Vermögen Gerichteter zu Gunsten des Königs einzog; auch setzt 1 Sa 8, 12 liegende Güter voraus, die der König nach seinem Gutdünken seinen Beamten zu Lehen geben konnte (vgl. Ez 46, 17). Um ähnlichem Mißbrauche jener Einrichtung wie durch die Vergewaltigung Naboths vorzubeugen, sollte dem Fürsten des Gottesstaates nach Ez (45, 7 f. 46, 16—18. 48, 21) ein bestimmter Grundbesitz als Kronland zur Bestreitung der Bedürfnisse des Hofhaltes zugewiesen werden, „damit meine Fürsten meinem Volke nicht mehr das Seine nehmen.“ Dagegen hören wir auch in der Zeit der geteilten Reiche noch von keiner Grundsteuer; daß sie nicht als etwas Selbstverständliches bekannt war, hat man zugleich daraus schließen wollen, daß berichtet wird, erst Josef habe sie in Ägypten eingeführt Gen 47, 13 ff. Und eine Kopfsteuer, die auch in jener abschreckenden Schilderung der königlichen Rechte 1 Sa 8, 11—17 fehlt, wurde von den israelitischen Königen nur in außerordentlichen Fällen, zur Aufbringung der an auswärtige Zwingherren zu zahlenden Kriegskontributionen, erhoben 2 Kg 15, 20. 23, 35; da diese Steuer nach ersterer Stelle auf die Wehrpflichtigen umgelegt wurde, so geht hieraus hervor, daß die Besitzer von Erbgütern wie die Lasten des Heerdienstes, so auch die des Staates unter sich teilten. — In der nachexilischen Zeit hatten die Juden als Unterthanen des Perserreiches folgende Abgaben zu entrichten: Zoll (הֲלָךְ), der nicht bloß an den Reichs-

grenzen, sondern auch innerhalb des Reichsgebietes bezahlt werden mußte, Verbrauchsabgaben (was aber בְּלוֹ mit Sicherheit nur dann bedeutet, wenn es ursprünglich s. v. a. „Verbrauch“ ist, wogegen diese Bedeutung nicht feststeht, wenn es dem assyr. Nennwort biltu „Steuer“ entspricht und sodann, als Derivat von יבל „bringen“, zunächst nur ganz allgemein „Abgabe“ bezeichnet) Esr 4, 13. 20, und Steuern, d. i. wohl eine direkte Geldabgabe, wahrscheinlich eine Kopfsteuer (מִנְדָּה oder מִדָּה d. i. das assyr.-babyl. mandatu von nadânu „geben“, also an sich auch von allgemeinster Bedeutung) Esr 4, 13. 20. 6, 8. Neh 5, 4; ausgenommen waren nur die Priester und das übrige Kultuspersonal Esr 7, 24. Infolge des bitteren Gefühls der Knechtschaft (Neh 9, 36 f.) erschienen ihnen diese Steuerlasten härter als sie thatsächlich waren; doch ließen sich die persischen Landpfleger gelegentlich auch Erpressungen zu schulden kommen Neh 5, 15. Dadurch, daß zur Zeit der ptolemäischen und seleucidischen Herrschaft die landesherrlichen Abgaben an den Meistbietenden verkauft wurden (Josephus, Ant. 12, 4, 1. 4. 5. 1 Mak 11, 28. 13, 15), wurden die Abgaben zu einer schwer drückenden Last. Denn diese Steuerpächter mußten nicht nur den König befriedigen, sondern wollten auch für sich selbst einen bedeutenden Überschuß erzielen. So zahlte Josef, der Sohn des Tobias, dessen Milde gegen seine jüdischen Landsleute ausdrücklich bezeugt wird, dem Könige Euergetes von Ägypten für die Steuerpacht von Cölesyrien, Phönizien, Judäa und Samarien, die Summe von 16000 Talenten (über 60 Millionen Mark), das Doppelte von dem, was die andern Pächter geboten hatten, und doch erwarb er durch diese Pacht, die er 22 Jahre lang, auch noch unter König Philopator, besaß, ungeheure Reichtümer. Wie sehr man alles auszubeuten suchte, zeigt die Erzählung von der Kronensteuer 1 Mak 10, 29 (vgl. 11, 35. 13, 39); denn diese Abgabe entwickelte sich aus dem ursprünglich freiwilligen Ehrengeschenke einer goldenen Krone. Die Römer zeigten sich rücksichtlich der Steuern den Juden freundlich: Julius Cäsar ließ das Abgabenwesen zunächst noch in den Händen der einheimischen Fürsten, ja er nahm sogar auf das Sabbatjahr Rücksicht. Dadurch, daß bei der Verbannung des Archelaus im Jahre 7 nach Chr. G. Judäa und Samaria zur Provinz Syrien geschlagen wurden, fand der Census der römischen Provinzen, dessen Hauptzweck die Regelung der Steuererhebung war, auf sie Anwendung. Darnach mußten auch die Juden außer den Handelszöllen zweierlei direkte Steuern zahlen (vgl. Mt 22, 17): die Grundsteuer (tributum soli resp. agri), die teils in Naturallieferungen, teils in Geld entrichtet wurde, und die Kopfsteuer (tributum capitis), unter welcher nicht ausschließlich eine für alle capita gleich hohe Kopfsteuer, sondern jede persönliche Steuer, und namentlich eine Vermögens- oder eine Einkommensteuer zu verstehen ist (vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung II, 177 ff.). Dieses tributum capitis betrug einen bestimmten Teil (in Syrien zur Zeit des Appianus ein Prozent) der Schätzungssumme, welche durch die Schätzungen d. h. durch die Anfertigung der Listen zum Behufe der Steuererhebung (durch Selbsteinschätzung mit nachfolgender Kontrolle der Angaben durch die Beamten) festgestellt wurde. Aber auch unter der Römerherrschaft wurde der Steuerdruck durch die Ausbeutung von seiten der Steuerpächter bis ins Unerträgliche gesteigert und so der bittere Haß der Juden gegen die Römer immer aufs neue genährt.

Die heiligen Abgaben bestehen in erster Linie aus den Erstgeburten, den Erstlingen und den Zehnten, die Jahwe als dem Könige Israels zukamen (s. weiteres unter den betr. A.). Von Abgaben, die der Tempelkasse zuflossen, ist 2 Kg 12, 5 ff. die Rede, wo erzählt wird, daß König Jehoas von Juda die Anordnung trifft, daß die vom Volke dem Tempel gestifteten Gelder nicht mehr, wie bisher, den Priestern zufallen sollen, weil diese, anstatt damit die nötigen Reparaturen am Tempelgebäude früherer Bestimmung entsprechend vorzunehmen, das Geld für sich verwandt hatten, sondern daß diese Gelder nunmehr in einen am Eingange des Tempels aufzustellenden Gotteskasten gelegt und durch den Kanzler zur Instandhaltung des Tempelgebäudes den beauftragten Handwerkern eingehändigt werden sollen, was dann auch in der Erzählung 2 Kg 22, 4 ff. für die Zeit des Josia als stehender Usus vorausgesetzt wird. Diese Abgaben an den Tempel bestanden teils aus „dem Gelde, das einem durch Schätzung auferlegt wird“ (s. betreffs des Textes Kautzsch, Die heil. Schrift, z. St.) d. h. (nach Lc 27, 2 ff.) aus der durch das Gesetz festgestellten Taxe, nach welcher Personen, welche durch ein Gelübde Gott geweiht worden waren, mit Geld losgekauft wurden, teils aus „dem Gelde, das irgend jemand aus freien Stücken in den Tempel Jahwes bringt“, also aus freiwilligen Gaben. — Von einer für die Bedürfnisse des laufenden Gottesdienstes (dies nach Wellh., JdTh XXII, 418 und Dillm., Ex-Lev 319 der Sinn von תְּרוּמָה)

zu verwendenden Steuer handelt der Abschnitt Ex 30, 11—16, der übereinstimmend der Priesterschrift zugewiesen wird, nur daß Dillmann (Ex-Lev 317 f., Nu-Dt-Jos 673 f.) ihn dem Grundstocke derselben zuspricht (jedoch ohne daß in c. 30 noch der reine Text der Priesterschrift vorliege; s. Nu-Dt-Jos 635), während Kuenen (Einl. I, 1,294 ff.), Reuß (Gesch. des A.T. 474 ff.), Kayser (JprTh VII, 553 ff.) annehmen, daß er noch in dem Gesetzbuche Esras gefehlt habe, weil in ihm $\frac{1}{2}$ Sekel als Abgabe an das Heiligtum verlangt werde, dagegen Neh 10, 33 das Volk sich blos $\frac{1}{3}$ Sekel auferlege. Aber ganz abgesehen davon, daß es höchst unwahrscheinlich ist, anzunehmen, die Priester hätten nach dem feierlichen Akte Neh 10 durch spätere Eintragungen in das Gesetzbuch die Anforderungen an die Gemeinde so erheblich zu verschärfen gewagt, so ist in der Verordnung Ex 30, 11 ff. gar nicht von einer jährlich zu leistenden Kopfsteuer für das Heiligtum die Rede (weshalb auch die obige Folgerung falsch ist), und darum konnte sie nur als Beleg für die Verpflichtung des Volkes zur Unterhaltung des heiligen Dienstes überhaupt in Betracht kommen, womit die Höhe des Beitrags noch nicht bestimmt war. In diesem Sinne hat man thatsächlich späterhin die notwendig gewordenen Umlagen für das Heiligtum mit dieser mosaischen Musterungssteuer zu rechtfertigen gestrebt, wie die Erzählung von der Tempelausbesserung unter Jehoas beim Chronisten (2 Chr 24, 6. 9) zeigt. Das durch die Musterung eingegangene Silbergeld sollte, wie bereits erwähnt, zur Bestreitung der Ausgaben für den laufenden Tempeldienst, z. B. für das tägliche Morgen- und Abendlammopfer (תָּמִיד), verwendet werden, nicht aber, wie der auch nach Dillmann sekundäre Abschnitt Ex 38, 25—28, infolge unrichtiger Auffassung des Ausdrucks מְלָאכָה will, für den Bau des Heiligtums. Der Beitrag, den „jeder, der der Musterung unterliegt“ zu entrichten hatte, betrug „einen halben Sekel heiliges Gewicht“ (wo aber בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ, wodurch der vollwichtige Sekel im Gegensatz zu dem als Münze umlaufenden, etwas leichteren Silbersekel bezeichnet wird, vielleicht wie auch sonst bloß ein Zusatz der späteren Bearbeiter ist); er ist nach V. 15 für den Reichen und den Armen gleich, denn vor Jehova sind alle Israliten, abgesehen von den Priestern und Leviten als seinen näheren Dienern, gleich (Dillm., Ex-Lev 319). Erst die nachexilische Zeit hat aus dieser einmaligen Kopfsteuer zu Gunsten des Tempeldienstes die jährliche Tempelsteuer entwickelt. Zunächst legte sich die Gemeinde unter Nehemia zur ausreichenden Bestreitung der gottesdienstlichen Bedürfnisse (vgl. Esr 6, 9. 1 Mak 10, 39 ff., 2 Mak 3, 3) freiwillig $\frac{1}{3}$ Sekel als jährliche Tempelsteuer auf (Neh 10, 33). Da in der Makkabäerzeit an Stelle der babylonischen Silberwährung, in welcher die Ausprägung des Silbersekels nach Dritteln u. s. w. erfolgte (woraus sich eben die Bestimmung der Tempelsteuer auf $\frac{1}{3}$ Sekel erklärt), wieder die phönizische Silberwährung eingeführt worden war, in welcher die Ausprägung des Sekels nach Hälften erfolgte, so betrug die Tempelsteuer jetzt wieder $\frac{1}{2}$ Sekel d. i. eine Doppeldrachme Mt 17, 24. 27. Weil aber im Anschluß an Ex 30, 13 die Bezahlung der Tempelsteuer in alter heiliger Münze gefordert wurde, so waren im Tempel Wechsler (*κολλυβισταί* Mt 21, 12) nötig, die jene gegen späteres Geld einhändigten. Diese Tempelsteuer schickten auch die außerpalästinischen Juden vom 20. Lebensjahre an nach Jerusalem (Mischna, Traktat Schekalim 3 u. 4; Jos. Antiqu. 18, 9, 1), so daß eine sehr beträchtliche Summe einlief. Nach der Zerstörung des Tempels forderte Kaiser Vespasian diese Steuer von allen Juden für den kapitolinischen Tempel in Rom ein (Jos. bell. Jud. 7, 6, 6).

Ryssel.

Abgaben, kirchliche. Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia 3, 2. c. 32 sqq. — Phillips, Kirchenrecht Bd. 5 § 235, 238. Bd. 7 § 438. — Woker, Das kirchliche Finanzwesen der Päpste, Nördlingen 1878. — Gottlob, Aus der Camera Apostolica des XV. Jahrh., Innsbruck 1889. — König, Die päpstliche Kammer unter Clemens V. und Johann XXII., Wien 1894. Weitere Litteratur siehe unten in der Darstellung und bei Friedberg, Kirchenrecht § 171—173.

Der kirchliche Organismus bestreitet die Kosten seiner Existenz teils aus dem eigenen Vermögen, das die kirchlichen Stiftungen in Grundeigentum, Renten und Kapital besitzen, teils aus Zuschüssen vom Staate, teils endlich aus Beiträgen seiner Mitglieder. Rücksichtlich dieser Beiträge hatte sich im Mittelalter, von den einfachsten Anfängen beginnend, ein kompliziertes System kirchlicher Besteuerung ausgebildet, welches man überblicken muß, um die mancherlei Reste richtig zu erkennen, welche davon sowohl in der katholischen, als in der protestantischen Kirche noch übrig sind.

In der ersten Zeit wurde den kirchlichen Bedürfnissen für Liturgie und Armenpflege durch freiwillige Gaben der Christen (oblationes) an Wein, Brot, Öl, Weihrauch und

Früchten genügt (Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum S. 33); besonders brachte man, nach jüdischer Sitte, die Erstlinge der Feldfrüchte dar (primitiae) Didache c. 13, und bereits zu Tertullians Zeit († 215) kamen auch Geldbeiträge vor, monatlich oder sonst nach Willen und Vermögen gegeben (deposita pietatis) conc. Carthag. III. c. 24 (397), Tertull. Apologet. c. 39., in den Constt. Apostol. 2, 25. 7, 29 u. s. w. Hiezu — und zum Teil an die Stelle der Oblationen und Primitien — trat die Abgabe des Zehntens (s. d.), dessen Zahlung indessen vor Ende des 6. Jahrh. nur vereinzelt als rechtliche Pflicht aufgefaßt wird. Auf den Klerus, als derselbe sich von den Laien ausschied, erstreckte sich eine derartige Steuerpflicht noch nicht; daß aber, was der Kleriker aus kirchlichen Einkünften erworben hat, nach seinem Tode an die Kirche zurückfalle und er testamentarisch nur über dasjenige verfügen dürfe, was er aus Schenkung oder Erbrecht erworben, wird schon am Ende des 4. Jahrh. im conc. Carthag. cit. c. 59 (c. 1. C. 12 qu. 3) ausgesprochen. Erst beinahe tausend Jahre später ist dem Klerus auch hierüber frei zu disponieren gestattet worden.

Während also anfangs der Klerus frei geblieben war, kommen Ende des 6. Jahrh. die ersten Spuren von drei verschiedenen Abgaben ziemlich gleichzeitig vor, die ausschließlich von der Geistlichkeit, — und zwar vom Diöcesanklerus an den Bischof — gezahlt wurden: 1. Eine allgemeine jährliche Steuer, der bischöflichen Kathedrale entrichtet von sämtlichen Kirchen der Diöcese, honor cathedrae, cathedraticum, oder, weil sie bei Gelegenheit der bischöflichen Visitation (Send, Synodus) gezahlt zu werden pflegte, synodalis census, synodus, synodaticum, genannt. Sie kommt zuerst in Spanien vor, concil. Bracar. a. 572 in c. 1. C. 10. qu. 3 und neu eingeschärft im conc. Tolet. VII. a. 646 in c. 8 eod. Hier geschieht die Zahlung in Geld. Im fränkischen Reiche hingegen, wo dieselbe Abgabe im capit. Caroli Calvi ap. Tolos. a. 844 erwähnt wird, soll sie in Früchten und Vieh gegeben werden. Unter Innocenz III. († 1216) in c. 20. X. de cens. (3, 39) und Honorius III. († 1227) in c. 16. X. de off. jud. ord. (1, 31) kommt sie als ganz allgemeine Abgabe in Italien vor, wo sie noch heute faktisch anerkannt ist (Scaduto diritto ecclesiastico 1, 280). Später ist sie den Bischöfen zuweilen nur in jedem vierten Jahr geblieben (exitus episcopi), während sie sonst an die Archidiakonen fiel. Nach dem Tridentinum ist sie in dem Betrage von 2 solidi bei Gelegenheit der Diöcesansynode zu entrichten. — 2. Eine Gebühr, die der Angestellte dem anstellenden und insbesondere ordinierenden Patriarchen, Erzbischof oder Bischof, samt dessen Dienerschaft zahlte. Im Osten tritt sie als Gewohnheit im J. 546 in Nov. Just. a. 123 c. 3 u. 16 auf und ist nicht gering, soll aber ein Jahreseinkommen der verliehenen Stelle im allgemeinen nicht übersteigen. Im Westen erklärt ein römisches Konzil von 595 (c. 4. C. 1. qu. 2.), daß freiwillige Geschenke an den ordinierenden Bischof und seine Kanzlei dem Geweiheten erlaubt und keine Simonie (s. d. A.) seien; in einem Pariser Konzil von 829 aber und in den Briefen Ivos von Chartres (ep. 133) wird über die Höhe dieser sog. oblatio oder benedictio geklagt, welche namentlich von den zu Rom geweiheten Bischöfen und Äbten an die päpstliche Kurie bezahlt werde. Und seit es im 9. Jahrh. allgemeine Rechtsansicht ward, daß jeder Metropolit sich das Pallium (s. d.) von Rom erbitten müsse, wurde nun auch bei dieser Gelegenheit eine Abgabe entrichtet, welche schon ehemals gegeben war, soweit der römische Patriarchatsprengel reichte (commodum, Gregor. M. 595 in D. 100 c. 3) und jener oblatio sehr ähnlich sah; auch schon 1027 eine so drückende Höhe erreicht hatte, daß König Canut sich bemühte, für die englischen Erzbischöfe einen Erlaß auszuwirken (Baronius ad h. a., und Canuti ep. ad proceres Angliae bei Mansi). Dergleichen Kämpfe haben sich später, besonders in Deutschland, mit Heftigkeit wiederholt. — 3. Prokurationen. Im J. 589 und wieder 646 (conc. Tolet. III c. 20 und VII. c. 4, in c. 6 und 8 C. 10 qu. 3) wird — wiederum zuerst in Spanien — erwähnt, daß die Geistlichen ihren Bischof auf seiner Visitationsreise zu bewirten schuldig seien; und in der cit. Covent. Caroli Calvi ap. Tolos. vom J. 844 und sonst für das fränkische Reich bestimmter normiert, ist diese Verpflichtung auch in das Recht der Dekretalen übergegangen: conc. Lateran III. (1179) und IV. (1215) in c. 6 und 23 X. de censib. (3, 39). Sich dabei mit Geld abzufinden, wurde später von Innocenz IV. († 1254) und auf dem conc. Lugdun. II. (1274) in c. 1. 2 eod. in VIto (3. 20) verboten, von Bonifaz VIII. (c. 3 eod.) aber wieder erlaubt, und ist auch im Tridentinum erlaubt geblieben Trid. Sess. 24 c. 3 de ref. Der Name dieser Abgabe ist mannigfach: procuratio, mansio parata, circada, circatura, comestio, albergaria, mansionaticum, servitium, fodrum, stipendium, circuitio u. s. w.

Ein Fortschritt in der Entwicklung dieser Dinge tritt im 8. Jahrh. ein. Einmal nämlich finden wir schon damals die kirchliche Baulast (s. d. A.) angeordnet, sodann kommt es nun vor, daß für Dispense (s. d. A.) in foro externo, welche der Bischof oder Papst erteilen, vom Klerus sowohl als von der Laienschaft Gebühren gezahlt werden, als ein Almosen zu frommen Zwecken, welcher Charakter ihnen zum Teil bis heute geblieben ist. Eigentliche Gebührentaxen, namentlich päpstliche, kommen erst unter Johann XXII. († 1334) vor (das Textbuch abgedruckt bei Woker S. 161 ff., Litteratur Friedberg, Kirchenrecht S. 483), und die erste systematische Zusammenstellung derselben stammt sogar erst von Alexander VI. s. Amydenius de off. datarii Venet. 1654 fol. p. 311 ff. Auch die Stolgebühren (s. d. A.) — d. h. freiwillige, aber doch gewohnheitlich fixierte Geschenke der Laienschaft an die Geistlichen, von welchen gewisse Sakramente und Sakramentalien verwaltet sind, müssen etwa zu gleicher Zeit entstanden sein; denn im Concil. Lateran. IV (1215, in c. 42 X. de simon. 5, 3) finden sie sich als laudabilis consuetudo erwähnt.

Bedeutender war der neue Aufschwung, den das kirchliche Steuerwesen nahm, als sich die Kirche zu jener feudalen Monarchie abschloß, deren Zustände im Rechte der Dekretalen dargelegt werden. Die Abgaben an den Papst (census), welche von weltlichen Herrschern gezahlt wurden, weil sie den Königstitel oder auch ihr Reich selbst vom heiligen Stuhle zu Lehen zu tragen bekannten, wie es mit Polen, England, Norwegen, Schweden, Neapel, Aragonien und Portugal der Fall war, entsprangen damals (Blumenstock, Der päpstliche Schutz im Mittelalter S. 89, Fabre étude sur le liber censuum 116); und auch der Peterspfennig (Denarius St. Petri), der für den Papst namentlich in den genannten nördlichen Reichen von jedem Hause erhoben ward (Litteratur Friedberg, Kirchenrecht S. 480), scheint den Sinn einer Lehensabgabe gehabt zu haben, wie sich aus Thomassins Quellenbelegen ergiebt. Ebenso die Schutzabgaben von Klöstern und von exemten Bistümern, die seit P. Alexander III. († 1181) in c. 8 X. de privileg. (5, 33) und die Kommendegelder, die als eine Rekognition für die Erneuerung von widerruflich erteilten Provisionen seit Gregor IX. (1230) c. 54 X. elect. (1, 6) gezahlt wurden. Über die Verhältnisse dieser Abgaben enthält brauchbare Nachrichten das Zinsbuch der römischen Kirche vom J. 1192, das der Kämmerer Cencius zusammengetragen hat, s. Hurter, Papst Innocenz III. Th. 3, S. 124 ff., Fabre a. a. O., der auch eine neue Ausgabe veranstaltet hat (Paris 1889 ff.). Mit dem höchsten weltlichen Glanze der Kirche entsprungen, sind diese Abgaben auch mit ihm vorübergegangen. Hingegen zwei andere Steuern, die gleichfalls der lehenrechtlichen Anschauungsweise jener Zeit ihre Entstehung verdanken, sind noch heute nicht ohne Wichtigkeit: das subsidium charitativum und das jus deportuum.

Das subsidium char. darf der Bischof, so oft er in Not ist, von der gesamten bepfründeten Geistlichkeit seiner Diöcese einziehen. Es kommt zuerst im conc. Lateran. III. (1197) s. c. 6 X. de censib. (3, 39) und bei Honorius III. († 1227) c. 16 X. de off. jud. ord. (1, 31) vor, beides schon oben in Betracht gekommene Stellen, siehe außerdem c. un. Extr. Comm. de censib. (3, 10). Eine Abart ist diejenige Steuer, welche der Bischof bei seinem ersten Eintritt in die bischöfliche Stadt zu erheben befugt ist (Ingressus, Entrata) und die noch in Bayern vorkommt. Nahe verwandt mit dem subsid. charitat. ist der Zehnte von allem kirchlichen Einkommen, den der Papst in jedem Notfalle nehmen zu können behauptete und, zu kirchlichen Zwecken, auch wohl an Fürsten abtrat; wie das namentlich in seinem Beginn, während der Kreuzzüge, geschehen ist (decimae Saladini, zuerst in Frankreich 1188). Vgl. Gottlob, Die päpstlichen Kreuzzugssteuern d. XIII. Jahrh, Heiligenstadt 1892.

Das jus deportuum oder annalia, annatae wird seit Honorius III. († 1227) und Bonifaz VIII. († 1305) c. 32 X. de V. S. (5, 40) und c. 10 de rescr. in VIto (1, 3) u. s. w. erwähnt und war ein Recht des Bischofs, nach welchem er von jeder in seiner Diöcese neu zu verleihenden Pfründe die Einkünfte des ersten Jahres für sich einziehen durfte. Es tritt teils in der Form eines päpstlichen Privilegiums auf, das den Bischöfen bei außerordentlichen Gelegenheiten auf gewisse Jahre verliehen wird, teils erscheint es ein für allemal durch Herkommen begründet; und schon Johann XXII. († 1334) Extr. Joh. XXII. c. 2 de elect. (1) beschränkt es auf die Hälfte des Jahreseinkommens, oder, wo eine Taxe sich findet, auf die Summe, für welche das Benefizium rücksichtlich eines abzugebenden Zehntens taxiert sei. Aber nicht nur für die Bischöfe, sondern auch für sich selbst nahmen die Päpste dies Recht in Anspruch, als sie bei außerordentlichen Gelegenheiten seiner bedurften, entweder indem sie sich ge-

radezu an die Stelle der Bischöfe stellten, — wie Clemens V. (1305) für England oder Johann XXII. (1319) für sämtliche binnen der nächsten zwei Jahre erledigte Pfründen der christlichen Welt, c. 11 Extr. Comm. de praebend. (3, 2) — oder wenigstens für diejenigen Benefizien, deren Verleihung sie sich selber reserviert hatten (sog. fructus medii temporis). Hieraus haben sich die späteren päpstlichen Annaten (im strengen Sinne) entwickelt.

Zu dieser Klasse der lehensartigen Abgaben sind auch diejenigen zu zählen, welche auf dem Nachlasse der Geistlichen ruhen blieben, seit diese im 14. Jahrh. allmählich völlige Testierfreiheit erhielten, indem dieselben, wenn sie hiervon Gebrauch machten, dennoch teils der Kirche eine bestimmte Quote vermachen, teils ihr Testament vom Dechanten bestätigen lassen und dafür eine Gebühr zahlen mußten. Namentlich die erstere Abgabe kommt unter den verschiedensten Bezeichnungen vor: portio canonica, mortuarium, quota funeralis, nummus centesimus oder quinquagesimus, ferto, fertum et pro autore, Maria Domini etc. s. Permaneder Kirchenrecht § 788, Roth, Bayerisches Privatrecht § 300 Anm. 59; Archiv f. kath. Kirchenrecht Bd. 70 S. 115 ff., auch über die partikularrechtl. Reste dieser Abgaben, die sich bis heute erhalten haben; sowie Richter-Doves K.R. § 234 Not. 13. 14. § 316 Not. 12. 22.

Eine neue Art teils der Abgaben selbst, teils der Behandlung schon bestehender Abgaben, entwickelte sich aus dem Verfalle des kirchlichen Wesens seit dem 14. Jahrh. Dieser Zeit gehören zuerst die Absentgelder an, d. h. Abgaben, welche dem Bischof für Entbindung von der Residenzpflicht gezahlt wurden, namentlich von solchen Geistlichen, die mehrere Pfründen besaßen (Jäger, über Absent- und Tafelgelder, Ingolstadt 1825). Ferner wird damals fortwährend die päpstliche Gebührentaxe gesteigert (14. Jahrh.). Am deutlichsten aber trat der Verfall in derjenigen Gestaltung hervor, welche kurz vor und dann während der Zeit von Avignon, zwei oben bereits genannte Abgaben erfuhren; und in Bezug auf diese ist er auch besonders besprochen worden. — Auch der römische Papst erhielt, so oft er als Metropolit oder Patriarch Bischöfe zu konsekrieren hatte, die oben besprochene gewöhnliche Abgabe der oblatio, und als überhaupt die Bischofsweihe ein päpstliches Reservatrecht ward (seit Mitte des 13. Jahrh.), erhielt nur er allein noch diese Abgabe von sämtlichen Bischöfen des Westens. Schon in Urkunden des 14. Jahrh. kommt sie mit solchem Charakter vor, unter dem Namen der servitia Camerae Papae, servitia communia und Ende des 14. Jahrh. erscheint sie festgesetzt auf die Höhe eines jährlichen Amtseinkommens von dem betreffenden Bistume; s. schon Wilh. Durantis († 1296) de modo generalis concilii celebrandi, — sowie die Stellen bei Du Cange V. Servitium Camerae Papae. — Jo. Andreae († 1348) ad c. 15. X. de off. jud. ord (1, 31); s. Gieselers K.-Gesch. Bd. 2, 3. Abt. S. 94.. Neben diesen Servitien aber beanspruchen von nun an die Päpste zuerst nur transitorisch, dann definitiv, in Bezug auf sämtliche reservierte Pfründen in dem oben erwähnten Maße der medii fructus das jus deportuum, für deren Einziehung eigene Collectores fructuum angestellt waren (Kirsch, die päpstlichen Kollektorien in Deutschland während des XIV. Jahrh. Paderborn 1894), so Johann XXII. († 1334) c. 10. 11. de praebend. in Extr. comm. (3, 2), und die Annaten im engeren Sinne (sog. Annatae Bonifacianae, von Bonifacius IX. genannt), d. h. von allen durch den Papst verliehenen niederen Pfründen die medii fructus des ersten Jahres. Und da die Reservationen in stetem Wachsen waren, so entwickelte sich hieraus ein Widerspruch mehrerer Nationalkirchen, insonderheit der deutschen, welche letztere, den Beschlüssen der 11. und 44. Sitzung des Konstanzer Konzils gemäß, in der Concordia nationis german. facta in concilio Constant. § 17 tit. de Annatis am 3. Mai 1418 die Verhältnisse der beiden erwähnten Abgaben, Servitien und Annaten, vertragsmäßig dahin ordnete, daß erstere von allen deutschen Bistümern gezahlt werden sollten, sowie von den Abteien, deren Vorsteher ihre Benediktion vom Papste erhalten; und zwar sollte das Einkommen des ersten Jahres abgegeben werden, so hoch dasselbe in den Büchern der römischen Kammer taxiert sei, in zwei halbjährigen Zahlungen. Annaten hingegen sollten nur von solchen reservierten Pfründen gezahlt werden müssen, deren Einkommen, nach der Taxe jener Kammerverzeichnisse, 24 Goldgulden übersteige, Hübler, Konstanzer Concord. S. 181 fg. Dadurch aber fiel diese letztere Abgabe in Deutschland ganz hinweg, denn sämtliche deutsche Pfründen waren dort, wie auch die von Belgien, Frankreich und Spanien, ohne Rücksicht auf ihr wirkliches Einkommen, nur zu 24 Goldgulden angesetzt. Es sind daher seit jener Zeit wirkliche Annaten (medii fructus) nach Rom aus Deutschland gar nicht mehr gezahlt worden, und daher konnten auch die sog. Quindennia daselbst

niemals praktisch werden, d. h. Ersatzsummen für die wegfallenden Annaten solcher reservierten Pfründen, die dann inkorporiert worden waren, also nie vakant werden konnten, welche Paul II. († 1471) alle 15 Jahre einziehen wollte c. 4 de Annatis in Septimo (2, 3). Wohl aber mußten die Servitien, die communia sowohl, als die mancherlei daran sich anschließenden Kanzleigebühren, von denen ein Teil den Namen der servitia minuta hat, an den Papst gezahlt werden und diese nahmen nun im deutschen Sprachgebrauch die Bezeichnung der Annaten an; um sie allein hat es sich ferner gehandelt. Die 12. und 21. Sitzung des Konzils von Basel wollte sie gänzlich aufgehoben wissen, und auch die deutschen Fürsten traten dem bei, in den Instrumenta acceptationis decretor. Basileens. a. 1439. tit. 9 c. 1; allein das Wiener Konkordat von 1448 ließ es bei jenem Konstanzer Vergleiche und er ist für die Folge bindend geblieben. Nur daß die Taxe allmählich erhöht und die Zahlung in einem Termine anstatt in zweien verlangt wurde. In den neueren Konkordaten und Circumskriptionsbullen sind die Annaten beibehalten und ihre Taxe ist daselbst meistens angegeben. Sie beträgt für die altpreußischen Erzdiöcesen tausend Kammer- oder Goldgulden, für die Bistümer 666⅔, und für Breslau 1166⅔; von den hannoverschen Bistümern für Hildesheim 756, für Osnabrück 666⅔; von den süddeutschen für Freiburg 668, für Rottenburg 490, für Limburg und Fulda 332 u. s. w. Nach dieser Taxe bestimmen sich nicht bloß die Annaten, sondern auch die übrigen bei Gelegenheit einer Bischofskonfirmation in Rom zu zahlenden Abgaben, unter denen auf den desfallsigen Rechnungen (s. solche in Mejers Aufsatze über die heutige römische Kurie und ihren Geschäftsgang in Jacobson und Richters Zeitschr. für Recht und Politik der Kirche. 1817. S. 208 und bei Friedberg Der Staat und die Bischofswahlen Bd. 1 Tl. 2 S. 234) die Annaten nur als ein zwar bedeutender, aber doch gegen die übrigen nicht eben überwiegender Posten hervortreten. Indes werden sie jetzt wohl nirgends in Deutschland mehr als solche bezahlt. Vielmehr ist es Sitte geworden, über sämtliche ebengenannte Abgaben bei jeder einzelnen Bischofskreation dahin mit dem Papste zu negociieren, daß er sie auf eine runde wesentlich geringere Summe via gratiae herabsetzt, die dann auf einem Brette bezahlt und von kurialen Beamten nach demselben Maßstabe verteilt wird, der auch für die Verteilung der eigentlich geschuldeten höheren Gesamtsumme gegolten haben würde. Dergleichen Gratien sind manchen Bistümern ein für allemal erteilt. So z. B. zahlen die preußischen allemal 1000 Scudi oder 1500 Thaler, was für Paderborn soviel ist, als betrüge ihre Kammertaxe nicht 666⅔, sondern nur 175 Kgulden. Die altpreußischen Erzbistümer zahlen nun die Hälfte mehr, die hannoverschen Bistümer stehen wie die preußischen u. s. w. f. — In dieser runden Summe also, welche bei allen Diöcesen, deren Bischöfe auf Staatsgehalt gesetzt sind, der Staat gleichfalls trägt, sind heutzutage — ermäßigt, wie sämtliche andere darin steckende Posten — auch die Annaten enthalten. Für die Erzbischöfe treten zur Annatenzahlung dann auch heute noch die Palliengelder hinzu, die für die verschiedenen Provinzen verschieden festgestellt und von dem Baseler Konzil (sess. 21) und dem Emser Kongresse nicht minder vergeblich angegriffen worden sind.

Das Tridentinum endlich hat nur teils das Gebührenwesen bei Erteilung der Weihen, Dimissorien ꝛc. in Sess. 21 c. 1 de ref., sowie die Baulast in c. 7 eod. geordnet, teils eine neue Abgabe kreiert, welche der Bischof, unter Zuziehung zweier seiner Kapitularen, seiner bepfründeten Diöcesangeistlichkeit auflegen darf, um den Ertrag zur Errichtung und Einrichtung von geistlichen Lehranstalten zu verwenden: das alumnaticum oder seminaristicum. Sess. 5 c. 1 und Sess. 23 c. 18 de ref.

Was endlich die heute noch vorhandenen Reste dieses kirchlichen Steuersystems angeht, so muß man unterscheiden 1. Abgaben, welche von allen Kirchengliedern, und solche, die bloß vom Klerus, oder nur von den Benefiziaten gezahlt werden. 2. Solche, die der ganze Klerus erhält, oder allein der Bischof, oder allein der Papst. 3. Solche, die Gebühren, und solche, die wirkliche Steuern sind. — Der in neuester Zeit für den Papst gesammelte sog. Peterspfennig ist überhaupt keine Abgabe, sondern nur ein freiwilliges Geschenk. Ebenso dasjenige, was neuerdings Gemeinden zur Unterstützung gesperrter Geistlicher gegeben haben.

In der katholischen Kirche kommen gegenwärtig an 1. Abgaben, welche von sämtlichen Kirchengliedern gezahlt werden, vor: a) Stol- und Dispensgebühren. Erstere empfängt die gesamte Geistlichkeit, letztere der Bischof oder Papst, je nachdem von dem einen oder anderen derselben die Dispensation erlangt wird. Ferner kommen Gebühren für Begräbnisplätze und für Betstühle vor. b) Steuern von gleicher Allgemeinheit sind Zehnten, Beitrag zur Baulast, und partikularrechtlich zuweilen noch eine Erweiterung,

z. B. die sog. Kathedralsteuer, welche für die bauliche Erhaltung der Domkirchen in Preußen von Taufen, Trauungen und Beerdigungen an Diöcesanpfarrkirchen erhoben wird, nach der Kabinettsordre vom 3. April 1825. Hierzu kommen in gewissem Sinne die freiwilligen Opfer, die doch durch die Sitte relativ fixiert sind, wie Kollekten, Klingelbeutel u. s. w. c) Während in Frankreich und Italien die bürgerlichen Gemeinden für die kirchlichen Bedürfnisse eintreten müssen, haben eine Anzahl neuerer deutscher Gesetzgebungen die Kirchengemeinde dazu verpflichtet, und zwar wird nach dem sächsischen Gesetze vom 2. August 1878 (vgl. dazu Verordnung vom 4. April 1879) die Kirchensteuer als Zusatz zur Einkommensteuer erhoben und die Beitragsquote vom Kultusminister festgesetzt. In anderen Staaten aber ist durch die Staatsgesetzgebung der katholischen Kirchengemeinde juristische Persönlichkeit beigelegt, ihr eine der evangelischen entsprechende Gemeindeorganisation gegeben und dieser auch die Befugnis beigelegt worden, Kirchensteuern auszuschreiben (preußisches Gesetz vom 20. Juni 1875; bayerischer Landtagsabschied vom 28. Mai 1892; großh. hessisches Gesetz vom 23. April 1875; württembergisches Gesetz vom 14. Juni 1887; badisches Gesetz vom 26. Juli 1888). In Baden ist sogar durch Gesetz vom 18. Juli 1892 auch eine Organisation geschaffen worden, welche Steuern für allgemeine, nicht bloß lokale kirchliche Bedürfnisse beschließen darf. Stets greift jedoch dabei eine Beteiligung der Kirchen- und der Staatsbehörde Platz, welche letztere allein die Steuerforderung zu einer im Verwaltungswege eintreibbaren und gerichtlich klagbaren machen kann (vgl. Friedberg, Kirchenrecht S. 484). 2. Der Klerus allein zahlt a) an Gebühren, was für die Ausfertigung von Weihformeln, Dimissorien, Approbationen, Inventuren und Dispensen dem Bischofe oder dem Papste geleistet wird; die wichtigsten Gebühren sind Annaten und Palliengelder. b) Steuern, die er zahlte, kommen, außer der Möglichkeit einer allgemeinen Notsteuer, gemeinrechtlich nicht mehr vor; partikularrechtlich sind Prokurationen an den Visitator, Erbschaftsabgaben, das Alumnaticum und das sog. Carenzjahr (annus carentiae, s. d. A.). Bei allen diesen Abgaben hat der Staat früher eine Aufsicht darüber gehandhabt, daß der Belastete nicht unverhältnismäßig schwer zu tragen habe (s. z. B. die Verordnung der Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz vom 20. Jan. 1830 § 22).

In den evangelischen Landeskirchen Deutschlands sind keine Steuern, welche die Geistlichkeit allein trüge, geblieben, man müßte denn die Verpflichtung der Pfarrer dahin rechnen wollen, für die kleineren Reparaturen an den Pfarrhäusern zu stehen; Gebühren, die sie bezahlen müssen, kommen in geringem Maß, bei einigen Konsistorialhandlungen, den Anstellungen ꝛc. vor. Die Gemeinden aber zahlen von den vorreformatorischen Abgaben an den Papst selbstverständlich nichts mehr, von den Abgaben an den Bischof nur einige bei den landesherrlichen Kirchenbehörden zu entrichtende Dispensationsgebühren und — sofern nicht die Kirchenkasse eintreten muß — ihren Beitrag zu den Visitationskosten. Es bleiben also nur die Abgaben an den Pfarrer bezw. die lokale Kirchenanstalt. Hier zahlen die Gemeinden, außer freiwilligen Opfern, Kollekten ꝛc., den Zehnten, soweit er nicht aufgehoben oder abgelöst ist, tragen ihren Anteil an der Baulast, der sehr verschieden normiert sein kann, gewöhnlich nur subsidiarisch neben der Kirchenkasse verpflichtet; ihre Hauptabgaben aber sind, wo sie nicht aufgehoben sind, Stolgebühren, die bei Taufen, Trauungen, Begräbnissen u. s. w. bezahlt werden. Auch für Begräbnisplätze und Kirchenstühle kommen Gebühren vor. Das Genauere über diese Verhältnisse s. unter Stolgebühren. Dazu kommt aber nun die wesentliche Erscheinung des modernen Rechtes, daß die neueren Gesetzgebungen den Kirchen das Besteuerungsrecht eingeräumt haben, welches sich freilich nur unter bestimmten Voraussetzungen und in gewissem Umfange bethätigen darf, und so, daß der Steuerbeschluß der Gemeinden, der Kreis-, Provinzial- und Landessynoden stets staatlicher Genehmigung bedarf, um im Administrativwege exequierbar zu sein. Dabei herrscht freilich in der näheren Ausgestaltung der Institution eine große partikularrechtliche Mannigfaltigkeit. Während nämlich die eine Kategorie der Gesetzgebungen für die seitens der Gemeindeorgane beschlossenen Kirchenumlagen außer der kirchenregimentlichen die Genehmigung der politischen Gemeindeorganisation fordert, bei deren Verweigerung die Staatsbehörde zu entscheiden hat, verlangt die andere die unmittelbare Staatsgenehmigung, die unter bestimmten Voraussetzungen nicht verweigert werden darf; noch andere den Erlaß eines Kirchengesetzes, und endlich begnügen sich einige Gesetzgebungen damit, die staatliche Zustimmung nicht für die Gültigkeit der Kirchenumlage sondern nur für deren administrative Eintreibbarkeit zu erfordern. (Vgl. darüber Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der ev. Landeskirchen S. 334 ff., 349, 175 ff., 410, 414—95 ff. **Mejer † (Friedberg).**

Abgar. Diesen Namen führen acht aus der Reihe der Könige (Toparchen), welche viertehalb Jahrhunderte lang (bis 217 n. Chr.) das Reich Osrhoëne mit der Hauptstadt Edessa beherrschten (vgl. Assemani Biblioth. orient. t. I p. 417 ff., wo auf Grund der Angaben des Dionysius von Telmahar 29 Fürsten aufgeführt werden). Der fünfzehnte in dieser Reihe ist der zur Zeit Jesu und der Apostel (von 9—46 n. Chr.) regierende Abgar V. Ukkâmâ („der Schwarze"), Sohn des Arscham, an dessen Person sich eine ausgedehnte und interessante christliche Legendenbildung knüpft.

Von ihm berichtet zuerst Eusebius (histor. eccl. I, 13), daß er, schwer leidend, auf die Kunde von Jesu Wunderheilungen sich brieflich an ihn gewandt, ihm den Glauben an seine Gottheit bekannt, seine Hilfe erbeten und mit Bezugnahme auf die feindliche Haltung der Juden ihm seine Residenz als Wohnort angeboten habe. Jesus würdigt ihn einer brieflichen Antwort. Er preist ihn selig, daß er glaubt, ohne zu sehen; sieht darin die Weissagung erfüllt, daß die Sehenden nicht glauben werden, damit die Nichtsehenden glauben (Jes 6, 9; 52, 15?); der Einladung zu folgen lehnt er ab, da er in Palästina sein Geschick erfüllen müsse; aber nach seiner Auffahrt werde er ihm einen seiner Jünger senden, der ihn heilen und ihm und den Seinen das Leben bringen solle. Diese Briefe giebt Eusebius in wörtlicher Übersetzung nach einer syrischen Urkunde, welche er dem edessenischen Archiv entnommen hatte, und von welcher er behauptet, sie sei dort von Abgars Zeit her aufbewahrt. Ganz an der Hand dieser Urkunde erzählt er dann weiter, wie nach der Himmelfahrt der Apostel Judas (hier mit Thomas identifiziert) den Thaddäus, einen der 70, nach Edessa entsandte, welcher unter begleitendem Wunderzeugnis das ausrichtete, was Jesus verheißen. „Geschehen ist dieses im J. 340" (scil. der seleucid. Ära = 29 n. Chr.).

In wesentlicher Übereinstimmung hiermit, doch erweitert und mit der anderweitigen Geschichte Abgars und seines Reiches in Zusammenhang gebracht, finden sich die Angaben und die Briefe bei Moses von Khorene (um 470) hist. Armen. ed. Whiston II, 29—32. Hinzugefügt ist hier, auf welche Weise Abgar auf Jesum aufmerksam wurde, und daß Jesus auch sein Bild eingesendet, welches sich noch in Edessa befinde. Schließlich wird die Geschichte des Thaddäus weitergeführt, und über das fernere Geschick des Christentums in jenen Gegenden gemeldet, daß auf die Bekehrungszeit unter Abgar eine Verfolgungszeit unter seinen Nachfolgern folgte, in welcher auch der Ap. Bartholomäus hier den Märtyrertod fand. Außerdem bringt Moses in Abschrift einen Briefwechsel zwischen A. und Tiberius und Briefe A.s an Narses von Assyrien und Artasches von Persien, worin der „König der Armenier" als Fürsprecher und Förderer des Christentums bei den Mächten des Ostens und Westens erscheint. Als Quelle nennt M. die in dem edessenischen Archiv niedergelegte Erzählung des Lerubna, des Sohnes des Schreibers Apsadar.

Eine dritte Quelle der Abgarsage bietet die in neuerer Zeit aufgefundene syrische Schrift Doctrina Addaei (Addäus = Thaddäus), herausgegeben von Phillips (The Doctrine of Addai the Apostle 1876), als deren Verfasser sich am Schlusse bezeichnet „Labubna, der Sohn Sennaq's, des Sohnes Abschadars, des Königs (Abgar) Schreiber"; die Wahrheit des Berichtes habe Hannan, Archivar des Königs, derselbe, der in der Geschichte selbst als Gesandter A.s an Jesum vorkommt, bezeugt und denselben im Archiv niedergelegt. Diese Schrift, welche sich einerseits mit Eusebius, andererseits mit Moses nahe berührt, enthält doch manche eigentümliche Momente. Die Antwort Jesu an A. soll nicht schriftlich, sondern mündlich gegeben sein und enthält den Zusatz: „Deine Stadt soll gesegnet sein und kein Feind soll sie bewältigen auf ewig." Der Archivar Hannan soll auch Maler gewesen sein und das Bild Jesu selbst gemalt haben. Das Ereignis wird ins Jahr 343 aer. Sel. = 32 n. Chr. gesetzt. Der weiteren, sehr ausgesponnenen Erzählung über das Wirken des Thaddäus in Edessa sind längere Predigten desselben eingefügt, deren erste als Episode eine Erzählung enthält von der Auffindung des Kreuzes Christi durch Protonike, die Gemahlin des Kaisers Claudius. Im Übrigen stimmt hier die Doctrina Addaei wesentlich mit Moses Khorenensis überein.

Griechische Bearbeitungen der Abgarsage finden sich in den Acta Thaddaei (Tischendorf, acta app. apocr. p. 261 ff.) und in einer noch ungedruckten Wiener Handschrift. Dieselben weichen unter sich und von den drei erstgenannten Berichten wesentlich ab, bieten aber, ebenso wie die Erzählungen späterer byzantinischer Chronisten, wenig Interesse dar.

Das Interesse an der Frage, ob etwas und was etwa von dieser Sage geschichtlich sein möchte, richtete sich von Alters in erster Linie auf den angeblichen Brief Jesu. Schon in der alten Kirche ist die Echtheit des Briefwechsels nicht unbezweifelt geblieben.

Augustin (c. Faust. Manich. XXVIII, 4) und Hieronymus (in Ezech. 44, 29) erklären im allgemeinen, daß Christus nichts Schriftliches hinterlassen habe. Papst Gelasius in Gemeinschaft mit einer röm. Synode (um 495) hat den Briefwechsel ausdrücklich als apokryph verworfen (decret. Gelasii VI, 57 f.). Wenn trotzdem die römische Kirche und Theologie im Allgemeinen die Echtheit verteidigt hat (vornehmlich Tillémont, Mémoires t. I, 3 p. 990 ff., neuerlich Welte in der Tüb. ThQS. 1842), so ist auf evangelischer Seite fast durchweg die Unechtheit angenommen. Gegenteilige Stimmen sind in älterer Zeit die Magdeburger Centurien (Cent. I, lib. I, 2 und lib. II, 2) in neuerer Zeit Rinck (ZhTh 1843), Cureton (Ancient Syriac Documents 1864), Phillips (a. a. O. preface p. IV ff.). Neuerdings hat Lipsius (Die edessenische Abgarsage, 1880) das gesamte Material einer eingehenden kritischen Untersuchung unterzogen, deren u. E. im wesentlichen einleuchtendes Ergebnis folgendes ist (vgl. auch Gutschmid, Über die Glaubwürdigkeit der armen. Gesch. des Moses v. Khorene 1876):

Die Abgarsage erweist sich vornehmlich durch grobe Anachronismen als völlig ungeschichtlich. Der erste christliche König von Edessa, welcher geschichtlich nachweisbar ist, ist Abgar VIII. bar Ma'nu, welcher 176—213 n. Chr. regierte. Möglicherweise schon bald nach dessen Bekehrung ist aus dem Wunsche, die Christianisierung des Reiches auf apostolischen Ursprung zurückzuführen, jene Dichtung entstanden und offiziell sanktioniert. Eusebius giebt auf Grund der damals im Archiv niedergelegten Schrift die Legende in ihrer ältesten Gestalt. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist die in der Doctrina Addaei vorliegende Überarbeitung entstanden. Auf beiden ruht die Darstellung des Moses von Khorene. Die bei Eusebius noch nicht vorliegende Sage von dem Bilde Christi, welches thatsächlich in Edessa vorhanden gewesen ist (i. J. 944 von Kaiser Romanus I. nach Konstantinopel gebracht) und möglicherweise schon lange als Reliquie verehrt worden war, ist in der Doctrina Addaei zuerst mit der Abgarsage verbunden worden. Aus einer Verschmelzung derselben mit der Geschichte von der Bildsäule Christi in Paneas ist die lateinische Veronikasage vielleicht erst im 6. Jahrh. entstanden (vgl. W. Grimm, die Sage vom Ursprung der Christusbilder, ABA 1842). Die mit der Abgarsage nur lose zusammenhängende Legende von der Kreuzesauffindung durch Protonike ist lediglich eine Nachbildung der abendländischen Helenasage.

Lic. K. Schmidt.

Abgötterei, s. Polytheismus.

Abia, König von Juda. 1 Kg 14, 31—15, 8; 2 Chr 13, 1—23. Vgl. Köhler, Bibl. Gesch. II, 2 S. 312 f.; Stade, Gesch. d. V. Israel, I S. 354 f.; Kittel, Gesch. der Hebräer, II S. 212.

Abia (im Königsbuche אֲבִיָּם, in der Chronik אֲבִיָּה, bei den LXX Ἀβιού und Ἀβιά), war der Sohn des Rehabeam und wahrscheinlich auch von mütterlicher Seite her ein Urenkel Davids, da seine Mutter Maacha eine Tochter Absaloms genannt wird, 1 Kg 15, 2. (Ganz sicher ist diese Nachricht nicht, da 1 Kg 15, 10 Maacha, die Tochter Absaloms, als Mutter des Asa erscheint, und 2 Chr 13, 2 die Mutter Abias Michajahu, Tochter Uriels, heißt. Wahrscheinlich ist, daß Michajahu Schreibfehler ist für Maacha, die Angabe „Tochter Absaloms" bei Maacha, der Mutter Asas, 1 Kg 15, 10, aber Abschreiberverwechselung, und möglich, daß Uriel Schwiegersohn Absaloms, also Maacha, Abias Mutter, dessen Enkelin gewesen ist). Er hat 3 Jahre regiert, nach früherer Berechnung 957—955, nach Kamphausen (Chronologie der hebräischen Könige, S. 32) 920—918. Das Königsbuch sagt, er sei in allen Sünden seines Vaters gewandelt. Vermutlich hat er fremde Gottesdienste zugelassen und sich auch sonst Schlimmes zu schulden kommen lassen. Sonst giebt das Königsbuch nur noch an, daß der Krieg zwischen Juda und Israel, der die Folge der Reichsspaltung gewesen war, während seiner Regierung fortgedauert habe. Nach der Chronik hat Abia darin einige Vorteile errungen, die freilich bald wieder verloren gegangen sind, aber zunächst nicht unbedeutend waren. Es mag ihm dazu ein Bündnis mit dem Damascener Tabrimmon (1 Kg 15, 19) wesentlich geholfen haben. Wilhelm Lotz.

Abjathar, s. Ahimelech.

Abilene. Ritter, Erdkunde XVII, 2, S. 1278 ff. Robinson, Neuere biblische Forschungen S. 623 ff. Ebers-Guthe, Palästina I, 456 ff. — Zu den Inschriften CJL III, Nr. 199. CJG. Nr. 4521 (vgl. Addenda S. 1174). Renan, Mémoires de l'Academie des Inscr.

et Belles-Lettres XXVI, 2, 49—84. — Strauß, Leben Jesu[4] I, 341 ff. Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien (1843) 174 ff., und Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) 196 ff. Holtzmann und Schürer ZwTh 1873, 92 f. 1876, 579. 1877, 536. Keim, Leben Jesu I, 618 f, und Aus dem Urchristentum (1878) 9 ff. Besonders Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (1890) I, 599 ff. Krenkel, Josephus und Lucas (1894), 95 ff. Ferner die Kommentare zu Lc 3, 1.

Abilene bezeichnet das Gebiet eines Ortes Abila, hebr. אָבֵל. Welcher von den vielen Orten dieses Namens im südlichen Syrien unter jener Bezeichnung Lc 3, 1 gemeint ist, läßt sich darnach bestimmen, daß dort ein gewisser Lysanias als Vierfürst über Abilene genannt wird und wir diese Verbindung von Namen in den Schriften des Josephus wiederholt antreffen. Josephus schreibt, daß der Kaiser Cajus bei seinem Regierungsantritte (37 nach Chr.) dem Agrippa I. außer der Tetrarchie des Philippus auch die des Lysanias zugewiesen habe Antiq. XVIII 6, 10 (ed. Niese XVIII, 237); ferner, daß der Kaiser Claudius nach dem Tode des Cajus (41 nach Chr.) den genannten Agrippa I. nicht nur zum Erben des ganzen von Herodes d. Gr. beherrschten Gebietes einsetzte, sondern ihm auch Abila des Lysanias nebst dem Gebiet auf dem Libanon übergab, d. h. ihn in dem bisherigen Besitze dieses Gebietes bestätigte Antiq. XIX 5, 1 (ed. Niese XIX, 274 f.) Bell. jud. II 11, 5 (ed. Niese II, 214 f); endlich, daß Claudius in seinem 13. Regierungsjahre (53 nach Chr.) die ehemalige Tetrarchie des Philippus nebst Abila, der früheren Tetrarchie des Lysanias, an Agrippa II. gegeben habe Antiq. XX 7, 1 (ed. Niese XX 137 f.) Bell. jud. II 12, 8 (ed. Niese II, 247). An zwei Stellen, nämlich Bell. jud. II, 11, 5 und 12, 8, nennt Josephus das Gebiet die *βασιλεία* des Lysanias.

Aus diesen Angaben geht hervor, daß Abila am Libanon lag und zwar, da sein Gebiet stets neben der Tetrarchie des Philippus genannt wird, wahrscheinlich am südlichen Libanon. Man hat daher mit Recht die Angaben alter Itinerare, des Itinerarium Antonini (ed. Wesseling 198) und der Tabula Peutingeriana (ed. Miller X, 3) herbeigezogen, nach denen ein Abila 18 römische Meilen von Damaskus am Wege nach Heliopolis (Baʿalbek) lag. Diese Straße benutzte z. T. das enge und tiefe Thal des Nahr Barada (Chrysorrhoas der Griechen), das von dem Antilibanus herab in südöstlicher Richtung nach Damaskus führt. Überträgt man nun jene 18 Meilen auf den heutigen Weg, so gelangt man zu dem Dorfe Sūk Wadi Barada, das am südlichen Ufer des Flusses liegt, am Fuße malerisch zerrissener Felswände, die sich steil bis zu einer Höhe von mehr als 120 m erheben, ganz in Blumen- und Obstgärten gebettet. Alte Grundmauern unter den jetzigen Häusern, eine große Anzahl sorgfältig ausgehauener Felsengräber, sowie Tempelruinen beweisen die alte Ortslage auf beiden Seiten des Flusses. Die Römerstraße zieht sich an der nordwestlichen Felswand hin, etwa 30 m höher als das jetzige Flußufer in den Felsen gehauen, noch heute auf eine Strecke von mehr als 200 m deutlich erkennbar. Die geglättete Felswand oberhalb der Straße trägt einige Inschriften, von denen die eine meldet, daß die Kaiser Marcus Aurelius Antonius und Lucius Aurelius Verus viam fluminis vi abruptam interciso monte restituerunt . . . impendiis Abilenorum (163—165 nach Chr.). Auch mag das in der Nähe gezeigte Grab des Nebi Hābīl (d. i. Abel, der hier von seinem Bruder Kain bestattet worden sein soll) vermöge volkstümlicher Deutung des Wortes mit dem alten Namen Abila zusammenhängen. Hier war demnach die Hauptstadt des Gebietes Abilene. Welche Ausdehnung dieses hatte, wissen wir nicht. Einige Gelehrte (z. B. de Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte 20) wollen die auf Münzen genannte Stadt Leukas am Chrysorrhoas auch von unserem Abila verstehen; doch stehen dem nicht geringe Bedenken entgegen (vgl. J. Raillard, Numismatische Zeitschrift XXVI, 1894 S. 1 ff.).

Aus den oben mitgeteilten Angaben des Josephus ergiebt sich ferner, daß später als 37 nach Chr. eine Tetrarchie des Lysanias in Abila nicht mehr bestanden hat. Lc 3, 1 setzt den Tetrarchen Lysanias von Abilene in das 15. Jahr des Kaisers Tiberius = 28/29 nach Chr. Damit ist der Inhalt einer 1738 von dem englischen Bischof Pococke in Abila entdeckten Inschrift zu vergleichen, wonach Nymphaios, Freigelassener des Tetrarchen Lysanias, die Straße gebaut und einen Tempel errichtet hat. Da die Inschrift innerhalb der Jahre 14—29 nach Chr. hergestellt worden sein muß, so scheint auch durch sie ein Tetrarch Lysanias in Abila für jene Zeit bezeugt zu werden. Freilich wird nun von mehreren Gelehrten angenommen, daß dieser Lysanias kein anderer sei als der 40—36 vor Chr. das Ituräerreich am Libanon beherrschende Lysanias, Sohn

des Ptolemäus (Josephus Antiq. XIV 13, 3 [ed. Niese XIV, 330] Bell. jud. I 13, 1 [ed. Niese I, 248], dem Dio Cassius XLIX, 32 und Porphyrius bei Euseb. Chron. ed. Schoene I, 170 den Titel König beilegen, für den der Titel Tetrarch nur vielleicht durch einige Münzen nachgewiesen werden kann. Danach läge bei Lc ein Irrtum vor. Der Unterschied im Titel fällt nicht sehr ins Gewicht, da auch sonst βασιλεύς und τετράρχης wechseln. Wohl aber ist zu beachten, daß der Mittelpunkt des Reichs der Ituräer, zu dem auch Abila gehört haben wird, die Stadt Chalkis am Libanon war, nicht Abila, daß Josephus Antiq. XX 7, 1 Bell. jud. II 12, 8 die Herrschaft Chalkis nicht zu der Tetrarchie des Lysanias rechnet, und daß jener Nymphaios der Inschrift von Abila zwischen 14—29 nach Chr. schwerlich als ein Freigelassener des Ituräerfürsten Lysanias 40—36 vor Chr. anzusehen ist. Daher empfiehlt es sich, neben dem älteren Lysanias einen jüngeren Lysanias anzunehmen, nach dem die Stadt Abila und ihr Gebiet benannt wurde (Ptolemäus V 15, 22). Guthe.

Abisai, אֲבִישַׁי, auch אַבְשַׁי, Ἀβεσσά, Abisai, der ältere Bruder Joabs und Asahels 1 Chr 2, 16, wie diese beiden ein Sohn der Schwester (genauer Stiefschwester 2 Sa 17, 25) Davids, Zeruja. Sein Vater ist nicht genannt. Als einer der Tapfersten stand Abisai David schon während seiner Verfolgung durch Saul bei (1 Sa 26, 6 ff.; vgl. 22, 1) und bewährte sich in der ganzen Folgezeit als ein seinem König unbedingt treuer und kühner Kriegsmann und Heerführer, wie er denn David einst im Kampf mit einem riesigen Philister das Leben rettete (2 Sa 21, 17) und ihm noch bei den letzten Empörungen hervorragende Dienste leistete. Er wird 2 Sa 23, 18 f. (s. zur Verbesserung des Textes Wellhausen und Klostermann z. d. St. und über die Heereseinteilung Davids Köhler, Geschichte II, 293 ff.) gleich nach den drei allerkühnsten Helden Davids als derjenige genannt, der unter „den dreißig" vornehmsten Hauptleuten (nach andern unter den Schalischim, den Reisigen = 600 Gibborim?) die erste Stelle einnahm. Zwar trat er als Feldherr im Krieg und Ratgeber Davids im Frieden hinter seinem Bruder Joab mehr zurück; aber er befehligte unter dessen Oberleitung, zuweilen auch selbständiger, seine Heeresabteilung. So wurde er im syrisch-ammonitischen Kriege gegen die Ammoniter gesandt 2 Sa 10, 10 ff.; ferner gegen Edom 1 Chr 18 [19], 12, bei welchem Feldzug 1 Kg 11, 15 f.; Ps 60, 2 Joab als Anführer genannt wird, 2 Sa 8, 13 f. einfach der Kriegsherr David selbst; im Kampf gegen Absalom hatte er ein Drittel des Volkes unter sich 2 Sa 18, 2, und in dem gegen Seba stand er neben Joab an der Spitze 2 Sa 20, 6 ff. — Stets bewies er einen tadellosen Mut, der nicht selten zu Heldenkühnheit sich steigerte, aber dabei auch, wie sein Bruder Joab, wenngleich nicht im selben Grade wie dieser, eine kriegermäßige Härte und einen leidenschaftlichen, unversöhnlichen Haß gegen die Feinde und zweifelhaften Freunde seines Königs, wodurch die „Söhne der Zeruja" diesem zu einer schwer zu tragenden Last geworden sind 2 Sa 3, 39; 16, 10; 19, 23. Davids Seelengröße offenbart sich gerade in diesem Gegensatz zu den Helden seines Stammes. Vgl. Abisais Verhalten zu Saul (1 Sa 26, 8), zu Abner (2 Sa 3, 30), zu Simei (2 Sa 16, 9; 19, 22). v. Orelli.

Ablaß, s. Indulgenzen.
Abner, s. Isboseth.

Abrabanel (Isaak). Grätz, Geschichte der Juden VIII[2] 316—325, 349 f., 414, IX[2] 6—9, 43, 223, 229 ff.; da Costa, Israel en de Volken[2] 244 f., 510 ff.; Bacher in Winter und Wünsche, Gesch. d. jüd. Litt. II 333, 339; Kaminka ebendaselbst II 443, 446 f., 451; Bloch ebendaselbst II 791 f.; Jewish Quart. Review I 37—52. — Schriften: Kommentar zum Pentateuch, zuerst Venedig 1579, dann von Bashuysen, Hanau 1710; Prophetae priores, zuerst Pesaro 1520; Prophetae posteriores, zuerst Pesaro 1520; Maʿjenē ha-ješūʿā, (Ferrara) 1551; Mašmīaʿ ješūʿā, (Saloniki) 1526, lateinisch von Heinr. May, Frankfurt a. M. 1711; Ješūʿōt mešīchō, Karlsruhe 1828; Rōš ʾamānā, Konstantinopel 1505; Miphʿalôt ʾelōhīm, Venedig 1592.

Don Isaak Abrabanel (auch Abravanel oder Abarbanel, s. Grätz, a. a. O. VIII[2] 316, da Costa, a. a. O. 510) wurde in Lissabon von vornehmer Familie, welche sich davidischer Herkunft rühmte, 1437 geboren, verwaltete die Finanzen Portugals unter Alfons V., mußte unter seinem Nachfolger João II 1483 nach Spanien flüchten, wo er 1483 und 84 Josua, Richter und die Samuelsbücher kommentierte und im letztgenannten Jahre die Verwaltung der Finanzen des Landes übernahm. Die Verweisung aller Juden aus Spanien im März 1492 durch Ferdinand und Isabella hatte zur Folge

seine Auswanderung nach Neapel, wo er 1493 den Kommentar zu den Königsbüchern schrieb. In Neapel erhielt er wieder ein Finanzamt am Hofe von Ferdinand I, mit dessen Sohne Alfons er 1495 nach Sizilien floh. Von 1496 bis 1503 lebte er in Monopoli in Apulien schriftstellerischer Thätigkeit, schrieb die Kommentare zum Pentateuch und den späteren Propheten und seine drei messianologischen Schriften Maʿjenē ha-jesūʿā (Kommentar zu Daniel), Jesūʿōt mešīchō (über messianische Haggadastellen), Mašmīaʿ ješūʿā (über messianische Bibelstellen). Nach Venedig übergesiedelt starb er daselbst 1509.

Die Bedeutung Abrabanels beruht nicht auf seinen religionsphilosophischen Schriften. In Miphʿalōt 'elōhīm verteidigt er die Schöpfung der Welt aus dem Nichts, in Rōš 'amānā tritt er für die dreizehn Glaubensartikel des Maimonides ein, beides im Interesse jüdischer Rechtgläubigkeit. Als irrig erwiesen sich seine eschatologischen Berechnungen, wonach im Jahre 1503 die Heilszeit anbrechen sollte, und seine gegen die christliche Erklärung der messianischen Weissagungen gerichteten Ausführungen werden zwar dem Wortsinn derselben zuweilen mehr gerecht als jene, ohne aber in ihr Wesen tiefer einzudringen. Abrabanel ist aber ohne Zweifel der letzte jüdische Exeget von größerer Bedeutung. Die Übersichten und Exkurse, welche er seiner Auslegung einverleibt, leiden zwar mitunter an übergroßer Umständlichkeit, sind aber wie die Auslegung selbst nüchtern und klar. Die Ansichten der Vorgänger werden häufig mitgeteilt und eingehend erörtert. In der mit seiner Hilfe leicht zu gewinnenden Übersicht über das vor ihm Geleistete liegt der Hauptwert seiner Auslegung, welche auf Originalität wenig Anspruch erheben darf. **G. Dalman.**

Abraham, Abram, der erste Ahnherr des israelitischen Volkes. Unsere Kenntnis der Geschichte Abrahams haben wir ausschließlich aus Gen 11, 26—26, 10 zu entnehmen. Von allen übrigen Gründen abgesehen, können schon wegen ihres verhältnismäßig jungen Alters weder die Darstellung des Lebens Abrahams bei Josephus, Ant. I cp. 6, 5 — cp. 17, noch die an Einzelheiten aus dem Leben Abrahams anknüpfenden theosophischen und moralphilosophischen Abhandlungen Philos de Abrahamo; de migratione Abrahami; de congressu quaerendae eruditionis causa; de profugis; quis rerum divinarum haeres sit, noch die Erzählungen der jüdischen Haggada (gesammelt von Otho, lex. rabb. p. 3 sqq. und besonders von B. Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage. Leipzig 1859), noch die bei Eusebius praep. ev. IX, 16—20 aufbewahrten Excerpte den Anspruch erheben, zuverlässige Geschichtsquellen für das Leben Abrahams zu sein. Aus demselben Grunde hat man aber auch die biblische Darstellung für nicht geeignet erklärt, ihr eine zuverlässige Erkenntnis von dem Leben Abrams zu entnehmen. Denn so unsicher auch die biblische Chronologie in der Zeit vor dem Königtum ist, so wird doch der Beginn der Patriarchengeschichte kaum aus einer jüngeren Zeit als etwa 1900 v. Chr. datiert werden können. Die ältesten und ausführlichsten Nachrichten hierüber finden sich aber erst in der Genesis. Stammte diese nun, wie man früher annahm, von Mose, der etwa 1300 v. Chr. lebte, so würde die Darstellung der Genesis immerhin um 5—600 Jahre jünger sein, als das von ihr geschilderte Leben Abrams; stammte dagegen unsere dermalige Genesis, wie man neuestens vielfach annimmt, erst aus der Zeit zwischen 500 und 400 v. Chr., so würde vollends ein Zeitraum von 14—1500 Jahren zwischen der Zeit Abrams und der biblischen Erzählung liegen. Diese ist daher nicht in dem Sinne einer Geschichtsurkunde wie eine Autobiographie oder wie etwa die nicht viel mehr als ein Menschenalter nach Jesu Tod entstandenen Evangelien; sie giebt vielmehr in der That zunächst nur diejenige Auffassung von dem Leben Abrams wieder, welche zur Zeit ihrer Entstehung in den frommen Kreisen Israels die herrschende war. Diese war aber nachweislich eine längst überlieferte. Denn die Darstellung der Genesis hievon ist lediglich eine Zusammenarbeitung von den Quellenschriften (E J P) ohne irgend wesentliche Zuthaten des Redaktors. Die Entstehungszeit der drei Quellenschriften, insbesondere die von P ist allerdings streitig. In dem vorliegenden Zusammenhang kann füglich dahingestellt bleiben, wann P entstanden sei; denn der Geschichtsverlauf wird hier nur skizziert, nicht erzählt, Fleisch und Blut zu dem auf uns gekommenen Gerippe fehlt ganz (Kittel, Gesch. d. Hebr. I, 147). Die Quellenschriften E und J läßt man jetzt gewöhnlich zwischen Josaphat und Usia (850—750) verfaßt sein; wahrscheinlicher dünkt mich, daß E noch in der Richterzeit (etwa 1100), J in der Zeit Davids (etwa 1000) entstanden sei (vgl. auch König, Einl. S. 204 f.). Da nun zwischen E und J nicht so sehr Widerspruch besteht, als vielmehr E

durch J ergänzt und vervollständigt wird, so erfahren wir aus EJ, welche einheitlichen und nur im Detail mehr oder minder ausgebildeten, vielleicht auch hie und da in untergeordneten Kleinigkeiten von einander abweichenden Vorstellungen über Abram zu Ende der Richterzeit und zu Beginn der Königszeit in Israel verbreitet waren. Diese Vorstellungen treffen wir aber, wenn die deuteronomische Gesetzgebung als mosaisch anerkannt wird, auch bereits in der Zeit Moses, und zwar als solche, von denen der Verfasser als selbstverständlich voraussetzt, daß sie in Israel gang und gebe seien. Jahve ist nach Dt 6, 3; 26, 7 der Gott der Väter und unter diesen sind nach 6, 10; 9, 5. 27 die Patriarchen zu verstehen; er hat den Vätern Verheißungen gegeben, die er halten muß 9, 27, und in der Absicht seinen Eid zu halten, hat er Israel erwählt 7, 7. 8; insbesondere hat er den Vätern den Besitz Kanaans 6, 18; 7, 13; 8, 1; 9, 5; 19, 8; 26, 3. 15, und in diesem Lande Wohlergehen und große numerische Stärke 6, 3; 7, 12; 8, 18; 13, 18 zugesagt. Alle diese Aussagen ruhen auf Anschauungen von dem Leben der Patriarchen, wie sie in EJ niedergelegt sind. Diese in der deuteronomischen Gesetzgebung vorausgesetzten und in EJ schriftlich fixierten Anschauungen können nicht der dichtenden Phantasie Israels während seines Aufenthaltes in Ägypten entsprungen sein. Denn während der ersten Hälfte seines dortigen Aufenthaltes stand die geschichtliche Wirklichkeit der soeben zum Abschluß gekommenen Patriarchenzeit seinem Bewußtsein noch zeitlich zu nahe, als daß es sich Phantasien darüber hätte hingeben können; während des ägyptischen Druckes aber dachte es nicht an eine Auswanderung nach Kanaan und eine Ansiedelung daselbst, so daß es durch und durch unwahrscheinlich ist, daß damals seine Phantasie hierauf gerichtete glühende Wünsche zu Verheißungen, welche einst den Ahnherren von Jahve gegeben worden wären, umgestaltet hätte. Lebten daher trotzdem die durch die deuteronomische Gesetzgebung bezeugten Anschauungen in dem Israel der mosaischen Zeit, so können sie ihm nur auf dem Wege geschichtlicher Überlieferung zu eigen geworden sein. Aber freilich, die deuteronomische Gesetzgebung wird von der überwiegenden Mehrzahl der heutigen Kritiker Mose ab- und einem Verfasser aus dem letzten Jahrhundert des Bestandes des Reiches Juda zugesprochen. Es muß daher die Frage aufgeworfen werden, ob Abram auch dann, wenn die Erzählungen von EJ die älteste schriftliche Bezeugung über ihn sind, als geschichtliche Person aufgefaßt werden darf und den Erzählungen über ihn Glauben beizumessen sei. Gehört Abram nicht der Geschichte an, so kann er nur ein Produkt der dichtenden Phantasie Israels sein, und ist dann zu untersuchen, wie Israel dazu kam, diese Gestalt zu schaffen und an die Spitze seiner Geschichte zu stellen. Man hat die Vermutung ausgesprochen, daß Abram ein von den Vätern in der grauen Vorzeit verehrter und hinterher vermenschlichter Gott, ein altes „Verehrungswesen" sei (so z. B. Dozy, Nöldeke, Ed. Meyer; vgl. die Gestalten Siegfrieds und Brunhilds in der deutschen Heldensage). Aber der Name Abram oder Abraham ist dieser Annahme nicht nur nicht günstig, sondern dürfte sie geradezu ausschließen, wie denn auch der ganze Semitismus keinen Gott dieses Namens kennt (Baethgen, Beiträge S. 514 ff.; gegen ihn wieder Nöldeke in ZdmG XLII, 484). Desgleichen findet sich nirgend eine Spur, daß Abram in Israel jemals als eine Gottheit oder als ein höheres Wesen aufgefaßt worden wäre, auch nicht Jes 63, 16, oder 51, 1 verglichen mit Jer 2, 27. Vergeblich würde man sich endlich auch fragen, was Israel veranlaßte, dem zu einem Menschen depotenzierten Gotte gerade die Geschichte zuzuschreiben, welche in EJ von Abram erzählt wird. Anmutender ist die namentlich von Wellhausen, Proleg.[4] S. 322 ff. und Meinhold, Wider den Kleinglauben S. 10 ff., vertretene Ansicht, wonach die Namen Abraham, Isaak und Jakob ethnographische Sammelnamen wären. Speziell in Abram habe man eine Zusammenstellung der israelitischen, edomitischen, moabitischen und ammonitischen Völkerschaften zu erblicken (Wellhausen S. 322). In späterer Zeit habe man diese Sammelnamen als Namen von Individuen der fernen Vorzeit aufgefaßt und den persönlichen Trägern dieser Namen unwillkürlich dichtend eine Geschichte beigelegt, in welcher sich die Anschauungen und Strebungen dieser späteren Zeit reflektieren. „Diese spätere Zeit wird hier, nach ihren inneren und äußeren Grundzügen, absichtslos ins graue Altertum projiziert und spiegelt sich darin wie ein verklärtes Luftbild ab" (Wellhausen). „Abram, der Vater des Glaubens, der Gehorsame, der Fürbittende; Israel, der Gotteskämpfer, — sind die eigentlichen Kinder der von dem prophetischen Geiste beherrschten Phantasie Israels" (Meinhold); „sie sind Vorbilder des rechten Israeliters" (Wellhausen). Mit dem Beweise freilich, daß die Patriarchennamen ursprünglich Kollektivbezeichnungen gewesen seien, steht es sehr mißlich. Aus Gen 36, 9 folgt nur die auch sonst bekannte

Thatsache, daß Edom im Unterschiede von und im Gegensatze zu Esau in gewöhnlicher prosaischer Rede auch als Volksname gefaßt wurde, während Esau dagegen als Personname galt; galt aber Esau als Personname, dann selbstverständlich auch Jakob und Abram; und Gen 49, 6. 7 will nicht gesagt sein, daß die Israeliten, wenn Leviten und Simeoniten ihren Kriegsrat halten, sich von ihnen fern halten sollten, da diese mit Unrecht und Gewalt umgehen, sondern nur dies, daß Jakob noch sterbend jeden Anteil an einer Sinnes- und Handlungsweise ablehnte, wie sie bei Simeon und Levi zu finden war, und daß er diese zwei Söhne in ihrer Nachkommenschaft unter das übrige Israel zerstreut wünschte (gegen Meinhold). In dem Namen Abram einen ursprünglichen Sammelnamen zu vermuten, ist um so unthunlicher, als die Israeliten diesen Namen nicht ebenso wie die Namen Isaak, Jakob, Israel zu ihrer Selbstbezeichnung verwandten. Wellhausen kann sich dem Gewichte dieses Bedenkens nicht entziehen: er gesteht offen zu, daß Abraham gewiß kein Volksname sei wie Isaak und Lot; er hält Abram für eine freie Schöpfung unwillkürlicher Dichtung, welche ihn als Erzvater par excellence verhältnismäßig spät dem Isaak und Jakob vorangesetzt habe, und verzichtet hiemit auf den Versuch, Abram als Sammelname zu erweisen. Weiter ist aber auch in hohem Grade zu bezweifeln, daß Israels Phantasie in der prophetischen Zeit, wenn sie einen Erzvater par excellence, das Vorbild eines rechten Israeliters zeichnen wollte, gerade das von EJ wiedergegebene Bild Abrams entworfen hätte. Wellhausen sagt von den Patriarchen nach der in EJ enthaltenen Schilderung: „Mutig und mannhaft sind sie nicht, aber gute Hauswirte, ein wenig unter der Herrschaft ihrer mit mehr Temperament ausgestatteten Ehefrauen. Sie dienen dem Jahve wesentlich in derselben Weise wie in geschichtlichen Zeiten ihre Nachkommen; ihre Frömmigkeit besteht nicht bloß in Opfern, sondern in rechtschaffenem Wandel und gläubiger Ergebung in Gottes Fügung". Abgesehen von der Frage, ob diese Charakterisierung auf Abram zutreffe, würde doch wohl das mannhafte, fehde- und kriegslustige Israel der Königszeit höchst schwerlich einen mutlosen, der Mannhaftigkeit entbehrenden, von seiner Frau beherrschten Mann als Vorbild eines rechten Israeliters hingestellt haben. Und neben den von Meinhold hervorgehobenen Zügen des Glaubens Abrams, seines Gehorsams und seiner Fürbitte, stehen in der Erzählung von EJ doch auch eine Reihe recht wenig vorbildlicher: er hat seine Halbschwester zum Weibe, was nach israelitischer Anschauung Blutschande ist; er nimmt gegen Gottes Weisung Lot auf seine Wanderung mit; trotzdem, daß Gott ihm Kanaan als Aufenthaltsort angewiesen hat, zieht er von da nach Ägypten; die Ehre seiner Ehefrau setzt er, wahrscheinlich wiederholt, der Gefahr der Verletzung aus; seine Glaubenszuversicht erweist sich gelegentlich, wenn auch nur vorübergehend, als nicht frei von Zweifel (Gen 15, 8; 17, 17. 18). Da sich somit eine Reihe von Zügen aus dem Leben Abrams als Produkt der dichtenden Phantasie des Israel der prophetischen Zeit über einen idealen Ahnherrn des Volkes ebenso wenig begreifen läßt, als der Name Abram sich als ursprünglicher Gottesname oder als ethnographische Kollektivbezeichnung begreifen läßt, so wird wohl nichts übrig bleiben, als zuzugestehen, daß Abram eine geschichtliche Person ist und daß die ihm zugeschriebene Geschichte auf einer Überlieferung beruht, bei welcher zwar, wie bei aller Überlieferung, zumal der mündlichen, weder Ungenauigkeiten, noch Erweiterungen, noch Verkürzungen ausgeschlossen sind, welche aber um so größere Glaubwürdigkeit beanspruchen kann, je weniger sie den Erwartungen von einer Idealgestalt entspricht oder sich als Rückwärtsprojektierung späterer Zeiten erweisen läßt. Den gegen die Geschichtlichkeit geltend gemachten Gründen wohnt eine ausreichende Beweiskraft nicht inne. Es ist zwar im allgemeinen richtig, daß sich von keinem einzigen Volke der Erde ein eigentlicher Stammvater historisch nachweisen läßt und daß Völker sich nicht in der Art einer Familie bilden, sondern aus allerlei Stoffen zusammenwachsen. Aber nicht nur, daß bei Israel manches anders ist, als bei allen übrigen Völkern, sondern Abram ist auch nicht in dem Sinne als Stammvater Israels zu denken, daß alle Israeliten direkt von ihm abstammten: als Hirtenfürst wanderte er an der Spitze eines Gesindes, welches zur Zeit seines Kriegszuges zur Befreiung Lots etwa 2500 Seelen stark war (vgl. m. bibl. Gesch. I, 160) und welches später durch die Beschneidung (Gen 17, 27) mit ihm zu einer religionsgenossenschaftlichen Familie verbunden wurde, in Kanaan ein; zusammen mit diesem Gesinde bildete die Nachkommenschaft Abrams eine Stammeseinheit, welche sich allmählich zu dem Volke Israel erweiterte (vgl. Delitzsch, N. Kommentar über d. Gen. S. 248 f.). Dem Bedenken, daß neben den ackerbauenden Kanaanitern kein Raum für den Nomadenfürsten Abram in Kanaan gewesen sei, ist die doppelte Thatsache gegenüber zu stellen, einmal daß uns die Dichtigkeit der kanaani-

tischen Bevölkerung jener Zeit so gut wie völlig unbekannt ist, soweit aber etwa aus den Angaben von Gen 14 und anderem ein Schluß zulässig erscheint, es sich mehr empfiehlt, sie niedrig als sie hoch zu schätzen; und dann, daß neben den ackerbauenden Israeliten die Rechabiten bis zum Untergang des Reiches Juda in Kanaan nomadisierten. Wenn man ferner den biblischen Erzählungen über die Patriarchen darum die Geschichtlichkeit abspricht, weil noch in der Zeit Moses und späterhin Jahve ein auf dem Sinai hausender Gewittergott gewesen und von den zugleich dem Totemismus huldigenden israelitischen Stämmen in fetischistischer Weise verehrt worden sei, so ruht dieser Einwand auf der übergroßen Kühnheit, aus einzelnen Erscheinungen des religiösen Lebens zur Zeit Moses und der nächstfolgenden Zeit auf Gleichheit der religiösen Anschauungen und Gewohnheiten mit denen der um 2000 Jahre jüngeren Araber zur Zeit vor Muhammeds Auftreten schließen zu wollen, obgleich sich die Israeliten keiner näheren Verwandtschaft gerade mit den Arabern bewußt waren und sich die Religion der Araber vor Muhammed nicht als ein Petrefakt aus früheren Jahrtausenden erweisen läßt. Von dem Versuche aber, aus der Erzählung über die Aussendung der Kundschafter Nu 13 f. auf Ungeschichtlichkeit der Patriarchen zu schließen, weil in dieser Erzählung es noch fraglich erscheine, ob Kanaan für Israel einer Eroberung wert und diese möglich sei, während beides auf Grund der Patriarchengeschichte von vornherein zweifellos gewiß gewesen wäre, hätte schon die Erwägung abhalten sollen, daß dieselben Verfasser, welche die Erzählung von den Kundschaftern niedergeschrieben haben, ihrerseits der festen Überzeugung waren, daß Jahve den Patriarchen das Land Kanaan verheißen hatte, und daher bei ihrer Erzählung über die Kundschafter sicher von der Voraussetzung ausgingen, ein verständiger Leser werde darin keinen Widerspruch mit dieser ihrer Überzeugung erblicken. Am meisten geeignet, gegen die Geschichtlichkeit der auf uns gelangten Erzählungen über die Patriarchen Bedenken zu erregen, scheint der große zeitliche Abstand der Begebenheiten von der Entstehungszeit der im E J P vorliegenden Quellenschriften der Genesis. Kann sich auf dem Wege mündlicher Überlieferung Jahrhunderte hindurch eine zuverlässige Erinnerung an frühere Ereignisse erhalten haben? Wer nicht die ferne Vergangenheit nach den Verhältnissen der Gegenwart bemißt, wird dies nicht leugnen können, zumal wo es sich um Überlieferung von Ereignissen wesentlich religiöser Art handelt. Haben doch auch andere Völker, wie die Inder und die Gallier, ihre religiösen Anschauungen auf dem Wege mündlicher Überlieferung Jahrhunderte hindurch fortgepflanzt. Nicht minder ist aber auch die Möglichkeit zuzugestehen, daß bereits den Verfassern der Quellenschriften der Genesis Aufzeichnungen aus sehr alter, selbst vormosaischer Zeit vorlagen. Jedenfalls dürfte die Entstehung der nur leicht überarbeiteten Erzählung Gen 14 aus vormosaischer Zeit leichter begreiflich sein, als aus der exilischen Zeit durch einen in den babylonischen Palast- oder Tempelarchiven arbeitenden Judäer (König, Einl. S. 380 ff.). Ist aber die Möglichkeit zuzugeben, daß sich eine zuverlässige Tradition über Abram bis auf die Zeit, wo die Quellenschriften der Genesis entstanden, erhalten habe, so fällt hiemit auch der letzte Grund weg, ihn trotz allem, was nach den obigen Ausführungen dagegen spricht, für ein Sagengebilde, ein Produkt der späteren israelitischen Phantasie zu erklären. Es sei auch hier an ein Wort Wellhausens (Komposition S. 346) erinnert, welches er allerdings zunächst in anderem Zusammenhang niedergeschrieben hat: „Wenn sie (die israelitische Tradition) auch nur möglich ist, so wäre es Thorheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen". Vgl. auch v. Orelli, Wider unberechtigte Machtsprüche; Kittel, Gesch. der Hebr. I, 151 ff.; Dillmann, Genesis [6] S. 217 ff.

Von den drei Quellenschriften, aus welchen der Verfasser der Genesis seine Darstellung des Lebens Abrams musivisch zusammengearbeitet hat, läßt sich keine vollständig rekonstruieren. Auch nicht P. Denn stellt man die Stücke aus P über das Leben Abrams zusammen, wie z. B. von Wellhausen, Prol. [4] S. 331 ff., geschehen, so entsteht ein so ungleichmäßiges Ganze, aus welchem Gen 17 und 23 geradezu störend hervorragt, daß die ursprüngliche Gestalt diesem rekonstruierten Ganzen unmöglich gleich gewesen sein kann, vielmehr nach Gen 17 und 23 zu schließen ein ungleich reicheres Material geboten haben muß. Die Quellenschrift E läßt sich zum erstenmal sicher in Gen 20 nachweisen. Die Quellenschrift J ist namentlich für die späteren Jahre Abrams nur lückenhaft erhalten. Da uns somit keine der drei Quellenschriften mehr vollständig vorliegt und wir auch nicht wissen können, was alles ursprünglich in ihnen erzählt war, da ferner sogar einzelne Bestandteile der Genesis sich nicht mit voller Sicherheit der einen oder anderen Quellenschrift zuweisen lassen, so wird sich eine Darstellung des Lebens Abrams

in dem Vertrauen, daß der Verfasser der Genesis mit Einsicht und Treue gearbeitet habe, zunächst an die von ihm vollzogene Zusammenarbeitung anzuschließen haben. So unumgänglich aber auch diese Abhängigkeit von der in der Genesis vorliegenden Zusammenarbeitung nach Lage der Dinge ist, so ist damit doch nicht ausgeschlossen, daß alles Einzelne auf seine Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit geprüft werde. Und diese Prüfung wird von dem historischen Gewissen zur Pflicht gemacht. Auf vorangegangener derartiger Prüfung ruht die folgende Darstellung.

Abrams Vater war der semitische Hirtenfürst Therach in Ur Kasdim. Die Lage von Ur Kasdim ist zweifelhaft; wahrscheinlich ist es an der Stelle des heutigen Mugheir auf dem westlichen Ufer des Euphrat zwischen Babylon und dem persischen Meerbusen zu suchen, schwerlich im Nordosten des Zweiströmelandes, etwa in Arrhapachitis. Unter Therachs drei Söhnen war Abram wohl der älteste, nicht wie durch die Angaben von AG 7, 4 und Philo, de migr. Abr. p. 415 nahe gelegt wird, der jüngste (vgl. meine bibl. Gesch. I, 97 f.). Er vermählte sich mit seiner um 10 Jahre jüngeren Halbschwester Sarai (vgl. Gen 11, 29 J; 17, 17 P; 20, 12 E), blieb aber, da Sarai unfruchtbar war, kinderlos (Gen 11, 26—29).

Als Therach von seinem Sohne Haran bereits Enkelkinder besaß und somit schon ein ziemlich hohes Alter erreicht hatte, faßte er, und zwar nach Gen 15, 7; Neh 9, 7 infolge göttlicher Fügung, den Entschluß, mit seiner Familie nach Kanaan überzusiedeln. Der nächste Weg dahin hätte ihn quer durch die syrisch-arabische Wüste geführt. Da aber dieser Weg für ihn als einen Nomaden und Besitzer großer Herden unpassierbar war, so zog er zunächst im Euphratthale nordwärts, um vermutlich über Edessa, Aleppo und Damaskus in Kanaan einzuwandern. Das anfänglich beabsichtigte Ziel seiner Wanderung erreichte er indessen nicht. Als er bereits bis Charan, südlich von Edessa, vorgedrungen war, beschloß er, wahrscheinlich durch den Wasser- und Weidereichtum jener Gegend bestimmt, sich hier zu dauerndem Aufenthalte niederzulassen (Gen 11, 31 f. P).

Einige Jahre nach der Ankunft Therachs in Charan begann Gott sich dem Abram in außerordentlicher Weise zu offenbaren und ihn für die ihm zugedachte Aufgabe, der Ahnherr einer ihm ausschließlich und wahrhaftig angehörenden Gemeinde inmitten der Völkerwelt zu werden, heranzubilden und auszureifen. Die Beschaffung einer solchen Gemeinde behufs Verwirklichung der göttlichen Heilsgedanken war durch die damals bereits in der Menschheit eingerissene religiöse Entartung vernotwendigt. Die Kenntnis des lebendigen Gottes und der lebendige Glaube an ihn war im Aussterben begriffen. Selbst in der väterlichen Familie Abrams herrschte Polytheismus (vgl. einerseits Gen 24, 50. 51; 31, 29. 49, andererseits Jos 24, 2. 14. 15; Gen 31, 19. 30—35; 35, 2—4). Sollte daher jene Erkenntnis und jener Glaube nicht vollständig aus der Menschheit verschwinden und diese nicht abermals unrettbar dem Gerichte entgegenreifen, so mußte Gott durch außerordentliche und unverkennbare Selbstoffenbarung entgegenwirken und sich hiedurch eine Gemeinde solcher bilden, die sich ihm willig und rückhaltlos hingäben und infolgedes zur Vermittlung des Heiles an die ganze Menschheit geeignet wären (vgl. die Bezeichnung der Patriarchen als נְבִיאִים Gen 20, 7 E; Ps 105, 15). Zum Anfänger dieser Gemeinde war Abram ausersehen. Um ihn für diesen seinen Beruf heranzubilden, bewirkte Gott in ihm durch wiederholte Theophanien, durch Verheißungen und deren Erfüllung, durch wunderbare Machterweisungen und segensreiche Lebensführungen die felsenfeste Gewißheit von seiner wahrhaftigen und ausschließlichen Gottheit und eine bedingungslose Hingabe an ihn und seinen Willen. In dieser Absicht suchte er ihn zunächst den verderblichen religiösen Einflüssen seiner Familie zu entziehen und ihn in eine Lage zu bringen, in welcher er sich ganz und gar auf den Schutz und Segen des lebendigen Gottes angewiesen sah. Er befahl ihm, außer alle Beziehung zu seinen Verwandten zu treten, aus Charan auszuwandern und so lange fortzuziehen, bis er selbst ihm das Ziel seiner Wanderung als erreicht bezeichnen werde. Dagegen wolle er ihn, den kinderlosen, dessen Weib unfruchtbar war, zum Stammvater eines großen Volkes werden lassen, ihn überschwänglich segnen und ihn zum Vermittler des Heiles für alle Völker der Erde machen (über Gen 12, 3 b vgl. meine bibl. Gesch. I, 99 Note 3). Dieses Befehls- und Verheißungswort machte auf ihn einen so tiefen Eindruck, daß er der erhaltenen Weisung in gläubigem Gehorsam zu folgen beschloß (Gen 12, 1—4 J; vgl. Hbr 11, 8—10). Freilich war dieser Gehorsam noch kein völliger und der Glaube noch kein ausgereifter; Abram befand sich vielmehr erst noch in den Anfängen des Glaubensgehorsams. Denn die Scheidung von seiner Familie vollzog er nur teilweise, indem er seinen Neffen Lot auf die Wanderung mitnahm (Gen

12, 4. 5 J P); und auf göttlichen Schutz in fremdem Lande meinte er nur in dem Falle rechnen zu dürfen, daß eigene Macht und Klugheit etwa nicht ausreichen sollten, ihm Sicherheit vor Gefahren zu verschaffen. Letzteres veranlaßte ihn, gleich bei Beginn des Wanderzuges mit seinem Weibe Sarai die sittlich bedenkliche Abrede zu treffen, daß sie überall nur ihr geschwisterliches Verhältnis zu einander bekannt werden lassen wollten (Gen 20, 12. 13 E).

Abram war 75 Jahre alt (Gen 12, 4 P), als er zusammen mit Lot an der Spitze eines Gesindes von 2000—3000 Seelen (vgl. Gen 14, 14 mit 12, 5; 13, 2. 5. 6) Charan verließ. Er schlug eine südwestliche Richtung ein und kam so nach Kanaan. Als er bereits bis in die Mitte des Landes vorgedrungen war und im Eichenhaine (vgl. Gen 12, 6 mit Dt 11, 30) Mores (?) bei Sichem lagerte, erschien ihm Gott und verhieß ihm, dieses Land seiner dereinstigen Nachkommenschaft zu eigen geben zu wollen. Hiermit war ihm Kanaan als das Land bezeichnet, welches Gott bei dem Befehle, Charan zu verlassen, als das Ziel seiner Wanderung in Aussicht genommen hatte (Gen 12, 6—8 J). Trotzdem aber ließ er sich durch eine einbrechende Hungersnot veranlassen, Kanaan zeitweilig wieder zu veranlassen und nach dem fruchtbareren Ägypten überzusiedeln. Unter welcher ägyptischen Dynastie dies geschah, ist bei der allgemeinen Unsicherheit über die Dauer des mittleren ägyptischen Reiches nicht zu bestimmen. Während seines Aufenthaltes daselbst mußte er zum erstenmale erfahren, daß jene bei Beginn seines Wanderlebens mit Sarai getroffene Abrede ihm keineswegs die gehoffte Sicherheit gewähre. Zwar wurde ihm selbst kein Leid zugefügt, vielmehr um Sarais willen mit der größten Freundlichkeit begegnet, dagegen aber wurde Sarai als die schöne und vermeintlich jungfräuliche Schwester Abrams unter Pharaos Frauen aufgenommen. Nur durch Einschreiten Gottes blieb sie vor unwürdiger Berührung bewahrt. Abram aber wurde für seinen Schwachglauben dadurch gezüchtigt, daß der heidnische König ihm seinen Mangel an Geradheit und Offenheit vorhielt und ihn zum Abzug aus seinem Lande veranlaßte (Gen 12, 9—20; vgl. Jes 43, 27 (?) und Ps 105, 14. 15). Er kehrte jetzt wieder nach Kanaan zurück. Hier sah er sich bald darauf genötigt, auch darin dem göttlichen Willen nachzukommen, daß er sich nicht bloß teilweise, sondern gänzlich von seiner väterlichen Familie schied. Auch von dem letzten Verwandten, mit welchem er noch in Gemeinschaft stand, auch von seinem Neffen Lot mußte er sich trennen. Da das bereits von den Kanaanitern besetzte Land zu einem gemeinsamen Weiden der Herden Abrams und Lots nicht Raum genug bot und infolgedes zwischen den beiderseitigen Hirten Streitigkeiten ausbrachen, so machte Abram seinem Neffen den Vorschlag, fortan getrennte Wege zu gehen. Selbstsuchtslos überließ er dem letzteren die Vorhand in der Wahl des künftigen Aufenthaltsortes. Und dieser ersah sich das fruchtbare Siddimthal trotz der Gottlosigkeit seiner Bewohner zur Wohnstätte. Abram dagegen wandte sich wieder südwärts und schlug für längere Zeit sein Standquartier in dem Eichenhaine Mamres bei Hebron auf (Gen 13, 1—18 J).

Unmittelbar nach seiner Trennung von Lot war ihm Gott erschienen, um ihm seine völlige Loslösung von seiner Familie dadurch zu lohnen, daß er ihm die Verheißungen von der zahllosen Vermehrung seiner dereinstigen Nachkommenschaft und von dem Besitze Kanaans wiederholte und ihm das ganze Land behufs beliebigen Nomadisierens zur Verfügung stellte (Gen 13, 14—17). War Abram hiedurch schon jetzt in den freien Genuß Kanaans eingewiesen, so ergab sich für ihn einige Zeit darauf eine Gelegenheit, sich auch als Schirmherrn des Landes zu erweisen. Die Städte des Siddimthales waren, vermutlich zusammen mit den Bewohnern des Ostjordanlandes und des Gebirges Seir, mehrere Jahre vor der Einwanderung Abrams in Kanaan von dem elamitischen Könige Kedorlaomer (Gen 14, 4) tributpflichtig gemacht worden, hatten jetzt aber die fernere Tributzahlung verweigert. Da nun Kedorlaomer dem Besitze der Karawanenstraße aus Babylonien an den älanitischen Meerbusen einen großen Wert beilegte, so unternahm er in Verbindung mit drei anderen Königen des Zweiströmelandes einen neuen Kriegszug gegen die Anwohner des Jordanthales und gegen die Araba. Überall siegreich schlug Kedorlaomer auch das Heer des Siddimthales und schleppte die Bewohner jener Städte, darunter auch Lot, nebst all ihrem Hab und Gut als Beute mit sich fort. Auf die Nachricht von der Gefangenführung seines Neffen eilte Abram mit seinen tüchtigsten Knechten und einigen kanaanitischen Verbündeten den Siegern nach, überfiel sie des Nachts im Norden Kanaans, schlug sie und nahm ihnen die im Siddimthale gemachte Beute wieder ab. Diese Rettungsthat Abrams wurde von den Kanaanitern selbst als eine ihnen zu gut vollbrachte angesehen. Als er auf

dem Rückwege nach Hebron in die Nähe von Salem, wahrscheinlich Jerusalem, kam, trat ihm der kanaanitische König dieser Stadt, Melchisedek mit Namen, entgegen und gab dem Danke des Landes gegen seinen Erretter dadurch einen Ausdruck, daß er ihn und die Seinen mit Brot und Wein bewirtete und als ein Priester des obersten und somit wahrhaftigen Gottes ihm den Segen dieses Gottes anwünschte. Obgleich nun Abram bereits von Gott zum Segensmittler für alle Geschlechter der Erde erwählt war, nahm er diesen Segen doch als ein ihm sehr erwünschtes Gut entgegen und bewies dies dadurch, daß er den Zehnten der Beute, durch dessen Entrichtung er Gott seinen Dank für den glücklichen Erfolg seines Kriegszuges bethätigen wollte, gerade an Melchisedek, welcher ihn als Priester des wahren Gottes gesegnet hatte, übergab (Gen 14; ungewisser Abkunft). Die typische Bedeutung dieses Vorgangs führt der Hebräerbrief 6, 20 ff. auf Grund der Weissagung Ps 110, 4 des näheren aus.

Mittlerweile verging Jahr auf Jahr, ohne daß sich an Abram die Verheißung eines Leibeserben erfüllt hätte. In schmerzlicher Resignation begann er sich bereits darein zu ergeben, daß er kinderlos bleiben werde, Gottes Verheißungen sich mithin nicht in ihrem vollen Umfange an ihm zu verwirklichen schienen. Um diesen seinen wankenden Glauben zu stärken, erschien ihm Gott etwa 10 Jahre nach der Einwanderung in Kanaan von neuem und wiederholte ihm die Verheißung eines Leibeserben, dessen Nachkommenschaft sich bis zur Zahllosigkeit vermehren solle. Diese erneuerte Zusage Gottes genügte, um ihm trotz der scheinbaren physischen Unmöglichkeit zu jener völligen Glaubenszuversicht zu verhelfen, auf Grund deren ihn Gott als seinem Willen entsprechend erachten konnte (Gen 15, 6; vgl. Rö 4, 3; Ja 2, 23; Ga 3, 6). Als ihm dann aber Gott auch die Zusage wiederholte, daß seine Nachkommenschaft dereinst in den Besitz Kanaans treten werde, erschien ihm diese Verheißung, zumeist wohl um deswillen, weil dieses Land dermalen bereits von einer zahlreichen und mächtigen Bevölkerung besetzt war, als etwas so gewaltiges, daß er der göttlichen Zusage zwar nicht den Glauben verweigerte, wohl aber daran zweifelte, daß er sie im Glauben werde festhalten können, und daher Gott um ein Bürgschaft leistendes Zeichen bat. Seinem Glaubensverlangen willfahrte Gott in tiefster Herablassung dadurch, daß er sich zur Erfüllung dieser Verheißung durch dieselben Ceremonien verpflichtete, unter welchen die Menschen eine feierliche eidliche Verpflichtung zu bestimmten Leistungen zu übernehmen pflegten (Gen 15; größtenteils aus J; vgl. hiezu Jer 34, 13).

Da Sarai sich unfruchtbar wußte, so suchte sie Abram jetzt dadurch zur Gewinnung des wiederholt verheißenen Leibeserben zu verhelfen, daß sie ihm ihre ägyptische Magd Hagar beigesellte. Diese ward auch in der That schwanger und gebar ihm in seinem 86. Jahre einen Sohn Namens Ismael (Gen 16; fast ganz aus J). In ihm meinte Abram um so mehr den Sohn der Verheißung erblicken zu müssen, als ihm ein weiterer Sohn nicht mehr geboren wurde und allmählich auch seine Manneskraft erlosch (Gen 17, 17. 18). Aber gerade den Zeitpunkt, wo für Abram nach dem natürlichen Lauf der Dinge die physische Möglichkeit der Erzeugung einer Nachkommenschaft geschwunden war (Rö 4, 17—21; Hbr 11, 11. 12), hatte Gott sich ausersehen, um ihm dadurch, daß er ihm doch noch von seinem Weibe Sarai einen Sohn schenkte, den unwidersprechlichsten Beweis wie von seiner Verheißungstreue, so zugleich von seiner unendlichen Macht und hiemit von seiner wahren Gottheit zu geben. Zu seiner Vorbereitung auf die Geburt dieses Sohnes erfolgte in seinem 99. Lebensjahre eine neue Theophanie. Gott wiederholte zuvörderst die Zusicherung, daß er seine früher gegen ihn eingegangenen Verpflichtungen halten werde: er will seine Nachkommenschaft so sehr mehren, daß man ihn nicht mehr Abram, sondern Abraham nennen werde (Gen 17, 1—8. Der Name Abram ist wahrscheinlich gleich Abiram und bedeutet dann wohl „der, dessen Vater Ram d. i. der Hohe, nämlich Gott, ist“; die Etymologie des Namens Abraham ist undurchsichtig; obwohl nur P, von welchem Gen 17 herstammt, die Namensänderung berichtet, findet sich doch der Name Abraham forthin konstant auch in den Erzählungen aus E und J). Sodann legte er auch ihm und allen seinen Nachkommen eine Verpflichtung auf: Abraham soll jetzt an sich selbst und allen Gliedern seines Hauses, welche männlichen Geschlechtes sind, die Beschneidung vollziehen und desgleichen soll fortan allezeit jedes Knäblein, das im Hause Abrahams geboren wird, am achten Tage nach seiner Geburt beschnitten werden (Gen 17, 9—14). Die Sitte der Beschneidung hat bei den verschiedenen Völkern, bei welchen sie sich findet und zum größten Teil unabhängig von ihrer Einführung in der Familie Abrahams auftritt, eine verschiedene Bedeutung. Über ihre Auffassung bei den Nachkommen Abrahams geben Stellen wie Le 26, 41; Dt 10,

16; 30, 6; Jer 4, 4; 6, 10; 9, 25; Ez 44, 7, 9; AG 7, 51 das nötige Licht. Sie versinnbildlicht das Abthun der dem Menschen von Natur anhaftenden Unreinheit der Sünde und die hieraus resultierende, für eine Gemeinde Gottes unerläßliche sittliche Reinheit. Insofern aber die Beschneidung gerade an demjenigen Gliede des menschlichen Leibes vollzogen wird, welches der Zeugung dient, weist sie insbesondere darauf hin, daß zur Fortpflanzung der Gemeinde Gottes sittliche Reinheit auf seiten derer erforderlich sei, welche zu ihrer Fortpflanzung berufen sind. Erst nachdem hiemit Abraham die ihm behufs Begründung der Gemeinde Gottes obliegende Verpflichtung eingeschärft war, wurde ihm die Geburt eines Sohnes der Sarai angekündigt: Gott befahl ihm, sein Weib fortan nicht mehr Sarai (die Deutung des Namens ist unsicher), sondern Sarah d. i. Fürstin zu nennen; denn durch den kraft göttlichen Segens von ihr zu gebärenden Sohn werde sie Ahnfrau von Königen werden (Gen 17, 15. 16). Als bei Abraham das Bedenken aufstieg, daß zur Verwirklichung der Zusage die natürlichen Voraussetzungen bereits fehlten, bedurfte es nur einer Wiederholung der Zusage von seiten Gottes, um bei ihm alle Zweifel zu verscheuchen und ihn zu bestimmen, behufs Erzeugung des verheißenen Sohnes die lästige Operation der Beschneidung an sich und den Seinen zu vollziehen (Gen 17, 17—27). Durch eine bald darauf erfolgende abermalige Theophanie wurde dann auch Sarah auf die ihr bevorstehende Mutterfreude vorbereitet. Bei ihr aber war eine förmliche Überführung von Gottes Allwissenheit und ein nachdrücklicher Hinweis auf seine Allmacht erforderlich, um ihr anfängliches Zweifeln an der Erfüllung der Verheißung in gläubige Hoffnung zu verwandeln (Gen 18, 1—15 J; vgl. Hbr 11, 11).

Unmittelbar an die letzte Theophanie schließen sich zwei Ereignisse an, welche einen weiteren Einblick in die Beschaffenheit des Glaubenslebens Abrahams in jener Zeit gewähren und zeigen, welchen Schwankungen es noch immer ausgesetzt war. Als Gott ihm seinen Entschluß mitteilte, die Städte des Siddimthales wegen ihrer himmelschreienden Frevel von der Erde hinwegzutilgen, wagte er im Glauben an die göttliche Zusage, daß er zu einem Segensmittler für die ganze Welt bestimmt sei (vgl. Gen 18, 17—19), trotz des niederschmetternden Gefühles seiner eigenen Nichtigkeit gegenüber der Majestät Gottes mit dieser heldenmütig und erfolgreich um die Verschonung der in jenen Städten etwa vorhandenen Gerechten zu ringen (Gen 18, 16—19, 38 J). Als er dann aber, wahrscheinlich infolge des Gerichtes über das Siddimthal, die Gegend bei Hebron verlassen hatte und nach Gerar auf der äußersten Südgrenze Kanaans übergesiedelt war, ließ er sich dort denselben Schwachglauben zu schulden kommen, wie während seines Aufenthaltes in Ägypten, und wurde dafür in ähnlicher, nur noch empfindlicherer Weise gestraft wie damals (Gen. 20 E; nicht notwendig Dublette von 12, 9—20).

Ein Jahr nach den Theophanien, durch welche Abraham und Sarah auf die Geburt eines Sohnes aus ihrer Ehe vorbereitet worden waren, genas Sarah im 100. Jahre Abrahams eines Knaben, welcher weisungsgemäß den Namen Isaak d. i. Lachen erhielt. Mit der Freude über die Gewinnung des Sohnes der Verheißung verband sich jedoch für Abraham sehr bald schon der Schmerz, den Sohn der Hagar von sich wegweisen zu müssen. Die äußere Veranlassung hiezu bot dessen Mißverhalten gegen Isaak; nach dem göttlichen Heilsplane aber sollte hiedurch der Gefahr vorgebeugt werden, daß sich die verheißungsgemäß erzeugte Nachkommenschaft mit der natürlicherweise erzeugten vermische (Gen 21, 1—21 E; vgl. Ga 4, 29. 30).

Die Verheißungen, welche Abram für sein eigenes Leben zu teil geworden waren, hatten sich nunmehr erfüllt: Gott hatte dem Kinderlosen, dessen Weib unfruchtbar war, eine Nachkommenschaft gegeben und ihn in dem Maße gesegnet, reich und mächtig gemacht, daß einige Zeit nach Isaaks Geburt der philistäische König Abimelech von Gerar es angezeigt fand, den Fremdling Abraham sogar durch einen förmlichen Eidschwur zu einem freundlichen Verhalten gegen sich und seine Nachkommen zu verpflichten (Gen 21, 22—34 E). Die Lebensaufgabe Abrahams konnte jetzt als erfüllt erscheinen. Da er indes nicht nur zum Ahnherrn der Gemeinde Gottes, sondern auch zum Vorbild des Glaubensgehorsams für die Gemeinde Gottes bestimmt war (Rö 4, 11. 16 ff.; Ga 3, 7; Jo 8, 39. 40), so mußte sein Glaube zur völligsten Ausreifung gebracht werden. Und hiezu bedurfte es der denkbar schwersten Prüfung seines Glaubens. Daher erging an ihn von seiten Gottes der Befehl, ihm seinen Sohn Isaak auf einem der Berggipfel des Landes Moria (?) als Brandopfer darzubringen. Schon die beiden Thatsachen, daß Isaak nicht nur überhaupt als Opfer, sondern speziell als Brandopfer dargebracht werden soll und daß die Darbringung dieses Brandopfers an einem bestimmten Orte

vollzogen werden soll, sprechen entscheidend gegen die Behauptung von Hengstenberg, J. P. Lange u. a., daß eine bloß geistliche Aufopferung Isaaks anbefohlen gewesen sei, und daß Abraham, als er sich anschickte seinen Sohn zu töten, den göttlichen Befehl lediglich mißverstanden habe. Um nun dem ihm gewordenen Befehle Folge leisten zu können, mußte sich Abrahams Glaube als die Gewißheit erweisen, daß Gott, da er ihm alles aus freier Gnade gegeben, auch alles wider von ihm zu fordern befugt sei; ferner als die Gewißheit, daß wenn die von Gott befohlene Opferung Isaaks auch scheinbar dessen Verderben ist, sie in Wirklichkeit doch nur dessen Heil sein könne; endlich als die Gewißheit, daß, wenn mit dieser Opferung auch scheinbar alle Verheißungen zu nichte werden, diese dennoch erfüllt werden müssen, und daß, weil ihre Erfüllung nur unter der Voraussetzung, daß Isaak am Leben erhalten wird, möglich ist, Gott entweder noch im letzten Moment seinen Befehl zurücknehmen (vgl. Gen 22, 5. 7. 8) oder im äußersten Falle den Geopferten aus dem Tode wieder erwecken werde (vgl. Gen 18, 14; Hbr 11, 17—19). In dieser Gewißheit vermochte es Abraham über sich, das Opfermesser gegen seinen Sohn, den einzigen, den geliebten, den Träger der Verheißung, zu zücken. In demselben Augenblicke aber, wo diesem die todbringende Wunde beigebracht werden sollte, erklärte Gott die Prüfung des Glaubens Abrahams für beendet. Seinen selbst in der härtesten Prüfung bewährten Glaubensgehorsam aber lohnte Gott ihm einmal damit, daß er ihn einen Widder erblicken ließ, welchen er an Isaaks Stelle als Brandopfer darbringen mochte, und ihm durch diesen Ausgang der Opferung Isaaks eine geschichtliche Bestätigung dafür gab, daß Menschenopfer, wie sie bei den heidnischen Bewohnern Kanaans und der umliegenden Länder üblich waren, nicht nach seinem Willen seien; und dann dadurch, daß er ihm durch einen Schwur bei sich selbst und somit in bindendster Form die Verheißungen wiederholte, welche er ihm bisher für seine Nachkommenschaft gegeben hatte (Gen 22, 1—19 E).

Der Glaubensgehorsam Abrahams war jetzt zur bedingungslosesten Hingabe an Gottes Willen ausgereift. Von nun an neigt sich sein Leben still und friedlich, ohne daß von neuen Gottesoffenbarungen oder von neuen Konflikten zu berichten wäre, seinem Ende zu. In seinem 137. Jahre begrub er sein Weib Sarah in der zu einem Erbbegräbnis erworbenen Höhle von Machpela bei Hebron, dem einzigen Grundbesitz in dem verheißenen Lande, welchen er sein eigen nennen durfte (Gen 23 P). Wahrscheinlich erst nach Sarahs Tod, jedenfalls erst nach Isaaks Geburt, geschah es, daß er sich noch ein Nebenweib Namens Ketura nahm; durch sie erlebte er, nachdem seine Manneskraft behufs Erzeugung Isaaks wieder aufgelebt war, die ihm bis dahin um seines heilsgeschichtlichen Berufes willen versagte Freude, Vater von sechs weiteren Söhnen zu werden (Gen 25, 1. 2 J); 1 Chr 1, 32). Als Söhne aber, welche nicht verheißungsgemäß, sondern rein natürlicherweise erzeugt waren, mußten sie ebenso wie Ismael von der Nachkommenschaft der Verheißung abgesondert werden. Er entließ sie daher mit Geschenken, welche ihnen die Stelle des väterlichen Erbes vertreten sollten, noch bei seinen Lebzeiten aus seinem Hause (Gen 25, 6). Isaak dagegen trat in den Besitz, zunächst den Mitbesitz, des gesamten väterlichen Vermögens (Gen 24, 36; 25, 5 J). Um diesen nun auch thunlichst vor einer Verstrickung in den Götzendienst und das Sittenverderben der Kanaaniter zu bewahren, bewirkte er, daß er sich, als er 40 Jahre alt geworden (Gen 25, 20 P), nicht mit einer Kanaaniterin, sondern mit einer mesopotamischen Verwandten Namens Rebekka vermählte (Gen 24 J). Zwanzig Jahre später (Gen 25, 26b P) wurden ihm in Esau und Jakob Enkelkinder geboren (Gen 25, 25. 26a J). Ihres Anblicks durfte er sich noch 15 Jahre lang erfreuen, bis er endlich in einem Alter von 175 Jahren als ein lebenssatter Greis zu seinen Vätern gesammelt wurde (Gen 25, 7. 8 P).

A. Köhler.

Abraham a Sancta Clara. — Th. G. v. Karajan, Abr. a. S. Cl., Wien 1867; Scherer, Vorträge und Aufsätze, Berlin 1874 S. 147—192, Zeitschr. f. öst. Gymn. 1867 S. 49—55 und Anzeiger f. deutsches Altertum 3, 279—281; H. Mareta über Judas den Erzschelm, Wien 1875.

Unter dem Klosternamen Abraham a Sancta Clara ist Ulrich Megerle aus Kreenheinstetten (bei Möskirch, Baden) berühmt geworden. Er war geboren den 2. Juli 1644 als Sohn eines leibeigenen Wirtes, studierte bei den Jesuiten zu Ingolstadt, bei den Benediktinern zu Salzburg, trat 1662 in den Orden der Augustiner-Barfüßer und stieg innerhalb desselben nach und nach zum Prior, Provinzial und Definitor auf. Von 1668 oder 1669 an hat er mit einer Unterbrechung von sieben in Graz zugebrachten

Jahren (1682—1689) auf der Kanzel der Augustinerkirche in Wien bis zu seinem Tode, 1. Dezember 1709, gewirkt.

Abraham war in erster Linie Prediger und nur in zweiter Linie Schriftsteller. Seine frühesten Schriften sind Drucke wirklich gehaltener Predigten. Zum Schriftsteller machte ihn, wie es scheint, erst die große Pest, welche 1679 Wien verheerte. Auf diese beziehen sich die drei kleinen Bücher „Merks Wien" eine Art Totentanz, „Lösch Wien" und „Die große Totenbruderschaft" (1680 und 1681). Die Türkengefahr veranlaßte ihn 1683 zu der Schrift „Auf, auf ihr Christen" (Neudruck von A. Sauer, Wien 1883). Persönlichen Beziehungen zu dem Kloster Taxa in Bayern, wo er eine zeitlang thätig gewesen war, dankt sein vielgelesenes Wallfahrtsbüchlein „Gack Gack" die Entstehung (1685). Die meisten bis 1684 publizierten Schriften hat er unter dem Titel „Reim dich oder ich lis dich" gesammelt. Sie sind sämtlich Gelegenheitsschriften ohne eigentliche litterarische Prätension.

Mit größerem Gewicht, in 4 dicken Bänden, tritt sein Hauptwerk „Judas, der Erzschelm" auf (1686—1695). Die apokryphe Lebensgeschichte des Verräters wird zum Ausgangspunkte von belehrenden, erbaulichen, satirischen Predigten gemacht, denen vielfach und mehr als sonst bei Abraham, weil sie jedes vom Texte dargebotene Thema erschöpfen wollen, die Einheitlichkeit und Konsequenz der Durchführung mangelt. Um dieselbe Zeit schrieb Abraham ein Kompendium der katholischen Moral, die Grammatica religiosa (1691), worin das beengende Gewand der lateinischen Sprache die ausgeprägte Manier des Verfassers nicht zu voller Entfaltung kommen läßt.

Zu solchen größeren Konzeptionen hat sich Abraham nicht wieder erhoben. Alle seine übrigen Werke (z. B. Etwas für Alle 1699; Sterben und Erben 1702; Neueröffnete Welt-Galleria 1703; Heilsames Gemisch-Gemasch 1704; Huy! und Pfuy! der Welt 1707; Narrennest 1709; Wohlangefüllter Weinkeller 1710) reihen in Gedichten, Betrachtungen, Predigten nur Einzelheiten an einander. Teilweise erschienen sie erst nach seinem Tode, wie denn aus seinem Nachlasse noch 5 Quartbände herausgegeben wurden (Bescheidessen 1717; Lauberhütt 1721—23; Gehab dich wohl 1729; — der Geistliche Kramerladen 1710. 1714 enthält nur zum Teil ältere abrahamische Predigten; Mercurialis oder Wintergrün 1733 ist unecht; das Centifolium stultorum 1709 wird mit Unrecht ihm zugeschrieben).

Abraham ist wie so mancher bedeutende Prediger durchaus kein bedeutender Theolog. Er repräsentiert den Katholizismus der Zeit nicht in seiner edelsten, sondern in seiner gewöhnlichsten Gestalt. Die Heiligen sind seine Tugendideale, der Jungfrau Maria widmet er die ausschweifendste Verehrung. Er ist fanatisch, bekehrungseifrig, intolerant; der Preis des Jesuitenordens ist ihm ebenso geläufig, wie die heftigsten Schmähungen gegen Protestanten und Juden. Von der Wissenschaft hat er fast kindliche Vorstellungen. Sein eigenes Wissen besteht aus dem buntesten Notizenkram; aber es ist nicht zu leugnen, daß er damit auf das geschickteste umzugehen und den Neigungen seines Publikums den interessantesten Stoff entgegen zu bringen weiß. In seinen Reden sieht es aus wie in einer Jesuitenkirche: an phantastischen Formen, an Pracht und Gold und reichen Geräten ist nicht gespart; die Sinne werden gepackt; und der ästhetische Reiz überwiegt bei weitem den religiösen Gehalt. Abraham ist ein Redner ersten Ranges. Alle rhetorischen Mittel stehen ihm zu Gebote: übersichtliche Gliederung, anschauliche Ausführung, unterhaltende Abwechselung, eindringliche Wiederholung, Steigerung, Häufung, Überraschungen, rhetorische Fragen, reihenweiser Parallelismus der Sätze, unerschöpflicher Fülle synonymer Gedanken, Bilder und Worte: Alles mit seltener Kraft der Stimmung und Gestaltung durchdrungen, höchst wirksam rasch herausgeschleudert — zur unbedingten Herrschaft über den Hörer. Was irgend in jener Zeit für geistreich und witzig galt, das kann und übt dieser Augustinermönch; er weiß Geschichten und Schwänke zu erzählen trotz einem, und längst bekanntes stattet er mit neuem Glanz der Darstellung aus; auch direkt auf die Lachmuskeln zu wirken, hat er nicht verschmäht. Seine Stärke ist die Satire, und darin wird er getragen von einer uralten Tradition, aus der er unbefangen schöpft. Die mittelalterliche Satire auf alle Stände hat sich breit entwickelt und mit der Predigt von jeher Künste und Erfahrungen ausgetauscht. Abraham übt das Amt des öffentlichen Kritikers mit der furchtlosen Freimütigkeit des Bettelmönches; er schont weder sein Publikum noch den Hof noch seine Standesgenossen; und wenn er sich auch in einer gewissen Allgemeinheit des Ausdruckes hält, so scheint es doch nicht immer ohne üble Folgen für ihn abgegangen zu sein.

Abrahams ganze Existenz aber ist ein Anachronismus. Die burleske Manier, die er übt, stand im fünfzehnten Jahrhundert in Blüte und mochte dem fünfzehnten Jahrhundert vielleicht gemäß sein, aber kaum der zweiten Hälfte des siebzehnten. Im Jahre 1677 erhielt Abraham den Titel Hofprediger; sechzehn Jahre früher war derselbe Titel an — Bossuet verliehen worden. Um gegen Abraham nicht ungerecht zu sein, muß man den Bildungszustand des damaligen katholischen Deutschlands in Anschlag bringen und in ihm mehr den Unterhaltungsschriftsteller als den Prediger sehen. So verteidigt schon Thomasius 1688 seine ersten Schriften aus dem einfachen Grunde, weil sie belustigen und weil eine gemäßigte Fröhlichkeit zu den höchsten Gütern des Menschen gehöre.

Scherer † (Steinmeyer).

Abraham Ekchellensis. — Biographie universelle anc. et moderne XII, 457 f. (Jourdain), Paris 1814; Gesenius bei Ersch u. Gruber I Bd 30, 360; Bibliotheca maxima pontificia I, Rom 1698 (Praefatio zu de origine nominis papae).

Abraham Ekchellensis, gelehrter Maronite, bekannt als Theolog und Orientalist. Er ist gegen Ende des 16. Jahrhunderts in Ekchel in Syrien geboren und wurde im Kollegium der Maroniten ausgebildet und zum Doktor der Philosophie und Theologie promoviert. Eine kurze Zeit spielte er in seiner Heimat als gelehrter Freund des Drusenfürsten, der die Ottomanenherrschaft auf kurze Zeit aus Syrien verdrängte, eine politische Rolle. Nach dessen Sturz und Tod wurde er nach Pisa als Lehrer des Arabischen und Syrischen und später in gleicher Eigenschaft von Urban III. nach Rom an das Kollegium der Propaganda berufen. Abraham Ekchellensis hat sich den Ruhm erworben, als einer der ersten Förderer der syrischen Studien in Europa gelten zu dürfen. Sein Erstlingswerk, eine syrische Grammatik, hat lange in Geltung und Ansehen gestanden. In der theologischen Welt wurde sein Name zuerst durch seine Mitarbeit an der Pariser Polyglotte bekannt. Der Parlamentsadvokat Le Jay, der Veranstalter der Polyglotte, hatte den Maroniten Gabriel Sionita, der an der Pariser Universität das Arabische und Syrische vertrat, mit der Redigirung der syrischen und arabischen Versionen betraut. Da er ihm Saumseligkeit und Mangel an Sorgfalt vorwerfen mußte, veranlaßte er 1640 die Berufung des Abraham von Ekchel nach Paris mit der Bitte, bessere syrische und arabische Handschriften zur Verfügung zu stellen und Gabriels Arbeiten zu revidieren. Abraham unterzog sich der Arbeit, stellte seinem Landsmann ein ehrenvolles Zeugnis aus, kam aber mit Le Jay überein, die Bücher Ruth, Esther, Tobias, Judith, Baruch, Makkabäer zu übernehmen, da ihm für dieselben wertvolle Codices zur Verfügung standen, während die betreffenden Versionen in den Codices Gabriels fehlten. Da sich dieser jedoch selbst durch solche beschränkte Mitarbeit Abrahams beleidigt fühlte, verzichtete Abraham freiwillig auf die Arbeit und kehrte 1642 nach Rom zurück, nach seiner Meinung völlig ausgesöhnt mit dem Rivalen. Er selbst berichtet in den nachher zu erwähnenden apologetischen Briefen (II, 149): „Cum editis Ruth ac tertio Machabaeorum [s. Bartholom. d'Herbelot, Bibliotheca Orientalis p. 523] intellexi id Gabrieli Sionitae utcunque displicere, ab incoepto destiti opere non absque magno clarissimi viri D. le Jay dispendio et forte Rei publicae Literariae iniuria." Gleichwohl erfuhr er nachträglich einen scharfen Angriff von Valerian de Flavigny, der vier Briefe über die Polyglotte zu Gunsten seines Freundes Gabriel wider die Mitarbeit Abrahams herausgab (Paris 1646). Der Angegriffene wies die erhobenen Vorwürfe in drei epistolae apologeticae (Paris 1647) scharf zurück, auf die wiederum Valerian de Flavigny antwortete (über den litterarischen Streit s. Masch, Bibliotheca sacra I, 358). — Eine zweite interessante Kontroverse hatte Abraham auf dem Gebiete der Kirchenverfassung mit dem englischen Polyhistor John Selden über die historische Berechtigung des Episkopats gegenüber den Forderungen der presbyterian parity, für die dieser im Anschluß an Übersetzung und Kommentierung eines Fragments der arabischen Chronik des melchitischen Patriarchen Eutychius, in welchem die alexandrinische Patriarchengeschichte dargestellt wurde, mit Eifer eingetreten war. Abrahams Streitschrift für den Episkopat führt den Titel: Eutychius patriarcha Alexandrinus vindicatus (Rom 1661). Von seinen übrigen Schriften fallen die folgenden in theologisches Gebiet (eine vollständige Aufzählung giebt Jourdain, l. c.: die Herausgabe der Schriften des heiligen Antonius des Großen (epistolae viginti, Paris 1641; regulae, sermones, documenta, admonitiones, responsiones et vita duplex, Paris 1646); ferner Concilii Nicaeni praefatio, una cum titulis et argumentis canon. et constitut. ejusdem, quae hactenus apud orientales nationes extant (aus dem Ara=

bischen ins Lateinische übertragen), Paris 1645; catalogus librorum chaldaeorum, tam ecclesiast. quam profanorum autore Hebed Jesu (mit lateinischer Übersetzung, aber ungenügenden Erläuterungen, von Assemani in Biblioth. orient. III besser ediert), Paris 1653; Chronicon orientale (des Ibn ar-Râhib, aus dem Arabischen übersetzt, eine Geschichte der alexandrinischen Patriarchen), Paris 1653, neue Ausg. 1685 von Cramoisy herausgegeben, vermehrt durch Assemani, Venedig 1729; in den beiden Pariser Ausgaben ist als Anhang beigegeben eine Geschichte der Araber und eine Schilderung ihrer Sitten, Gewohnheiten und religiösen Anschauungen vor Muhammed; Concordantia nationum christianarum orientalium in fidei catholicae dogmate (mit dem griechischen Gelehrten L. Allatius, dem Kustos der vatikanischen Bibliothek, gemeinsam herausgegeben). Endlich ist zu erwähnen die Streitschrift de origine nominis papae necnon de illius proprietate in romano pontifice adeoque de eiusdem primatu, gegen den obengenannten Engländer John Selden. — Vom Lebensgange des Gelehrten ist wenig bekannt. In die Jahre 1645—1653 fällt sein zweiter Aufenthalt in Paris. Dort hatte Ludwig XIII. in der Sorbonne einen eigenen Lehrstuhl für orientalische Sprachen zu seinen Gunsten errichtet. Wieviel er beim König galt, beweist auch der im übrigen dunkle Titel secrétaire interprête du roi (für arabisch und syrisch), den er in einigen seiner Bücher neben dem eines Professors der orientalischen Sprachen führt. Von 1653 an wirkt er wieder in Rom, wo er 1664 in hohem Alter starb.

Alfred Jeremias.

Abrahamiten. Geschichte der böhmischen Deisten, Lpz. 1785; Dohm, Denkwürdigkeiten 2. Bd., Lemgo 1815 S. 278 ff.; Meusel, Vermischte Nachrichten und Bemerkungen, Erlangen 1816 S. 65 f.

Als Abrahamiten bezeichneten sich böhmische Deisten, die infolge des Toleranzediktes Kaiser Josephs II. seit 1782 in der Pardubitzer Herrschaft hervortraten. Sie bekannten sich, wie sie es nannten, zum Glauben Abrahams vor seiner Beschneidung, zur Lehre von Einem Gotte; aus der Schrift nahmen sie nur das Vaterunser und die zehn Gebote auf. Sie hielten sich zu keiner christlichen Konfession, ebensowenig wollten sie Juden sein. Daher sie vom Toleranzedikt ausgenommen, auf des Kaisers Befehl nach verschiedenen Grenzorten transportiert, und die Männer in Grenzbataillone gesteckt wurden. Die einen traten in die katholische Kirche, die Mehrzahl blieb bis zum Tode ihrem Glauben getreu, ohne jedoch denselben auf ihre Kinder zu vererben; daher die Sekte bald erlosch.

Herzog †.

Abrasax. Joa. Macarii Abraxas . . . accedit Abraxas Proteus, seu multiformis gemmae Basilidianae portentosa varietas; exhibita . . . a Joa. Chifletio. Antverpiae 1657, 4°; Peder Hunderup, De Basilide et mysterio Basilidiano Abraxas, Kopenh. 1710 (mir unzugänglich); de Beausobre, Hist. de Manichée et du Manichéisme, Tome 2, Amsterd. 1739, 4°; Liv. 4 ch. 4 p. 50—69 „De l'Abraxas des Basilidiens"; Jo. Bapt. Passerius, De gemmis Basilidianis diatriba im Thes. gemm. ant. astrif. vol. 2, Flor. 1750, 2°, p. 221—286; Münter, Versuch über die kirchl. Altertümer der Gnostiker, Anspach 1790 § 34 p. 203—214 „Abraxen der Basilidianer"; P. E. Jablonskii Opuscula ed. J. Guil. Te Water, Tom. 4, Lugd. Bat. 1813 p. 80—112 „Exercitatio de nominis Abraxas, vel Abrasax, in plerisque Basilidianorum et Gnosticorum gemmis obvii, vera et genuina significatione"; J. J. Bellermann, Versuch üb. die Gemmen der Alten mit dem Abraxas-Bilde, Stück 1—3, Berlin 1817—19; Kopp, Palaeographia critica, vol. 3, 4, Mannhemii 1829, 4°, passim, s. Index in vol. 4 p. 400; G. Barzilai, Gli Abraxas studio archeologico, Trieste 1873 und Appendice alla dissertazione sugli Abraxas, Trieste 1874; C. W. King, The Gnostics and their remains ancient and mediaeval, Sec. Ed. Lond. 1887 p. 213 — 302 „Abraxas, Abraxaster and Abraxoid gems".

Dazu kommen die Artikel „Abraxas" in den verschiedenen Encyklopädien, so von Gruber in Ersch und Grubers Allg. Enc. d. W. u. K. 1 p. 163—165, von Matter in der 2. Aufl. dieser R.-E. I p. 103—107 und in Lichtenbergers Enc. des sciences relig. 1 p. 301—3 (vgl. desselben Hist. crit. du gnosticisme in zwei Aufl., die erste auch in deutscher Übersetzung von Dörner vorliegend, und Une excursion gnostique en Italie); von Hefele in Wetzer und Weltes Kirchenlex. I² Sp. 120 — 121; F. X. Kraus in Realenc. d. chr. Altert. 1 p. 6 — 10 (vgl. denselben „Über ein angebl. basilid. Amulett", Ann. d. Ver. f. Nassauische Altertumsk. u. Geschichtsforsch. 9. 1868 p. 123—131); von Rieß in Pauly-Wissowas Real-Enc. d. kl. Altertumswiss. I p. 10; von Saglio in Daremberg et Saglios Dict. des ant. gr. et rom. I² Sp. 109—110; von Herm. Rollett in Buchers Gesch. der techn. Künste I p. 321—22 „Abraxas-Gemmen"; von Baumeister in dessen Denkm. d. kl. Altert. 1 p. 1.

Abrasax (dies ist die weitaus häufigere Namensform als das jetzt gewöhnlich angewendete Abraxas, s. Martigny, Bull. de l'arch. chrét. 7, 1869 p. 60 Anm. †), spielt eine Rolle in dem System des Basilides. Ohne näher auf die Stellung desselben in diesem System einzugehen (vgl. darüber d. A. Basilides), begnüge ich mich mit der Angabe, daß, wie W. Möller, Lehrb. der Kirchengesch. 1 p. 148 hervorhebt, A. bei Basilides nach übereinstimmender Angabe des Hippolytus Ref. 7, 26 p. 327 ed. Duncker und Irenäus 1, 24, 7 vol. 1 p. 247 ed. Stieren der *μέγας ἄρχων*, der princeps der 365 Weltsphären (*οὐρανοί*) ist. Wenn ihn Renan, Hist. des orig. du christ. 6 p. 160 als den höchsten unaussprechlichen in sich verlorenen Gott bezeichnet, so ist er dazu wohl durch irrtümliche Angaben der Kirchenschriftsteller wie Hieronymus zu Amos 3 (Basilides, qui omnipotentem deum portentoso nomine appellat *αβραξας*) und Ps.-Tertullian adv. omn. haer. c. 4, Corp. haer. I p. 272 Oehler (hic esse dicit summum deum nomine Abraxan) verleitet worden.

Mit der Erklärung des Namens hat man sich viel abgemüht. Salmasius, De annis climacter. p. 572 erklärt ihn für ägyptisch, ist aber den versprochenen Beweis dafür schuldig geblieben. Münter a. a. O. zerlegt das Wort in zwei koptische Worte, die nach dem memphitischen Dialekt beri-schadje, nach dem sahidischen berre-sadji lauten und *λόγος καινός* bedeuten. Bellermann p. 49 hält es für zusammengesetzt aus den beiden ägyptischen Worten Abrak und Sax „das gebenedeiete, heilig verehrte Wort" oder „anbetungswürdig ist das Wort oder der Name". Ihm schließen sich an M. B. Thorlacius, De gemmis quibusdam auguralibus et mysticis ex museo Monradiano, Havniae 1827, 4°, p. 17 und Stickel, De gemma abraxea nondum edita, Jenae 1848, 4°, p. 13; Leemans, Papyri Gr. mus. ant. publ. Lugduni-Batavi 2 p. 50 schlägt die Etymologie *af* oder *ab-ra-saži* Caro factum est verbum vor. Sharpe, Egyptian Mythology p. XII hält es nach King, Gnostics² p. 252 Anm.* für eine ägyptische Anrufung an die Gottheit mit der Bedeutung „schade mir nicht". Andere haben eine Ableitung aus dem Hebräischen versucht. Eine derartige von Scaliger aufgestellte Etymologie wird schon von Chiflet a. a. O. p. 39 u. 65 zurückgewiesen. Geiger, Abraxas und Elxai, ZdmG 18, 1864 p. 824 f. sieht darin eine gräzisierte Form für Ha-Brachah „Segen", eine Deutung, die King, Gnost.² p. 251 als die am meisten befriedigende bezeichnet, Kraus, R.-E. d. chr. A. 1 p. 7 dagegen für philologisch unhaltbar erklärt. Passerius a. a. O. p. 227 schlägt die Ableitung von Ab Vater, barà schaffen und a negativum „der unerschaffene Vater" vor. Wendelin in einem bei Chiflet a. a. O. p. 112—115 abgedruckten Briefe sieht darin die zusammen den Zahlenwert 365 ergebenden Anfangsbuchstaben von 4 hebräischen und 3 griechischen Wörtern: *Ἀβ, Βέν, Ρουάχ, ἀκαδώς, Σωτηρία, ἀπὸ, Ξύλου* Vater, Sohn, Geist, heiliger (= heiliger Geist), Heil vom Kreuze. Hardouin hat nach einer Notiz de Beausobre's a. a. O. p. 54 diese Deutung der drei ersten Buchstaben beibehalten, die vier anderen erklärt er als Anfangsbuchstaben von *ἀνθρώπους σώζων ἁγίῳ ξύλῳ*. Barzilai a. a. O. p. 12 f. 16 geht für die Deutung der Abraxasgemmen zurück auf den ersten Vers des dem Rabbi Nehemià Ben-akanà zugeschriebenen Gebetes Anà-Behóah, dessen wörtliche Übertragung lautet: „O (Gott) mit der Kraft deiner großen Rechten befreie das unglückliche (Volk)", indem er aus den Worten desselben Anà Behóah ghedhulaD jemineK tatiR serurA durch Zusammenstellung der großgedruckten Buchstaben das Wort Abrakd, gelesen Abrakad, mit der Bedeutung Schar der Geflügelten d. i. der Engel gewinnt. Doch läßt sich mit dieser äußerst ausgeklügelten Deutung höchstens das Zauberwort abracadabra, dessen Zusammenhang mit *Ἀβρασάξ* mir keineswegs so zweifellos wie Kraus a. a. O. p. 8 erscheint, nicht aber Abrasax erklären. de Beausobre 2 p. 55 f. zieht eine Ableitung aus dem Griechischen von *ἁβρός* und *σάω* „der schöne, der herrliche Erlöser" vor. Daß alle diese Deutungen jeder Wahrscheinlichkeit entbehren, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Vielleicht darf man das Wort zu jenen von Harnack, Unters. üb. d. gnost. Buch Pistis-Sophia (TU 7, 2) p. 86—89 auf eine Art Glossolalie zurückgeführten rätselhaften Worten rechnen, »die keiner bekannten Sprache angehören und schon durch ihre seltsamen Vokal- und Konsonantenzusammenstellungen verraten, daß sie einem „mystischen Dialekte" angehören resp. aus mantischer Gottesbegeisterung herstammen oder herstammen wollen.«

Daß der Zahlenwert der Buchstaben des Namens die Zahl 365 d. i. der Himmel des Basilides und der Tage des Jahres ausmacht, wird von den alten Kirchenschriftstellern (Iren. I c. 24, 7; Hippolytus 7, 26; Epiphanius Panar. haer. 24

c. 7 [Corp. haer. 2 p. 152]; Augustin. de haer. c. 4 [C. h. 1 p. 196 f.]; Praedestinatus de haer. c. 3 [C. h. 1 p. 233]; Ps.-Tertull. adv. omn. haer. c. 4 [C. h. 1 p. 272], Ps.-Hieronym. Ind. de haer. c. 2 [C. h. 1 p. 284 f.]; Hieron. comm. in Amos 3) einstimmig angegeben. Auch in der *κοσμοποιία* des Leidener Papyrus W, Dieterich, Abraxas p. 182 vs. 25 f. (vgl. p. 46) heißt es *σὺ εἶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ ἐνιαυτοῦ Ἀβρασάξ*, vgl. im Londoner Pap. 122 Z. 44—50: *το δε δευτερον ονομα εχον αριθμον ζ̄ των κυριευοντων του κοσμου τη ψηφον εχοντα τξε̄ προς τας ημερας του ενιαυτου αληθως αβρασαξ.* Aber erklärt ist damit der Name nicht, so wenig wie *Μείθρας* und *Νεῖλος*, welche denselben Zahlenwert (vgl. King, Gnostics² p. 253—56 und Passerius, Nilus Abraxeus im Thes. g. a. astrif. 3 p. 163—170) enthalten. Die Zahl 365 spielt übrigens nicht nur bei Basilides, sondern auch bei anderen Gnostikern eine Rolle, vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchr. p. 198 Anm. 320; Harnack a. a. O. p. 83; Karl Schmidt, Gnost. Schriften in kopt. Sprache aus dem Codex Brucianus, Leipz. 1892 (TU 8, 1. 2) p. 286. 408 und Anm. 2, 555. 568. Sie findet sich beiläufig auch in einem Exorcismus bei Martene, De ant. eccl. rit. 3 p. 519, wo der böse Geist aufgefordert wird, zu entweichen, a trecentis sexaginta quinque [so statt des unsinnigen quaeque] membris, quae Dominus noster Jesus Christus ad suam similitudinem compaginare dignatus est.

Auch ist der Name Abrasax nicht ausschließliches Eigentum des Basilides. Jene gnostische am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts in Spanien und Südfrankreich auftretende Sekte, welche von Hieronymus ep. 75 (MSL 22 col. 687), comm. in Isaiam l. 17 c. 64 (ibid. 20 col. 646) und contra Vigilantium 6 (ibid. 23 col. 360) mit Basilides in Zusammenhang gebracht wird, und bei welcher nach der ersten der angeführten Stellen der Name Abraxas im Gebrauch war, hat nach Schmidt a. a. O. p. 562, vgl. Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. 1 p. 160 f. mit Basilides nichts zu thun. Ferner aber kommt das Wort häufig vor in den Zauberpapyri, wie ein Blick auf die Register der Hauptpublikationen derselben (Zwei griech. Zauberpapyri des Berliner Mus., hrsg. und erklärt von G. Parthey [aus ABA 1865], Berlin 1866, 4⁰, p. 60; Papyri Gr. mus. ant. publ. Lugd.-Batavi ed. Leemans vol. 2 p. 281 [daraus einzeln Pap. V. hrsg. von Dieterich, Jahrbb. f. kl. Phil. Suppl. Bd. 16 p. 749—828 und separat Lipsiae 1888 und ein Teil von Pap. W., hrsg. und behandelt von Dieterich, Abraxas, Leipz. 1891], Griech. Zauberpapyri von Paris und London, hrsg. von C. Wessely, Denkschr. d. K. Ak. d. W. z. Wien. Ph. H. Cl. Bd. 36, 1888, 4⁰, p. 154; Neue Griech. Zauberpapyri, hrsg. von C. Wessely, ibid. Bd. 42, Wien 1893, 4⁰, p. 79; Greek Papyri in the Brit. Mus. Catal. with texts edited by F. G. Kenyon, Lond. 1893, 4⁰, p. 256) lehren kann. Es findet sich ferner auf einem Zaubernagel (ABARAXAS. ASTRA. EL * | AO SABAO ** | SOLOMONO ***; Henzen, Bull. d. Inst. di Corr. arch. 1849 p. 11; O. Jahn, Ber. d. sächs. Ges. d. W. 1855 p. 108), auf Metalltäfelchen (s. z. B. eine Bleitessera bei Engel, Choix de tess. gr. en plomb tirées des coll. athén., Bull. de Corr. hell. 8 p. 9 f. nr. 37, Pl. 2, 2 mit der Aufschrift ABPA | CAΞ im Obv. und IAW unter einer hahnenköpfigen, schlangenfüßigen Figur im Rev.; eine ähnliche, mitgeteilt von F. van Vleuten, Bonner Jahrbb. Heft 53/54 p. 317, Taf. 17, 7; ein Bleitäfelchen, gefunden in Aegina mit ABPACAΣ über derselben Figur im Obv. und 7 Engelnamen im Rev., *Ἐφημ. ἀρχ. Περ. Β'* p. 302 nr. 337, Pinax *με'* nr. 1, genau übereinstimmend mit einem Bleitäfelchen in Karlsruhe, nur daß bei letzterem das Wort ABPACAΣ fehlt, Kraus, Die christl. Inschr. d. Rheinlande 1 p. 164 Nr. 4; Schumacher, Beschr. d. Samml. ant. Bronzen, Karlsruhe 1890 p. 160 Nr. 863, Taf. XV, 3; vgl. ABPAX in Verbindung mit Engelnamen auf einem in Beirut erworbenen Bronzeamulett, Schlumberger, Amulettes byzant. Rev. des étud. gr. 5. 1892 p. 82 nr. 11; ein Bleitäfelchen in Karlsruhe mit *αβρασασ* | *αβλαναθ* | *αναλβα* im Obv. und *ουνθαραιλ* | *θαμναχ* | *ιαω* im Rev., Kraus, Chr. Inschr. d. Rhlde 1 p. 157 Nr. 6; Schumacher p. 160 Nr. 835, Taf. 15, 1; zwei Bronzetäfelchen aus Südfrankreich mit Hagelbeschwörung, deren Schluß lautet *κελεύει θεὸς ωαμουθα, καὶ σὺ συνέργει Ἀβρασάξ, ιαη, ιαω*, Kaibel, Inscr. Gr. Sic. et Ital. 2481. 2494; eine Bronzetafel mit zahlreichen Zauberworten, darunter ABPACA bei Babelon et Blanchet, Cat. des bronzes ant. de la bibl. nat. Paris 1895 p. 700 nr. 2294), und ganz besonders häufig auf vertieft geschnittenen Steinen (so z. B. auf einem grünen Jaspis, gefunden in Lapac am Flusse Unna mit der Aufschrift

IAO ADONIS ABRAXAS, C. J. L. 3. Suppl. 2 nr. 10188, 29; einem Sarder, gefunden auf Cypern mit der Aufschrift ABPACAC APΞ im Obv. und ΓΕΒΕΡ | ZAHΛ im Rev., Class. Rev. 3, p. 286 nr. 13 b.; einem Karneol oder Achatonyx gefunden zu Karthago, Mél. d'arch. et d'hist. de l'éc. fr. de Rome 11. 1891 p. 99 nr. 1; einem Hämatit der Sammlung Gobineau, gefunden zu Bagdad mit 8 Reihen magischer Worte, darunter *αβραξσαξ*, Rev. Arch. n. s. 27. 1874 p. 30 nr. 252).

Indem man nun den Namen Abrasax auf Gemmen und eine grundlos als Darstellung des Abraxas gedeutete hahnen-, zuweilen aber auch esel- oder löwenköpfige, schlangenfüßige Figur mit menschlichem Rumpf und Schild und Geißel oder ähnlichen Attributen in den Händen (vgl. Abbildungen z. B. bei Montfaucon, L'ant. expl. 2, 2, Pl. 144—148; Caylus, Rec. d'ant. 6 Pl. 20, 7; Raponi, Rec. de p. ant. gr. Pl. 64, 9. Pl. 87, 6; Visconti, Museo Worslejano, Milano 1834, Tav. 28, 12; R. Walsh, An essay on anc. coins, medals and gems..., Lond. 1828 nr. 5. 6. 7; Matter, Hist. crit. du gnost. Pl. I F, 7. V 2—12. VI 1—5. 7. 8. VII 1—3. VIII 4. IX 3 und Une excurs. gnost. en Italie Pl. 2, 5; Janssen, Nederl.-Rom. Daktyliotheek. Suppl. II., Leiden 1852, Pl. 8, 194. a. b. [gefunden in Nijmegen]; Stickel a. a. O. Titelvignette; King, Cambridge Ant. Soc. Communications 4 Pl. zu p. 352 fig. 1; King, Ant. gems and rings 2 Pl. 8, 1—6 und Gnostics[2] Pl. A, 1. 2. 3. 5. B, 1. 2. 4) mit der Notiz des Irenäus I c. 24, 5 über die Basilidianer (utuntur autem et hi magia et imaginibus et incantationibus et invocationibus et reliqua universa periergia; nomina quoque quaedam affingentes quasi angelorum, annuntiant hos quidem esse in primo caelo, hos autem in secundo; et deinceps nituntur CCCLXV ementitorum caelorum et nomina et principia et angelos et virtutes exponere) zusammenbrachte, erklärte man zunächst die Gemmen mit dem erwähnten Namen oder Bild, weiterhin aber alle möglichen Gemmen mit unverständlichen Aufschriften und von den Erzeugnissen der reinen griechisch-römischen Kunst abweichenden Darstellungen als Abraxas-, basilidianische oder gnostische Gemmen. Auch haben sich einzelne Gelehrte, vor allem Bellermann und Matter große Mühe gegeben, die verschiedenen Darstellungen in Klassen zu bringen. Doch erhob sich schon früh der Widerspruch gegen eine solche u. a. von Chiflet und Jablonski vertretene Deutung dieser Steine als gnostische Denkmäler. de Beausobre 2 p. 62, Passerius und Caylus, Rec. d'ant. 6 p. 65 f., erklären sie für entschieden heidnisch. Münter p. 205 und 209 neigt wenigstens für einen großen Teil dieser Meinung zu. Und in neuester Zeit erklärt Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. 1 p. 161: „Ob auch nur Eine Abraxas-Gemme basilidianisch ist, ist zweifelhaft", während allerdings A. Wiedemann, Die gnostische Silbertafel von Badenweiler, Bonner Jahrbb. Heft 79, 1885 p. 233 in ihnen zwar nicht Produkte „der philosophierenden Richtung der Lehre", wohl aber „Erzeugnisse der mystischen und magischen Elemente, von denen sich die Gnosis nicht frei zu erhalten vermocht hat", erkennen will. Jetzt, wo uns die Zauberpapyri vorliegen, in denen viele der auf den sog. Abraxasgemmen erscheinenden unverständlichen Namen wiederkehren, in denen Anweisungen für Herstellung von Gemmen mit ähnlichen Darstellungen und Formeln zu magischen Zwecken erteilt werden (s. u. a. Dieterich, Abraxas p. 53 Anm. 1 und Wessely, Bericht über griech. Papyri in Paris und London. S. A. aus den „Wiener Studien" 1886, 2. Heft, Wien 1886 p. 10 ff.; vgl. auch Heim, Incantamenta magica Gr. Lat., Lipsiae 1892 p. 537 nr. 218 aus Anecdot. lat. ed. Piechotta § 77: »cum herbam volueris legere, circumscrib(i)to eam auro herbam et argento et dicito sacra nomina tria „Jacob Sabaoth raxas"«, wo unter raxas, wie Heim richtig vermutet, Abraxas steckt), kann es wohl kaum mehr zweifelhaft sein, daß wir in allen diesen Steinen heidnische Amulette und Zaubermittel zu sehen haben. Mir ist aus der ganzen ungeheueren Menge nur eine einzige Gemme bekannt, bei der man versucht sein könnte, einen Zusammenhang mit basilidianischen Anschauungen anzunehmen. Im Bull. de la soc. des ant. de France 1860 p. 34 teilt Le Blant einen Achat seiner Sammlung mit, der auf der einen Seite die Aufschrift A.IωNH ABPACAC, auf der anderen BAPKABA IAω zeigt. Nun wirft bekanntlich Agrippa Castor bei Euseb. h. eccl. 4, 7, 6—8 (vgl. Hieronym. de vir. inl. 21) dem Basilides vor: *προφήτας δὲ ἑαυτῷ ὀνομάσαι Βαρκαββᾶν καὶ Βαρκώφ*, s. Hilgenfeld, Ketzergesch. p. 201; Harnack, Gesch. der altchr. Litt. 1 p. 115. 157. 161. Man könnte daraufhin vermuten, daß die Zusammenstellung von ABPACAC und BAPKABA auf Basilides hinweise. Indessen warum sollte dieser apokryphe (s. Schmidt a. a. O. p. 602), auch bei anderen Gnostikern (Hilgenfeld a. a. O.

Anm. 331, Harnack p. 156, Schmidt p. 568 f.) vorkommende Prophetenname nicht ebensogut auf einem heidnischen Amulett seine Stelle finden können, als so manche jüdische Namen in den Zauberpapyri (vgl. Wessely, The Expositor S. III, nr. 13 p. 194 ff.)? Auch kann ja der Gleichklang des Wortes der Gemme mit dem Prophetennamen rein zufällig sein, wie denn auch Le Blant letzteren gar nicht für die Erklärung der Gemme herbeigezogen hat.

Die Litteratur über diese Steine ist schier unübersehbar. Älteres verzeichnen Gruber a. a. O. p. 163; Matter, Gesch. des Gnost. 1 p. 34 f.; Wessely, Ephesia grammata, Wien 1886 p. 11. Man vgl. auch Ath. Kircher, Arithmologia, Romae 1655, 4°, p. 169—216; Lettre du Sieur Peiresc sur les Abraxas, abgedruckt bei MSL 12 p. 1144—46; Baudelot de Dairval, De l'utilité des voyages. Nouv. éd. I, Rouen 1727, Pl. 11, 2. 19, 8. 20; Venuti et Borioni, Collect. ant. Rom. 1735, 2° Tab. 81 p. 60 f.; Caylus, Rec. d'ant. 7 vols. passim; Raspe, Cat. d'une coll. gén. des p. gr.... moulées en pâtes... par J. Tassie, Lond. 1791, 4°; Jos. Marchionis Tacconii, De tribus Basilidianis gemmis disquisitio, Napoli 1824, 4°; Janelli, Tentamen herm. de lingua Abraxeorum, Napoli 1831; Köhler, Erläuterung eines von P. P. Rubens an N. Cl. Fabri de Peiresc ger. Dankschreibens (Mém. VI. Sér. Sc. pol. T. III), St. Petersb. 1834; Pappadopoulos, *Περιγραφὴ ἐκτυπωμάτων ἀρχ. σφραγιδολίθων ἀνεκδότων*, Athen 1855, 4°, p. 27 nr. 511—526, p. 32 nr. 601—3; J. H. Krause, Pyrgoteles, Halle 1856 p. 157 f.; G. Spano, Abraxi sardi, Bull. arch. sardo 7, 1861 p. 89—93; Baudissin, Stud. z. semit. Religionsgesch. 1, Leipz. 1876 p. 189—197; E. Renan, Les orig. du christianisme, vol. 7, Paris 1882 p. 142 f.; E. Babelon, La gravure en pierres fines camées et intailles p. 179—182; ferner die Publikationen einzelner Steine, wie J. Smit, De amuleto quodam Gnosticorum, Bremae 1717, 4°; B. Quaranta, Su la figura e l'iscr. egiz. incise in uno smeraldo ant. Napoli 1826, 4°; Morgenstern, Erklärungsvers. einer noch nicht bekannt gemachten Abraxasgemme, Dorpat 1843, 4°; Fr. Lenormant, Lettre à M. A. de Longpérier, Rev. arch. 1846 p. 510 ff.; Cavedoni, Dichiaraz. di due ant. gemme incise provenienti dalle parti di Reggio l'una ortodossa e l'altra gnostica, Modena 1852; Merklin, Gnost. Gemme des Dorpater Museums, Arch. Zeit. 14, 1856 Sp. 260—64, Taf. 96 Nr. 2; Minervini, Poche osserv. intorno ad una pietra basilidiana, Bull. arch. napolit. 1857 p. 89 ff., Tav. 5, 3; Gius. de Spuches, Epigrafi inedite, 2da ed. Palermo 1865 p. 30—32, Tav. 2, 2; Nicard, Bull. de la soc. des Ant. de Fr. 1865 p. 63; Fröhner, Damnameneus, Philol. 22, 1865 p. 544—46; Fröhner, Mél. d'épigr. et d'arch., Paris 1873 p. 1—8 nr. I—III (vgl. desselben ein Silbertäfelchen behandelnden Aufsatz sur une amulette basilidienne inédite du musée Napoléon III., Caen 1867); A. de Longpérier, Oeuvres 3, Paris 1883 p. 162—163; S. Reinach, Chroniques d'Orient, Paris 1891 p. 14; Southesk, A gnostic gem, Athenaeum nr. 3478, 1894 p. 811—812 etc.

Dazu kommen die Kataloge oder Beschreibungen öffentlicher Sammlungen in Arolsen (Gädechens, Ant. z. A. 1862 p. 24 ff. Nr. 7); Berlin (Tölken, Erkl. Verz. d. ant. vert. geschn. St. 1835 p. 446—455 u. Kgl. Mus. z. Berlin. Ausführl. Verz. d. äg. Altert. 1894, p. 294—96); Cambridge (J. Henry Middleton, The engr. gems of class. times, with a Cat. of the gems in the Fitzwilliam Museum, Cambridge 1891 p. 94. Appendix p. X, Pl. I, 20. p. XXII nr. 106); Cortona (Mus. Cortonense, Romae 1750. 2° p. 51—55, tab. 41); Göttingen (Wieseler, Gött. Ant. 1857, 4° p. 30—36 Nr. 35. 36. 37; G. Hubo, Originalwerke in d. arch. Abt. d. num. Inst. d. Georg-August-Univ. 1887 p. 182 f. Nr. 1363—1370); Gotha (A. Bube, Das Herzogl. Kunstkab. zu Gotha, 3. A. p. 28 Nr. 107, p. 72 Nr. 162); Leiden (C. Leemans, Descr. rais. des mon. ég. du mus. d'ant. des Pays-Bas à Leide 1840 p. 75 nr. 400. 401, vgl. p. 83); London (Brit. Mus. A guide tho the first and sec. egypt. rooms. 1874 p. 114—116. Case 86; vgl. Arch. Zeit. 9, 1851 Sp. 130); Luni (Milani, Dattil. Lunese, Mus. ital. di ant. class. 1, 1885, 4°, p. 135 nr. 107); Neapel (Gerhard u. Panofka, Neapels ant. Bildw. p. 417. 419—422); Oderzo (Mantovani, Museo Opitergino, Bergamo 1874 p. 110—124 nr. 108); Paris (Chabouillet, Cat. gén. des cam. et p. gr. de la bibl. nat., Paris 1858 p. 282—309, vgl. Fr. Lenormant, Gaz. arch. 3, 1877 p. 213 f.; Ledrain ibid. 4, 1878 p. 37); St. Petersburg (Wieseler, Gemmae litt. in der Eremitage zu St. P., Jahrb. f. kl. Philol. 1868 p. 123—137); Rennes (A. André, Cat. rais. du mus.

d'arch. . . . de la ville de Rennes. Sec. éd. 1876 p. 34—53 nr. 69—90); Rom (E. de Ruggiero, Catal. del Mus. Kircheriano 1, Roma 1878 p. 326 nr. 81, vgl. p. 63 nr. 198 Chiodo gnostico, p. 63—79 nr. 199 Libello basilidiano di piombo, p. 81 nr. 200 Laminetta d'argento basilid.); Spalato (Bulić, Le gemme del museo di Spalato, Bull. di arch. e storia dalmata 2, 1879 und folgende Jahrgänge, z. B. 11., 1888 p. 119 Nr. 802 und p. 164 Nr. 863 Gemmen mit dem hahnenköpfigen, schlangenfüßigen Ungeheuer); Triest (C. Kunz, Il museo civ. di ant. di Trieste, 1879 p. 64 f.). Nicht minder Verzeichnisse und Beschreibungen von Privatsammlungen, die zum Teil schon in die größeren öffentlichen Sammlungen übergegangen sind, so der Sammlung Behr (Fr. Lenormant, Descr. des méd. et ant. comp. le cab. de... Behr, Paris 1857 p. 227 f. nr. 67—80); Biehler (Kat. d. Gemmensamml. des T. Biehler, Wien 1871 p. 37—39 Nr. 311—16, vgl. Biehler, Über Gemmenkunde, Wien 1860 p. 186 f. und Wieseler, Gött. Nachr. 1882 p. 251—52); Blacas (King, The Blacas Gems, Arch. Journ. 24 p. 306 ff.); Borgia (Museo Borgiano, Gemme ed amuleti, III. Cl., Doc. ined. p. serv. alla st. dei mus. d'Italia 3 p. 421—82); Correr (V. Lazari, Not. delle op. d'arte e d'ant. della racc. Correr di Venezia 1859 p. 124—128 nr. 563—579); Crozat (P. J. Mariette, Descr. somm. des p. gr. du cab. de feu M. Crozat, Paris 1741 p. 55 f. nr. 873. 875. 876. 878); Durand (de Witte, Descr. des ant. . . . qui comp. le cab. de feu... Durand, Paris 1836 p. 504 nr. 2636—40); Fol (W. Fol, Cat. du mus. Fol. Antiq. 2[e] partie. Genève 1875 p. 272 nr. 2634—36, Gemmen mit dem oben erwähnten Ungeheuer); Fould (A. Chabouillet, Cat. des ant. comp. le cab. de M. L. Fould, Paris 1861 2°, p. 152 f. nr. 1116—1120); de France (Reizius, Mus. Franciani Descr. 1, Lips. 1781 p. 251—53 nr. 801—811); de Gobineau (Int. ant. Coll. de... Gobineau, Paris 1882 p. 15 nr. 251, p. 16 nr. 271, p. 18 nr. 293, p. 21 nr. 335; vgl. Rev. arch. n. s. 27, 1874 p. 320 nr. 251. 252, p. 378 nr. 335); Grivaud de la Vincelle (J. J. Dubois, Descr. des p. gr. . . . qui comp. la coll. de feu M. Gr. de la V., Paris 1820 p. 68—73 nr. 421—448); Hertz (Cat. of the coll. of . . . antiq. formed by B. Hertz, Lond. 1851, 4°, p. 71 f. nr. 1506—17); Leake (King, Cat. of Col. Leake's engr. gems in the Fitzwilliam Mus. Lond.-Cambr. 1870, 4°, p. 6 nr. 3, p. 8 nr. 24); Leven (Fiedler, Daktyl. des H. P. Leven in Köln, Bonner Jahrbb. Heft 14, 1849 p. 22 Nr. 35, p. 27 Nr. 126); Lewis (J. Henry Middleton, The Lewis Coll. of gems and rings in the possession of Corpus Christi College, Cambridge, Lond. 1892 p. 76—81. Class C. nr. 1—23); Londesborough (Cat. of a coll. of... rings formed for Lady L., Lond. 1853, 4°, p. 57 nr. 144, p. 58 nr. 149); Marlborough (Cat. of the Marlborough Gems, Lond. 1875 p. 46 nr. 287—90), Mayer (Ch. Tindal Gatty, Cat. of the engr. gems... in the coll. of Jos. Mayer, Lond. 1879 p. 50—55 nr. 314—335); Meester de Ravestein (E. de Meester de Ravestein, Musée de Ravestein, Liège 1871—72, 1 p. 453 f. nr. 624, 2 p. 129 nr. 1769—64); Mertens-Schaaffhausen (Cat. des coll. laiss. p. f. Mad. M.-Sch. 2, 1859 p. 66—70 nr. 1605—1677; vgl. L. Urlichs, Dreizehn Gemmen der Samml. der Frau M.-Sch., Bonn 1846, 4°, p. 14 f. Nr. 13); de Montigny (Fröhner, Coll. de M. de Montigny. P. gr. Paris 1887 p. 41—45 nr. 556—581); Münter (Mus. Münterianum. 3, Havniae 1839 p. 106 nr. 77—85); Prince Napoléon (Fröhner, Cat. d'une coll. d'ant., Paris 1868 p. 131—133 nr. 283—288); Pourtalès-Gorgier (Cat. P.-G., Paris 1865 p. 182 nr. 1222); de Praun (Chr. Th. de Murr, Descr. du cab. de M. P. de Praun, Nuremberg 1797 p. 340—353 nr. 1045—1067); Raifé (Fr. Lenormant, Descr. des ant. . . . comp. la coll. de feu M. A. Raifé, Paris 1867 p. 96 f. nr. 697—704); Richter (J. Fr. Christius, Mus. Richteriani Dactyl., Lips. 1743, 2°, Tab. 16, 24. 25); Rollett (Arch. epigr. Mitt. aus Österr. 10, 1886 p. 127 f. nr. 30—43); Thorvaldsen (L. Müller, Descr. des int. et cam. ant. du Musée-Thorvaldsen, Copenh. 1847 p. 180—185 nr. 1678—1693), de la Turbie (Visconti, Dattil. de la Turbie, Opere var. 3 p. 433 nr. 214).

Ich will diese noch längst nicht erschöpfenden Litteraturangaben nicht auf die Metalltäfelchen ausdehnen und mit dem schon von verschiedenen Seiten ausgesprochenen Wunsche schließen, daß endlich einmal eine Akademie unter Zuziehung von Ägyptologen, Orientalisten, Archäologen, klassischen Philologen und Theologen die Vereinigung und kritische Sichtung dieser interessanten Denkmäler in einem Corpus unternehmen möge.

W. Drexler.

Abrenuntiatio. Mit abrenuntiare, renuntiare, ἀποτάσσεσθαι wird ein mit kirchlichen Handlungen verbundenes, mitunter auch ein für sich allein stehendes Gelöbnis bezeichnet, mit welchem der Gelobende sich vom Teufel und dessen Dienste lossagt. Am häufigsten ist diese Lossagung mit der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft verbunden. Tertullian rechnet sie zu den aus der apostolischen Zeit überkommenen Stücken der Tradition (De coron. c. 3). Nach dieser einen Stelle bei Tertullian fand eine renuntiatio zeitlich und räumlich von der Taufe getrennt statt, aliquanto prius und in ecclesia sub antistitis manu, er kennt aber auch eine zweite, wohl mit der Taufe unmittelbar verbundene renuntiatio (De spect. c. 13 qui bis idolis renuntiavimus. Vgl. Sacram. Gelas. L. I N. 42). Nach Origenes (In Num. Hom. 12 N. 4) entsagt der Täufling dem Teufel, cum primum venit ad aquas baptismi, nach Cyrill Hier. geht die Abrenuntiation in der Vorhalle des Taufhauses vor sich, der Täufer spricht sie nach Osten, dem Sitz der Finsternis, gewendet (Cat. myst. I c. 4. Hieron. In Am. III c. 6 s. f.).

Die sprachliche Bedeutung von ἀποτάσσεσθαι: aus der Schlachtreihe treten, (Hippol., Serm. in Theoph. s. f. hat διατάσσ. sich gegen jemanden stellen) mit dem ergänzenden συντάσσ.: in Eine Reihe treten, führt in den Gedankenkreis der militia Christi, den die Kirchenväter aber nicht betreten. Die biblische Grundlage für diese Lossagung vom Teufel und seinen Engeln und seinem Dienst ist enthalten in Mt 25, 41; Jo 12, 31; Eph 6, 11, 12; 1 Jo 2, 13; 5, 19. Aus der neutestamentlichen Anschauung erklären sich auch die einzelnen Stücke, von denen der Täufling sich abwendet. Nur die πομπή oder πομπαί des Teufels sind dem neuen Testamente ganz fremd. Dagegen findet sich πομπεύειν 2 Mak 6, 7. Eben in diesen Bereich des heidnischen Kultus- und Volkslebens führt auch Tertullian De cor. 13; De spect. c. 4 und c. 6; De cultu fem. I c. 2. Demnach gab der Gelobende zunächst ein ganz bestimmtes Versprechen ab, sich an dem heidnischen Kultus und den öffentlichen Vergnügungen nicht zu beteiligen, und dazu kam ein allgemein gehaltenes Versprechen, alles, was mit dem Teufel zusammenhängt, alles Sündhafte zu meiden. Eine gewissermaßen amtliche Erklärung der Abrenuntiationsformel giebt Cyrill Cat. myst. I c. 6. Hinsichtlich des Wortlautes der Formel ist zu unterscheiden zwischen Stellen, wo sich die Schriftsteller nur auf das Gelübde beziehen (vgl. z. B. neben den bereits angeführten auch Cypr. Epist. 13 c. 5), und Stellen, wo der Wortlaut ganz oder teilweise angeführt wird. Formeln mit vollständigem Wortlaut finden sich bei Cyr. Cat. myst. I c. 4—8, Constitt. Apost. VII c. 41, Ambros. Hexaem. I c. 4 § 14, Id. De sacr. I c. 2. Die altrömische Formel (Liber sacr. bei Thomas. Opp. XI p. 68), welche auch für uns wichtig geworden ist, lautet ebenso wie in der heutigen römischen Taufliturgie: Abrenuntias Satanae? Abren. Et omnibus operibus ejus? Abren. Et omnibus pompis ejus? Abren. Die Verschiedenheiten der einzelnen Formeln sind unerheblich.

Ein derartiges Gelöbnis kann in erster Reihe nur für Menschen mit selbstständigem Geistesleben berechnet sein, und solchen schärft Chrysostomus (Ad Illum. Cat. II s. fin.) nachdrücklichst ein, sich der aus diesem Gelöbnis hervorgehenden Verpflichtung bewußt zu bleiben und dies Gelöbnis täglich zu erneuern. Allein durch Augustin ist bezeugt, daß auch bei der Taufe der parvuli die Abrenuntiation per ora gestantium gesprochen wurde (De pecc. orig. c. 40; De nupt. c. 20). Sie blieb denn auch bei der Taufe Erwachsener, welche während des ganzen Mittelalters, namentlich aber im karolingischen Zeitalter, zu den häufig wiederkehrenden kirchlichen Funktionen gehörte, und bei der Taufe der Neugeborenen in Anwendung. Obwohl Isidorus Hisp. (Etym. XVIII 2. 59) die ursprüngliche Bedeutung der pompae diaboli aufbehalten hatte, tritt sie doch immer mehr zurück. Schon bei Schriftstellern der karolingischen Zeit (Magnus, De myst. bapt. und Jesse, De bapt. MSL TT. 102 u. 105) werden die pompae diaboli in vitia oder vitia mortifera umgedeutet, während die alte Bedeutung auch noch bekannt ist (Maxentius, De signif. rit. bapt. MSL T. 106). Die mittelalterliche Kirche fuhr fort, die Abrenuntiation für die sittliche religiöse Volkserziehung zu benützen. Schon aus dem achten Jahrhundert besitzen wir eine Übersetzung der Abrenuntiationsfragen in die deutsche Sprache (MG Capit. reg. Franc. I, S. 222). Gerbert (Vet. lit. Disqu. V p. 429) führt ein capitulum Karls M. an, das an die Gläubigen folgende Fragen gestellt haben will: Quid sit, quid unusquisque Christianus in baptismo, vel quibus abrenuntiet? Quae sectando vel negligendo ipsam suam renuntiationem vel abrenuntiationem irritam faciat? Aus dieser Anschauung erklärt sich, warum die Formel in die Beichte überging, sowohl in

die Einzelbeichte, als in die allgemeine Beichte (Müllenhoff u. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie u. Prosa, 3. Aufl. 1. Bd, S. 291 Z. 19–21); die Laien sollten sie als einen Bestandteil der Beichtliturgie auswendig wissen (Schönbach, Predigten I, 8 II 64).

Die lutherischen Agenden behielten nach Luthers Vorgang die Abrenuntiation in den Taufformularien bei. Sie rechneten sie wohl zu den ritus ab apostolis in baptismi administratione libere usurpati, welche nicht unbedingt zur Giltigkeit der Taufe notwendig sind, wohl aber diligenter servandi (Gerh. Loc. XXI c. 9 § 256). Doch fehlt sie in einzelnen Ordnungen, z. B. in der Forma für Augsburg 1537, in der Württemb. K.O. vom J. 1536. Die Erbacher K.O. von 1560 vermeidet die Frageform, indem sie sagt: Wir wollen auch anstatt und von wegen dieses Kindes absagen dem Teufel &c. Gegen die Frageform, aber nicht gegen die Sache selbst richtet sich Bucers Bemerkung in seiner censura des common prayerbook, welches die Abrenuntiation beibehalten hat (Tom. anglic. p. 480). Dagegen fiel sie sehr bald bei den Schweizern. Zwar das Taufformular Leo Juds 1523 (Zwinglis Ww. II, A) hat sie noch, dagegen ist sie in der Form des Taufs von Zwingli, der Schrift von der Taufe 1525 angehängt, bereits weggelassen; der Erklärungsgrund ist in der Bemerkung ausgesprochen: und sind alle zusätz, die gottes wort nit grund habend, underlassen. Ebenso fehlt sie in den Genfer Ordonnanzen (Calv. Ww. Bd. 6); wahrscheinlich rechnet sie Calvin zu den Ceremonien, deren Alter er in der Schlußbemerkung anerkennt, denen aber die tiefere Begründung abgesprochen wird.

Es scheint nicht, daß die Lutheraner es sich sehr haben angelegen sein lassen, die Abrenuntiation außerhalb der Taufliturgie nutzbar zu machen. Vielleicht ließen sich aus dem evangelischen Liederschatz Nachklänge an diese altchristliche Formel sammeln. Das Waldecksche Konfirmationsformular von 1556 und der Württemb. Konfirmationsunterricht von 1777 haben Abrenuntiationsfragen. Die Gesellschaft für innere Mission im Sinne der luth. Kirche beschloß, ihre Versammlungen mit der Abrenuntiation zu eröffnen. Auch findet sie sich noch in der „täglichen Erneuerung des Taufbundes". An der Beseitigung der Abrenuntiationsformel wurde seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts gearbeitet. Die Gründe waren: die Leugnung des Teufels, der Anstoß der Gebildeten, die Furcht vor der Beförderung des Aberglaubens. Der Beseitigung kam auch zu statten, daß man Exorcismus und Abrenuntiation leicht verwechselte, und daß die Geistlichen sich an die bestehenden Agenden nicht mehr banden. So wurde die alte Formel ganz abgethan oder umgearbeitet. Die Agende für Schleswig-Holstein von Adler enthält den Satz: Diesem Glauben gemäß entsagen wir allem Gott mißfälligen oder unchristlichen Wesen in Gesinnungen und Handlungen; das Neue Nürnberger Agendbuch von 1801 fragt: Entsagen Sie (Entsagt er) in dessen Namen allen Sünden und unheiligen Werken, welche die Schrift als Werke des Teufels betrachtet? In der Berliner Agende für die Hof- und Domkirche 1822 steht die zweideutige Formel: Dem Bösen (Dativ von der oder das Böse). Das Württembergische Kirchenbuch giebt die Abrenuntiatio frei, wenn sie ausdrücklich von den Angehörigen des Kindes verlangt wird. Die neue Agende für das Königreich Sachsen v. J. 1880 hat Taufformulare ohne alle Abrenuntiation, dann aber auch mit der Fassung: dem ungöttlichen Wesen, und mit der Fassung: dem Teufel. Hienach kann man sich ein Bild von dem Stand der Frage überhaupt machen. Im großen und ganzen wird man sagen dürfen: Die Kirchenbehörden bestehen nicht mehr auf der Abrenuntiation, und so wird diese auch aus der Taufpraxis mehr und mehr verschwinden, wie sie bereits aus anderen kirchlichen Verrichtungen verschwunden ist. **Caspari.**

Absalom, s. **David**.

Absalon, Erzb. von Lund. Saxo Gramm., Hist. Danica ed. P. E. Müller 1839 u. 58; Arnoldi Chronica Slavorum ed. Lappenberg 1868; H. F. J. Estrup: Absalon som Helt, Statsmand og Biskop, übersetzt von G. Mohnicke in ZhTh. 1832, auch als Broschüre erschienen (Leipzig 1832); A. D. Jörgensen in Dansk biografisk Lexikon, I, 70 f.; H. Olrik: Konge og Praestestand i den danske Middelalder (Kbhvn. 1895) II, 15 f. 41 f.

Absalon ist eine der bedeutendsten Gestalten des nordischen Mittelalters, gleich groß als Bischof, Staatsmann und Krieger. Sein Vater, Asser Rig, war ein Sohn von Skjalm Hvide, dem Pflegevater Knud Lawards, und Befehlshaber von ganz Seeland. Weil Absalon bei seinem Tode, 21. März 1201, in seinem 73. Jahre stand, muß er zwischen 21. März 1128 und demselben Tage 1129, geboren sein. Aus seinem

ungewöhnlichen Namen hat man geschlossen, daß er am Tage „Absalon“ (30. Okt.) getauft sei und den Namen davon bekommen habe; in diesem Falle ist er wahrscheinlich in den letzten Tagen des Oktober 1128 geboren.

Er wuchs in einem reichen Hause auf, dem alten Hofe des Hvidegeschlechtes Fialenslev (Klein-Fjenneslev), der in Seeland zwischen Ringsted und Sorö lag. Knud Lawards Sohn, Waldemar, welcher nach dem Tode seines Vaters (1131) geboren war, wurde mit ihm zusammen erzogen; dadurch wurde der Grund zu einer treuen Freundschaft zwischen Absalon und dem späteren Könige gelegt. Als Absalon 18—19 Jahre alt war, wurde sein Vaterhaus aufgelöst, indem sein Vater in das Kloster ging, welches er für die Benediktiner in Sorö gebaut hatte. Absalon ging nun nach Paris, wo er Theologie und Kirchenrecht studierte, um sich später dem Dienste der Kirche widmen zu können. Dort lernte er den gleichalterigen Kanonikus in dem Kloster St. Genovefas, Wilhelm, kennen; die Bekanntschaft mit diesem jungen Franzosen, welcher sich durch seine Gelehrsamkeit und seine strenge Lebensführung auszeichnete, wurde in der Folge für die dänische Kirche bedeutend. Absalon selbst war ein hochgebildeter Kleriker; nicht minder rühmte ihn seine Umgebung wegen seiner Frömmigkeit und der Selbstbeherrschung, die er bei allen Gelegenheiten zeigte. Sein Äußeres scheint nicht ansehnlich gewesen zu sein; wenn er aber redete, erweckte sein Scharfsinn und seine Beredtsamkeit allgemeine Aufmerksamkeit.

Als er von Paris nach Hause kam, raste der Bürgerkrieg zwischen den 3 Prinzen, von denen der obgenannte Waldemar 1157 Alleinherrscher in Dänemark wurde. Da Absalon schon zum Priester geweiht war, so hat er kaum an der blutigen Schlacht in Gradehede bei Viborg teilgenommen, die Valdemar den endgültigen Sieg brachte; im Frühjahre darauf aber begegnete er mit seiner Gefolgschaft einer Schar wendischer Seeräuber, die in Seeland gelandet war und verwüstend umherzog. Nach einem großen Gemetzel wurden die Wenden zurückgetrieben.

Karfreitag 1158 starb Bischof Asser von Roskilde. Über die Wahl seines Nachfolgers brach eine heftige Fehde zwischen dem Domkapitel und den Bürgern der Stadt los; dabei wurde das Haus des königlichen Münzmeisters geplündert und verwüstet. Ergrimmt darüber rückte Waldemar mit einem Heere gegen Roskilde. Die Bischofswahl fand in seiner Gegenwart statt, und nun wurde Absalon einstimmig gewählt. Aber als Diener der Kirche vergaß er nicht seines Vaterlandes. Qui mox antistes creatus, non minus piratam se quam pontificem gessit, parvi estimans intus religionem tueri, si foris eam periclitari pateretur (Saxo).

Nachdem Absalon Bischof in Roskilde geworden war, gingen die Dänen gegen die wendischen Heiden, die stets Strandraub auf den dänischen Inseln übten, von der Defensive zur Offensive über Schon 1159 wurden zwei Züge gegen sie unternommen; 1160 veranstaltete der dänische König zusammen mit Heinrich dem Löwen einen Kriegszug, der damit endigte, daß Mecklenburg der deutschen Herrschaft und die Insel Rügen der dänischen unterworfen wurden. Während diese Züge vor sich gingen, war Absalon eifrig beschäftigt Burgen zu bauen und Wachen aufzustellen zur Wehr für die dänischen Ufer; er riß manchen Bauernhof in seiner Diöcese nieder, um besser die Wachhäuser befestigen zu können. Auch in der Winterszeit fuhr er selbst in gebrechlichen Schiffen die Küsten entlang um nachzusehen, ob die Ufer genügend geschützt seien. In seinen Augen waren diese seine Wikingerzüge Kreuzzüge. Während er also sich bestrebte, das Reich gegen äußere Feinde zu beschützen, suchte er, als Vermittler zwischen dem Könige und seinen Gegnern aus der Zeit des Prinzenkrieges, Frieden und Einigkeit im Innern zuwege zu bringen.

In den Friedensjahren, die auf die ersten glücklichen Wendenzüge folgten, zeigte Absalon seinen Eifer für das Wohl der Kirche, indem er das Klosterleben beförderte. Er rief seinen Freund, den Kanonikus Wilhelm aus St. Genovefa, zu sich und erhob ihn zum Abt der Kanoniker auf der Insel Eskilsö in der Nähe von Roskilde, welche bei dieser Gelegenheit sich der Regel der Viktoriner unterwarfen. Da das Kloster auf Eskilsö durch Überschwemmung bedroht war, wurde es später nach Ebelholt bei Arresö verlegt. Absalon war Wilhelm und seinen Kanonikern bei dem Bau des neuen Klosters reichlich behilflich; er schenkte ihnen zwei ganze Städte und manche zerstreut liegende Grundstücke in der Hoffnung durch solche Geschenke auch für das Heil seiner eigenen Seele zu wirken. Namentlich war er aber freigebig dem Kloster in Sorö gegenüber. Nach dem Tode seines Vaters (c. 1157) war die Zucht unter den Benediktinern in großen Verfall geraten, um sie wiederherzustellen rief Absalon Mönche aus der

Cistercienserabtei in Esrom herbei. Im J. 1161 fand die neue Weihe des Klosters statt; es wurde durch ihn eine der reichsten Cistercienserabteien; nach 1174 begann er den Bau der prächtigen Klosterkirche, in der er selbst und seine Verwandten ihre Ruheplätze gefunden haben.

1162 war er der Begleiter seines Königs auf der großen Zusammenkunft in St. Jean de Laune an der Saone, in der Kaiser Friedrich I. feierlich Viktor IV. als den rechten Nachfolger St. Peters anerkannte und Alexander III. und seine Anhänger in die Acht erklärte (Reuter, Gesch. Alexanders III., I. 281 f.). Waldemar schloß sich an den kaiserlichen Papst an; dadurch kam er in ein gespanntes Verhältnis zum Primas der nordischen Kirche, dem Erzbischof Eskil von Lund, der sich auf die Seite Alexanders III. stellte und der deshalb 7 Jahre als Landflüchtiger in Clairvaux zubringen mußte. Nur widerstrebend war Absalon seinem König zur Zusammenkunft in St. Jean gefolgt, auch kränkte es ihn, daß Waldemar dem Kaiser Friedrich I. den Huldigungseid leisten mußte. Er unterstand sich dem Kaiser zu sagen, daß sein herrisches Auftreten mit seiner freundlichen Einladung nicht stimmte; und er hätte am liebsten gesehen, wenn Waldemar die Verhandlungen abgebrochen hätte und auf französischen Boden geflohen wäre. Doch gelang es ihm nur, Waldemar dazu zu veranlassen, daß er die Sitzung verließ, in der Alexander III. in die Acht erklärt wurde. Als Viktor IV. einen Bischof für Odensé weihte, that er Einspruch dagegen. Doch fehlte es Viktor IV. nicht an Anhängern innerhalb des dänischen Episkopats: die Bischöfe von Schleswig, Ribe, Aarhus und Odensé standen auf der Seite des kaiserlichen Papstes; dagegen hielten zu Absalon die Bischöfe in Viborg und Börglum und die meisten Klosterleute, vorzugsweise natürlich alle Cistercienser, die 1163 ein neues Kloster in Tvis in Nord-Jütland bekamen.

Nach Saxos Darstellung war Absalon der Führer in der neuen Periode der Wendenzüge, die von 1164 bis 1185 dauerte. Während ein Mann wie Gerhoh von Reichersberg, gleich Absalon ein Anhänger Alexanders III., in einem Bischof, der bewaffnet an einem Kriege sich beteiligte, nur einen Begleiter des Verräters Judas sah, nahm Absalon ohne Bedenken an den Kriegen seines Vaterlandes teil. Dadurch legte er den Grund zu dem guten Verhältnisse, welches lange zwischen der Königsmacht und der Kirche bestand; dadurch erwarb er sich auch bei seinen Zeitgenossen den Namen pater patriae. Über den Kriegsthaten vergaß er aber nicht die Werke des Friedens. 1167 schenkte der König ihm den Handelsplatz „Havn" (jetzt Kopenhagen) am Öresund mit der Hälfte des zugehörenden Bezirkes (dänisch: Herred); hier legte er eine feste Burg an, die eine große Bedeutung für den Schutz des Handels bekam. Die Unterstützung und die reichen Geschenke, die er den Klosterleuten gab, zielten darauf, der Gelehrsamkeit und der geistlichen Bildung Heimstätten im Lande zu bereiten. Um dem Bischofsstuhle und den Domkapiteln ihre Einnahmen zu sichern, war er eifrig thätig der Zehntenpflicht in seinem Stifte die Anerkennung zu verschaffen. Von alter Zeit her war es in Dänemark Sitte gewesen, Taufe, Konfirmation und die übrigen Dienste der Kirche teuer zu kaufen (Adami Bremensis: Descriptio insular. Aquil. 30), der Einführung des Zehnten aber widersetzten die Dänen sich sehr eifrig. Doch gelang es Absalon bei einer Zusammenkunft in Ringsted 1171 durchzusetzen, daß die Zehntsteuer in seinem Stifte angenommen wurde, indem die Bauern dem Bischofe das eine Drittel des Zehnten versprachen; die zwei anderen Drittel sollten zum Unterhalt der Priester und zur Erhaltung der Kirchengebäude dienen. 3 Jahre später wurde der Zehnte in Lund eingeführt, denn Erzbischof Eskil hatte sich mit dem Könige Waldemar ausgesöhnt; das in Lund angenommene schonensche Kirchengesetz wurde mit den Siegeln des Königs und der zwei Bischöfe versehen. Als das Gesetz aber ausgeführt werden sollte, brachen ernste Unruhen in Schonen aus.

Diese wirkten ohne Zweifel mit, Eskil in dem Entschlusse zu bestärken, die erzbischöfliche Würde niederzulegen. Er hatte sich wieder ein paar Jahre im Auslande aufgehalten, und er wünschte seine Tage am Grabe Bernhards zu endigen. 1177 kehrte er nach Hause zurück; er brachte die Erlaubnis des Papstes zum Verzicht auf das Erzbistum und zur Ernennung seines Nachfolgers mit. Seine Absicht, trotzdem dem Domkapitel die Wahl zu überlassen, wurde dadurch gekreuzt, daß der König und alle Anwesenden ihn aufforderten, seinen Nachfolger zu wählen. Daraufhin nannte er Absalon. Dieser aber suchte die Wahl abzulehnen, entweder weil er bedenklich war, den Neffen Eskils, den Domprobst Asser, auf dem erledigten Bischofsstuhle in Roskilde zu sehen (C. Paludan-Müller in Khisth. Saml. 2 Raekke. III, 430 f.), oder, was wahrscheinlicher ist, weil er meinte, daß er seinem Vaterland und seinem Könige am besten

dienen könnte, wenn er in Roskilde, in der Nähe des Königs, bliebe (A. D. Jörgensen ebendſ. V, 1 f.). Seine Weigerung war vergeblich: der Papst als Schiedsrichter entschied, daß Absalon das Erzbistum annehmen, aber zugleich die Erlaubnis haben sollte bis auf weiteres den wichtigen Bischofsstuhl in der Nähe des Königs zu behalten. In den Fasten 1178 wurde er im Dome zu Lund von dem päpstlichen Legaten Galandus zum Erzbischof geweiht; zugleich erhielt er das Pallium. Erst 13 Jahre später verzichtete er auf den Bischofsstuhl in Roskilde zum Vorteil seines Verwandten Peder Sunesön.

Mit der Übernahme des erzbischöflichen Stuhles durch Absalon hörten die Unruhen in Schonen keineswegs auf; doch blieb er in diesem Kampfe Sieger. Seine verständige Mäßigung bewies er dadurch, daß er auf die Einlösung des von den Bauern gegebenen Versprechens, den Zehnten zu entrichten, verzichtete. Erst unter seinem Nachfolger Anders Sunesön wurde der Zehnte in dem Erzstifte freiwillig bezahlt (Saxo, Prefatio).

Als Erzbischof zog Absalon sich mehr und mehr von der Politik zurück, um die Interessen der Kirche in acht zu nehmen. Er mengte sich auch nicht in den Krieg zwischen dem Könige Sverre und den norwegischen Bischöfen, sondern begnügte sich, den landflüchtigen norwegischen Bischöfen und ihrem Erzbischofe eine ausgedehnte Gastfreiheit zu erzeigen. Doch war er ohne Zweifel schuld daran, daß die Dänen an dem dritten Kreuzzuge teilnahmen. Einzelheiten aus seiner Kirchenregierung wissen wir sehr wenig. Er hat ausgesprochen, daß das geistliche Schwert, der Bann, zur Benutzung der Diener der Kirche vorhanden sei, das weltliche Schwert aber, das Symbol der strafenden Herrschaft, gebühre den Staaten; er war also keineswegs Fürsprecher der hierarchischen Theorie von den zwei Schwertern. Er billigte im Gegenteil, daß Knud VI. in einer Verordnung über den Totschlag, gegeben in Lund 1200 in seiner Gegenwart, den Grundsatz verteidigte, daß der König die Macht Gesetze zu geben und zu ändern habe (quamvis autem regie sit potestatis leges condere vel mutare. Constitutio Kanuti regis Scanica de homicidio, in: Geheimearkivets Aarsberetninger V, 6). Er war ein eifriger Verteidiger des Cölibats der Priester, und er wird von allen wegen seiner strengen Sittlichkeit gerühmt. Arnold aus Lübeck lobt ihn auch, weil er die Uniformität in dem Gottesdienste eingeführt hätte (Hujus industria omnes ecclesie totius Danie prius discordantes uniformes in officiis divinis facte sunt, V, 18 S. 173). Derselbe erzählt, als Zeichen seiner Demut, daß er ein Kruzifix über seinen Bischofsstuhl setzen ließ, „um denen, die ein- und ausgingen, anzuzeigen, daß sie weniger vor ihm als vor dem Gekreuzigten sich beugten". Wir wissen auch, daß auf seine Aufforderung hin einer seiner Kleriker, Saxo, die Geschichte seiner Zeit und der nächsten Vergangenheit schrieb; dadurch erhielt das dänische Volk eines seiner bedeutendsten geschichtlichen Werke; patrie enim illustrande maxima semper cupiditate flagrabat, sagt Saxo von ihm. Die Erzählungen Absalons über seine Erlebnisse waren eine der Quellen Saxos. Ein anderer der Umgebung Absalons war Sven Aagesön, der Neffe des Erzbischof Eskil, der ein „Kompendium" der dänischen Geschichte schrieb, das bis zur Eroberung Pommerns 1185 reicht.

Am Tage St. Benedikts, 21. März 1201, der in jenem Jahr der Tag vor Gründonnerstag war, starb Absalon in dem Kloster in Sorö, wo er seine Fasten hielt. Den größten Teil seines väterlichen Erbes schenkte er durch sein Testament diesem Kloster; früher hatte er dem Bischofsstuhle in Roskilde Kopenhagen mit dem angrenzenden Gut gegeben. In ihm verloren sowohl die Kirche wie der Staat ihren größten Mann. Unter den großen Bischöfen jener Zeiten nimmt Absalon eine eigene Stelle ein, weil er verstand gleichzeitig das Recht des Episkopats und das des Königtums zu verteidigen, die Interessen der Kirche zu wahren und die Forderungen des Vaterlandes zu erfüllen.

Fr. Nielsen.

Absolution, s. **Beichte**.

Abulfaradsch. Assemani, Bibliotheca orientalis T. II, Romae 1721 p. 221 ss.; besonders aber W. Wright in dem Artikel Syriac Literature, Encyclopedia Britannica[2] XXII, p. 853 ff. Dieser Artikel ist in Buchform (teilweise ergänzt) unter dem Titel A short history of Syriac Literature, by the late William Wright, London 1894 erschienen. In demselben werden p. 265 ff. sämtliche Werke des Bar Hebraeus, mit Angabe, wo dieselben handschriftlich vorhanden oder welche derselben im Druck erschienen sind, aufgeführt. In Bezug auf die gedruckte Litteratur ist besonders auch auf Nestle, Syrische Grammatik[2], Berlin 1888, Litteratura S. 42—50 zu verweisen; die Ergänzungen dazu finden sich bei Wright. Über das Leben vgl. Th. Nöldeke, Orientalische Skizzen, Berlin 1892, S. 250 ff.

Abulfaradsch, mit seinem eigentlichen Namen Gregor (auf dem Grabstein Johannes), war der Sohn eines Arztes Aharon, von welchem es nicht feststeht, ob er selbst vom Judentum zur jakobitischen Sekte des Christentums übergetreten war, oder ob schon seine Vorfahren dies gethan hatten. Jedenfalls führte Abulfaradsch wegen seiner Abstammung den Namen Bar 'Ebhrājā (= Sohn des Hebräers), was im Abendlande zu Bar Hebraeus entstellt wurde. Er war im Jahre 1226 in der cappadocischen Stadt Malatijah (Melitene) geboren; seine Muttersprache war syrisch; doch erlernte er schon früh das Arabische und eignete sich vielleicht auch einige Kenntnisse des Griechischen an. Infolge des Einbruchs der Tatarenhorden Hulagus siedelte der Vater im Jahre 1244 nach Antiochien über, daselbst vollendete Bar H. seine Studien und begann in einer Höhle sein Mönchsleben. Hierauf begab er sich nach dem syrischen Tripolis, um dort unter der Leitung eines Nestorianers Jacob dem Studium der Medizin und Rhetorik obzuliegen. Schon im Jahre 1246 rief ihn, den zwanzigjährigen, der jakobitische Patriarch Ignatius II auf den bischöflichen Stuhl von Gūbōs (bei Malaṭijah); im Jahre darauf vertauschte er diesen Sitz mit dem in dem entfernten Lakabhīn. Infolge seiner Parteinahme in den kirchlichen Streitigkeiten wurde er i. J. 1253 nach Aleppo versetzt, jedoch bald darauf abgerufen und erst im Jahre 1258 wieder in seine Stelle eingesetzt. Im Jahre 1263 behandelte er den Tatarenschah ärztlich. Der Patriarch Ignatius III ernannte Bar Hebraeus i. J. 1264 zum Mafrian des Orients, d. h. übertrug ihm die höchste Gerichtsbarkeit in Chaldaea, Assyrien und Mesopotamien. Wegen der politischen Unruhen konnte Abulfaradsch erst 1266 sein Amt, das ihm vielfache schwierige Pflichten auferlegte und dessen Sitz Takrīt am Tigris war, wirklich antreten Er starb am 30. Juli 1286 zu Marāgha in Adharbeidschan; seine Leiche wurde nach dem St. Matthäus-Kloster bei Mosul geführt und daselbst begraben.

Abulfaradsch war kein bahnbrechender Geist; seine Bedeutung liegt darin, daß er die Wissenszweige der damaligen Zeit in großem Umfang beherrschte und durch seine zahlreichen Schriften über Philosophie, Theologie, Medizin, Mathematik, Astronomie, Geschichte und Grammatik der syrischen Litteratur teilweise zu einer Art Nachblüte verhalf. Übrigens sind einige seiner Werke in arabischer Sprache verfaßt; die große Mehrzahl seiner Schriften, wie auch seine Gedichte, freilich in syrischer Sprache. Als die Werke, die für uns heute noch am wichtigsten sind, sind seine historischen und grammatischen zu betrachten.

Über die entlegensten Gebiete, selbst über Traumdeutung, hat Bar Hebraeus geschrieben, auch ein Buch „ergötzliche Erzählungen" liegt von ihm vor.

Unter den gedruckten Werken des Bar Hebraeus sind folgende die wichtigsten:

1. Chronicon syriacum edd. Bruns et Kirsch, 2 vol., Lipsiae 1789; bessere Ausgabe (von Bedjan) u. d. T. Gregorii Bar hebraei Chronicon Syriacum, Paris 1890. (Der Chronik zweiter Teil: Chronicon ecclesiasticum. edd. Abbeloos et Lamy, 2 vol. Louvain 1872—1876; T. III eb. 1877.)

2. Eine arabische Weltgeschichte, genannt Ta'rīḫ muḫtaṣar al-duwal, unter dem Titel: Historia compendiose dynastiarum Gr. Abul-Pharejio von E. Pocock, Oxon. 1863 herausgegeben; vgl. F. Wüstenfeld, Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke (28. und 29. Band der AGG 1882, S. 147). — Neue Ausgabe von Salhani, Beirut 1890.

3. Oeuvres grammaticales d'Aboulfaradj dit Bar Hebraeus éd. par l'abbé Martin, 2 vol., Paris 1882. Lithographierte Ausgabe sowohl der großen als der kleinen Grammatik, welche letztere schon Bertheau, Göttingen 1843, herausgegeben hatte.

Besonders in theologischer Hinsicht von Interesse ist das

4. Kethābhā dhe-Huddājē, das Buch der Direktionen, welches unter dem Titel Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon von Assemanni ins Lateinische übersetzt und in Ang. Mai's Scriptorum veterum nova collectio T. X, Romae 1838 erschienen ist. Ferner

5. Auṣar rāzē (der Schatz der Geheimnisse), ein Kommentar zur ganzen Bibel. Von demselben sind eine große Reihe einzelner Teile erschienen, die in der oben angegebenen Litteratur ausführlich verzeichnet sind. Socin.

Acacius von Beröa. Vgl. M. Lequien, Oriens Christ. 2. Bd, 782 f.; G. Bickell, Ausgew. Gedichte d. syrischen KVv. Cyrillonas, Baläus u. a. in Bibl. d. KVv., Kempten 1872, 83—89; J. Hefele, Konziliengesch. Bd 2^2, pass.; E. Venables im DchrB 1. Bd, 12^b—14^a.

Acacius, Mönch des Klosters Gindanus bei Antiochien und später Abt eines Klosters bei Beröa (Theodoret. Histor. relig. 2; vgl. Hist. Eccl. 4, 24 und über seinen Lebenswandel Sozom. H. E. 7, 28) seit 378 (Theod. 5, 4) Bischof dieser Stadt (Aleppo), hat an den kirchlichen Streitigkeiten des Orients vielfachen Anteil genommen. Ein eifriger Anhänger des Meletius von Antiochien (s. diesen A.) hat er nach dessen Tode Flavian zu seinem Nachfolger geweiht (Soz. 7, 11) und 398 als Gesandter bei Siricius von Rom seine Anerkennung erwirkt (Soz. 8, 3; Theod. 5, 23; vgl. Socr. H. E. 6, 10). Am sog. 2. ökumen. Konzil hat er teilgenommen (Theod. 5, 8). Auf der Eichensynode von 403 war er einer der Hauptankläger des Chrysostomus (Socr. 6, 18 u. vgl. Palladius, Dialogus de vita S. Joann. Chrysost.) und stimmte auch 404 für seine Absetzung. Deshalb mit Rom zerfallen, ist er erst 415 von Innocenz I (vgl. dessen Epist. 105 an Acacius) wieder anerkannt worden, nachdem er der Feindschaft gegen den Toten wenigstens äußerlich entsagt hatte. Im nestorianischen Streit hat er eine vermittelnde Stellung einzunehmen versucht. Einem aufgeregten Brief Cyrills von Alexandrien antwortete er (430) versöhnlich (MSG 77, 99; Mansi (Conc. Coll. 5, 518). Zu Ephesus (431) war er wegen hohen Alters nicht zugegen. Da er in Cyrill einen Apollinaristen vermutete (Mansi 5, 819), war er mit dessen Absetzung durch die Partei des Johannes von Antiochien einverstanden. Müde des Streits hat er zuletzt an der Einigung zwischen Alexandrinern und Antiochenern gearbeitet. Er ist 432 (so Bickell, 436 Venables, 437 Lequien und nach ihm Hergenröther im Kathol. Kirchenlex. 1, 145) gestorben, 100 (Baläus) oder 110 (s. Mansi 5, 781) Jahre alt. Der Syrer Baläus hat ihn in 5 Lobliedern gefeiert (Ausgew. Gedichte u. s. w. 90—102). Erhalten sind von Acacius ein Brief an Cyrill (s. o.) und zwei an Alexander, Bischof von Hierapolis, sowie ein Glaubensbekenntnis (MSG 77, 1445—48). Sehr wahrscheinlich ist er identisch mit dem Presbyter A. von Beröa, an den Basilius d. Gr. seine Epist. 256 (vgl. auch Ep. 220) schrieb und dem Epiphanius sein Panarion widmete. **Krüger.**

Acacius von Cäsarea. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique tom. VI édit. de Venise 1730; Lequien, Oriens christianus III, 559 ff. Paris 1740; Fabricius, Bibliotheca graeca ed. Harles tom. VII, VIII, IX, XII, Hamburg 1801 ff.; Hefele, Konziliengeschichte, 2. Aufl., 1. Bd. Freiburg i. Br. 1873.

Acacius, Schüler und Nachfolger des Eusebius von Cäsarea (Athan. de syn. 13 MSG 26, 704; de decr. syn. Nic. 3 MSG 25, 429; Socrates h. e. 2, 4), ist einer der einflußreichsten Kirchenpolitiker unter den Bischöfen der großen orientalischen Mittelpartei, die unter Konstantius siegreich dem Nicänum entgegenarbeitete (vgl. den A. Arius). Die Quellen der Geschichte des nicänischen Streites, die Synodalakten der Zeit, Athanasius, Hilarius, Epiphanius u. a., speziell die Kirchenhistoriker des fünften Jahrhunderts, Sokrates, Sozomenos, Theodoret und Philostorgius, reden deshalb oft von ihm. Nach Hieronymus (de vir. ill. 98) hatte er den Beinamen *Μονόφθαλμος*, weil ihm ein Auge fehlte. Doch ist dieser Schaden vielleicht noch heute heilbar. Da nämlich die anderen Quellen, wenn ich nicht irre, weder den „Beinamen" noch die Sache kennen, liegt die Möglichkeit vor, daß Hieronymus, der in de vir. ill. 98 aus dem Eigenen schöpft, Acacius mit seinem Zeitgenossen Maximus von Jerusalem (DchB III, 877) verwechselt hat. Hatte aber Acacius jenen Fehler, so ist er durch ihn jedenfalls nicht behindert worden; seine Gewandtheit im Denken und Reden, sein praktischer Blick und seine Energie, das Ansehen seines Bischofsstuhles und der Ruf der Gelehrsamkeit, den er als Schüler des Eusebius und (vgl. A. Ehrhardt RQS V, 222) als Hüter und Erbe der cäsareensischen Bibliothek besaß (Sozom. 4, 23, 2), machten ihn zu einem der angesehensten Bischöfe seiner Zeit (Sozom. 3, 14, 42). Schon unter den Teilnehmern der eusebianischen Kirchweih-Synode zu Antiochien (Frühjahr 341) wird Acacius genannt (Athan. de synod. 36 MSG 26, 757; Sozom. 3, 5, 10); bereits 343, als die Eusebianer — auch Acacius (Hilarius, fragm. 3, 29; Mansi III, 138 B) — in Philippopel ihr Sonderkonzil hielten, rechneten die Homousianer in Sardica den Acacius zu den Häuptern der Gegenpartei, die sie mit einem unwirksamen Absetzungsurteil bedachten (ep. syn. Sard. bei Athan. apol. c. Arian. 44 ff. MSG 25, 333, Mansi III, 66). Acacius gehörte der arianisierenden Linken der Mittelpartei an; doch bis ca. 356 hielt die gemeinsame Opposition gegen das Nicänum die Partei zusammen. Acacius hat selbst dazu geholfen, nach dem Tode des Maximus von Jerusalem (350 oder 351) den mehr mit dem rechten Flügel der Partei, den späteren Homöusianern, sympathisierenden Cyrill auf den

erledigten Bischofsstuhl zu bringen (Sozom. 4, 20, 1). Daß er später mit Cyrill in eine erbitterte Fehde geriet und i. J. 357 oder 358 seine Absetzung erwirkte (vgl. den A. Cyrill. von Jerusalem), war jedoch nicht nur durch die Jurisdiktionsstreitigkeiten zwischen der Metropole Cäsarea und der „heiligen“ Stadt, sondern auch durch die verschiedene kirchenpolitische Stellung der beiden Bischöfe bedingt. Denn mit ihrem Siege in den ersten drei Jahren der Alleinherrschaft des Konstantius (353—361) verlor die Oppositionspartei ihren Zusammenhalt; die Gruppen, denen Acacius und Cyrill angehörten, traten gegeneinander. Und Acacius erhielt eine Führerrolle im Kampfe der neuen Parteien: er ward der Hauptvertreter der homöischen Hofpartei im Orient. Schon 355 trat er bedeutsam hervor. Nach einer Urkunde bei Baronius III, 736 (ad ann. 355 Nr. 22) war er einer der wenigen Orientalen, die als Wortführer der kaiserlichen Wünsche an der Synode von Mailand teilnahmen, und nach Hieronymus (de vir. ill. 98), dem in Bezug auf diese römischen Geschehnisse zu glauben sein wird, war sein Einfluß bei Konstantius schon damals so groß, daß er bei der Einsetzung des Papstes Felix, des Nachfolgers des verbannten Liberius (Ende 355; Jaffé I p. 35), in hervorragender Weise mitwirken konnte (ut ... Felicem episcopum constitueret). Zweifellos hat er schon damals zu Ursacius und Valens, den späteren Führern der abendländischen Homöer, Beziehungen angeknüpft. Wir wissen für diese Zeit vieles Wichtige nicht. Als dann von diesen 357 auf der sog. 2. sirmischen Synode (Hefele I, 676) die Losung ausgegeben war, weder von *ὁμοουσία* noch von *ὁμοιουσία* zu reden, von der *οὐσία* vielmehr ganz zu schweigen, da ist es offenbar Acacius gewesen, der als Teilnehmer der antiochenischen Synode von 358 (Hefele I, 677) den anhomöisch gesinnten Bischof Eudoxius bestimmte, auf dieser Synode die „Friedens“-Parole jener sirmischen Synode für den Orient aufzunehmen. Wie dann Acacius an den wichtigen Verhandlungen beteiligt war, die in der Zeit bis zu den Synoden von Seleucia und Rimini vor sich gingen, wissen wir nicht. Irgendwie beteiligt war er. Denn auf der Synode von Seleucia (Sept. 359) spielte er ein offenbar abgekartetes Spiel. Was Ursacius und Valens in Rimini durchsetzen wollten: die Annahme der sog. dritten sirmischen Formel (Mansi III, 265: *ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς, ... ὅμοιος κατὰ πάντα*), das erstrebte hier Acacius in unverkennbarem Einverständnis mit dem zur Synode entsandten kaiserlichen Beamten (vgl. Socrat. 2, 40): die von ihm und seiner Partei (*οἱ περὶ Ἀκάκιον*) vorgeschlagene Formel (Mansi III, 319) deckt sich inhaltlich mit der dritten sirmischen, nur verurteilt sie ausdrücklich das *ἀνόμοιος* und läßt das *κατὰ πάντα* fort, das zu den Gedanken des Acacius (*ὅμοιος κατὰ τὴν βούλησιν μόνον, οὐ μὴν κατὰ τὴν οὐσίαν* Socr. a. a. O.) ebenso wenig paßte, wie zu denen der abendländischen Homöer und daher auch im Occident in der „verbesserten“ sirmischen Formel, der Formel von Nice (Mansi III, 309 f.), weggelassen wurde. Die Synode endete zwiespältig; die homöusianische Majorität widerstrebte, setzte in Separatverhandlungen den Acacius und andere einflußreiche Homöer ab. Aber Acacius hatte die Fühlung mit dem Hofe; bei den Verhandlungen in Konstantinopel, in denen sich die von Seleucia fortsetzten, siegten mit der Formel von Nice und der Verurteilung der anhomöischen Lehre die von Ursacius, Valens und Acacius vertretenen kaiserlichen Wünsche, und diesen Sieg feierte im nächsten Jahre (360) mit seinen Parteigenossen auch Acacius auf der Synode zu Konstantinopel; er beherrschte im Orient die Lage (Philostorg. 5, 1 MSG 65, 527). Mit dem Tode des Konstantius war die Zeit dieser kaiserlichen Orthodoxie abgelaufen. Unter Jovian hat es Acacius dann fertig gebracht, der nun kaiserlichen nicänischen Orthodoxie zuzustimmen: sein Name steht unter dem Schreiben, in welchem die von Meletius (vgl. den A.) geleitete Synode von Antiochien 363 das Nicänum im Sinne des *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* acceptierte (Mansi III, 370 f.). Als die Thronbesteigung des Valens die Situation abermals änderte, scheint Acacius dem abermals Rechnung getragen zu haben: die homöusianische Synode von Lampsacus (365, nach Socr. 4, 4, gegen Mansi u. a.) setzte ihn und seine Anhänger ab. Seitdem verschwindet Acacius; er muß bald nachher gestorben sein. — Von seinen vielen Schriften (Sozom. 3, 14, 42) nennt Hieronymus (de vir. ill. 98) 17 volumina in Ecclesiasten, 6 volumina *συμμίκτων ζητημάτων* (vgl. ep. 119, 6, Vallarsi, MSL 22, 970) und multi diversi tractatus, Sokrates (2, 4) eine Biographie seines Lehrers Eusebius, Epiphanius (haer. 72, 5) eine *ἀντιλογία πρὸς Μάρκελλον*, Philostorgius (4, 12 p. 525) die „zahlreichen Aktenstücke“ (*γράμματα*) der konstantinopolitaner Synode von 360. Wir haben außer der Glaubensformel von Seleucia nur ein Fragment der Schrift gegen Marcell bei Epiphanius (haer. 72, 6—10) und zerstreute, noch nicht publizierte Citate in einigen

Katenen (Fabricius VIII, 645. 646. 693. 696; IX, 254). Tillemonts Vermutung (VI, 205), Acacius sei der Verfasser der unter Eusebs Namen überlieferten 2 BB. de fide adv. Sabellium (MSG 24, 1047—1070), ist unbeweisbar. Loofs.

Acacius von Konstantinopel s. Monophysiten.

Acacius von Melitene in Armenia Secunda. (Vgl. M. Lequien, Oriens Christ. 1. Bd, 441; J. Hefele, Konziliengesch. Bd 2², 271. 275. 314; J. B. Lightfoot im DchrB 1. Bd, 14ᵃ.

Teilnehmer am Konzil von Ephesus 431, erbitterter Gegner des Nestorius, in seinen theologischen Aeußerungen den Monophysitismus streifend (vgl. die Homilie), nach 437 gestorben. In einigen griechischen Menäen wird sein Andenken als eines Wunderthäters unter dem 17. April gefeiert. Erhalten sind eine zu Ephesus gehaltene Homilie und zwei Briefe an Cyrill (MSG 77, 1467—1472). Krüger.

Acceptanten, s. Jansenismus.
Accidentien, s. Stolgebühren.

Accommodation. Das Wort kommt im theologischen Sprachgebrauch in einem weiteren und einem engeren Sinne vor. In jenem bezeichnet es einen sittlichen Begriff, der in der Ethik besprochen wird; in diesem gebrauchten es gewisse Kritiker seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrh. mit Beziehung auf eine bestimmte Auslegungsmethode der Offenbarungsurkunden.

Das sittliche Verhalten, welches wir in der Ethik als Accommodation bezeichnet finden, heißt bei den alten griechischen Profanschriftstellern *συγκατάβασις*, und diese Bezeichnung ist auch von den griechischen Kirchenvätern beihalten, besonders wo es sich um die Bezeichnung derjenigen Lehrweisheit handelt, welche sich den Bedürfnissen und Voraussetzungen bei den Schülern anzubequemen weiß (vgl. Clem. Alex. strom. VII, p. 863 ed. Pott.), wofür anderwärts *κατ' οἰκονομίαν διδάσκειν* gebraucht wird. Bei den Lateinern entsprechen dem die Ausdrücke condescensio oder demissio, oder auch dispensatio nach Analogie des griech. *οἰκονομία* (vgl. Ernesti, neue theol. Bibl. 4. Bd, S. 434 f.).

Eine Accommodation als sittliches Verhalten fordert die Ethik in einem doppelten Falle, einmal als liebendes Schonen der durch Irrtum geschaffenen Zustände bei andern (objektiv), das andere Mal als liebende Zurückbehaltung (subjektiv) dessen, was der andere infolge seiner Unvollkommenheit noch nicht tragen kann. Beide Fälle werden häufig in einander greifen, sofern das zu schonende objektiv Vorgefundene zugleich eine subjektive Selbstbeschränkung als das rechte sittliche Verhalten verlangt. Wir finden bei andern gewisse theoretische oder praktische Vorurteile, Irrtümer in der Erkenntnis oder in dem sittlich-religiösen Verhalten: die Liebe gebietet uns, Geduld mit dem irrenden oder schwachen Gewissen zu haben, sobald und solange der Irrtum und der Schwächezustand ein unbewußter ist, und darum ein vorzeitiger Einschnitt in das Übel nur verwunden, aber nicht heilen, nur verbittern, aber nicht bessern würde (1 Ko 8, 9—13). Die Intention der Besserung, nicht die der Züchtigung schreibt uns unser Verhalten vor, „auf daß ich allenthalben ja etliche selig mache“ (1 Ko 9, 22). Darum aber gilt die Forderung der Duldung eben nur dem noch ungeklärten und ungereiften, an sich aber fromm-gerichteten Zustande des Nächsten gegenüber, niemals jedoch gegenüber der bewußten Sünde und dem selbstsüchtigen Beharren im Irrtum. Letzterem gegenüber wäre die Duldung nur ein Beweis von schwächlich-charakterloser Nachgiebigkeit, eine Lauheit in der Liebe zum Nächsten, welche seinen Zorn mehr fürchtet, als sie sein wahres Heil liebt; eine Verleugnung des Missionsdienstes im Auftrag des Herrn aus Augendienst, um Menschen gefällig zu werden. Auf der andern Seite hat der Eifer in diesem Missionsdienste, in welchem jeder steht, seine Schranken nicht bloß in betreff dessen, was er bekämpft, sondern auch in betreff dessen, was er bringt und giebt. Er bringt und macht geltend gewisse sittliche Forderungen und gewisse religiöse Wahrheiten; in beiderlei Hinsicht gilt es, sich den vorhandenen Bedürfnissen wie der vorhandenen Empfänglichkeit zu accommodieren; jenes erfordert die rechte erzieherische Weisheit, dieses die rechte Lehrweisheit. Nicht allen frommt alles, und nicht allen frommt es auf dieselbe Weise (1 Ko 10, 33). Die Natur des Menschengeistes schreibt Allmählichkeit in dem Heilverfahren und einen successiven Fortschritt vor; daher gebietet die rechte christliche Erzieherkunst oft Zurückhaltung und Schweigen, wo Geltendmachung der ganzen Strenge

der Forderung und Mitteilung der ganzen Wahrheit weder auf das entsprechende Vermögen noch auf die entsprechende Geneigtheit stoßen würde. Darum verschweigt Christus seinen Jüngern noch manches, was sie nicht tragen können (Jo 16, 12), und darum fordert Paulus nicht von allen Gemeindegliedern dasselbe (1 Ko 7, 17. 26. 35 ff.); „den Vollkommenen gehört starke Speise“ (Hbr 5, 12—14) aber „den jungen Kindern in Christo Milch“ (1 Ko 3, 1. 2). Im besonderen kommt bei der Unterweisung in den christlichen Wahrheiten die Accommodation als die rechte Lehrweisheit zu praktischer Bedeutung. Der christliche Lehrer kann wohl dem einen kein anderes Evangelium predigen, als dem andern, aber die Weise der Predigt und die Auswahl des Stoffes wird sehr verschieden sein je nach den verschiedenen Stufen der geistigen und sittlichen Reife der Hörer. Die Kunst der Accommodation besteht hier darin, an die bereits vorhandene Erkenntnis anzuknüpfen, in der Mitteilung der Wahrheit die Reihenfolge der Erkenntnisfähigkeit zu beachten und sie durch weises Fortschreiten den noch geistig Unmündigen zugänglich zu machen. So wird sie sich äußern können ebenso in der Wahl der angemessenen Form, wie der angemessenen Materie. Zur Accommodation in der Form gehört die Popularität des Vortrags, die Erläuterung durch Gleichnisse und Beispiele, die Beweisführung durch Argumente *κατ' ἄνθρωπον* und ähnliches. Es ist kein Zweifel, daß diese formale Accommodation sittlich ganz unanfechtbar, ja geboten ist, wie denn Christus gerade in ihr ein Muster der Lehrweisheit gewesen ist. Diskutierbar ist dagegen die Sittlichkeit der Accommodation in der Materie. Sie kann abermals eine doppelte sein: eine negative (dissimulatio), wenn der Lehrer irrtümliche Meinungen bei seinen Schülern stillschweigend fortbestehen läßt, ohne sie zu bekämpfen; eine positive (simulatio), wenn er solche irrtümliche Meinungen thatsächlich billigt oder selbst neue Irrtümer bewußt als Wahrheit vorträgt, beidemale (bei der negativen wie bei der positiven Accommodation) nur in vorläufiger Weise, weil er meint, auf diesem indirekten Wege am besten zur Wahrheit selbst hinzuführen, also aus pädagogischen Gründen. Jene, die negative Accommodation, rechtfertigt sich als pädagogisch erlaubtes Mittel einfach dadurch, daß kein Erzieher in der Lage ist, alle Hindernisse mit einemmal zu überwinden, er also auch den Irrtum nur allmählich und planmäßig beseitigen kann, was mit einem vorläufigen Gewährenlassen eines Teils des Irrtums gleichbedeutend ist. Darum erwächst auch Christo kein Vorwurf daraus, daß er seinen Schülern zunächst noch manche falsche Vorstellung ließ, sofern dies nicht in der Weise positiver Billigung und ausdrücklich im Hinblick auf den Geist geschah, der sie zu seiner Zeit auch in diesem Punkte in alle Wahrheit leiten sollte. Hierher gehört alles das, was die Jünger auch unter den Augen Jesu noch als jüdische Vorstellungen und Gebräuche festhielten und übten. Und so haben auch die Apostel in in ihrer apostolischen Wirksamkeit mannigfach bisherige Irrtümer bei den Neubekehrten bestehen lassen, in dem Bewußtsein, daß dieselben durch allmähliches Wachstum in der christlichen Erkenntnis von selbst fallen würden (1 Ko 9, 20 ff.; Rö 14, 1 f.; Hbr 5, 11 ff.).

Anders aber verhält es sich mit der sittlichen Beurteilung der positiven Accommodation in der Materie. Es fragt sich, ob diese überhaupt erlaubt ist, oder auch vielleicht geboten und in welchen Fällen. Es giebt kein Pflichtengebiet, das rein objektiv bestimmbar wäre, so daß man darunter ein bestimmtes Quantum von Geboten und Verboten zu verstehen hätte, sondern das Gebiet der Sittlichkeit wird für jeden zugleich subjektiv bestimmt, d. h. mit Rücksicht auf seine Individualität und die Verhältnisse, unter denen er sich befindet. In Bezug auf die Individualität gilt: „Eines schickt sich nicht für alle“; in betreff der Verhältnisse gilt: „Ich habe es alles Macht, aber es frommt nicht alles 1 Ko 6, 12“; und der Maßstab für die sittliche Beurteilung ist: „Alles, was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde Rö 14, 20“. Darnach bestimmt sich schon der Begriff dessen, was für mich das Anständige ist. In Rücksicht auf Stand, Beruf, Alter, Geschlecht verbietet mir der Anstand manches, was andere anstandslos thun dürfen. Die Anbequemung an die herrschende Sitte geht zwar nicht so weit, daß sie mich zum Sklaven der Mode machte, aber sie fordert von mir doch Rücksichten, die ich, sofern es sich nicht um sündige Gepflogenheiten handelt, nicht aus den Augen lassen darf, wenn ich nicht bei andern sittlichen Anstoß erregen will. Das Gleiche gilt von der Rücksicht auf herrschende Meinungen und Anschauungen. Wir sind in vielen Beziehungen Kinder unserer Zeit und unseres Ortes und haben zu bedenken, daß wir beurteilt werden von dem Standpunkt unserer Zeit und unseres Ortes aus. Noch mehr, wir müssen, um überhaupt von unsern Zeitgenossen verstanden zu werden, uns auf denselben Standpunkt stellen wie sie, d. h. uns ihnen lokal und temporell accommodieren. Damit kommen

wir auf einen Punkt, um welchen seinerzeit in der Theologie heftig gestritten worden ist, weil eine gewisse Richtung in derselben die Accommodationstheorie als ein bequemes Mittel betrachtete, um sich mancher unbequemen Offenbarungslehren zu entledigen. Es hat dieser Streit um die Zulassung der positiven Accommodation in der Offenbarungslehre den engeren Sprachgebrauch herbeigeführt, wonach man in der Dogmatik unter Accommodation nur diese spezifisch positive Accommodation meint. Einen Übergang zu der Annahme, daß manches in der Bibel lehrhaft Vorgetragene nur uneigentlich (anbequemungsweise) zu verstehen sei, bildete schon die Abhandlung Zachariäs (theol. Erklärung der Herablassung Gottes zu den Menschen, 1763), worin die Gotteserscheinungen des A. Ts., die Errichtung des A. und N. Bundes, die Menschwerdung Christi, d. h. die Offenbarungsthatsachen überhaupt, als Accommodation Gottes gegen die Menschheit dargestellt werden. Je mehr das Wesen des Christentums durch eine solche Annahme selbst in Frage gestellt ward, desto lebhafter ward der Streit unter den Theologen über die Zulässigkeit der Hypothese: „ob nicht manche biblische Vorstellungen als bloße Anbequemung an die damals herrschende Denkungsart aufgefaßt werden dürften?“ Der Streit dauerte bis in den Anfang unseres Jahrhunderts hinein, d. h. bis zu der Zeit, wo eine neue kritische Schule auf bequemerem Wege durch Unechterklärung gewisser Offenbarungsurkunden sich aus allen Schwierigkeiten zu ziehen wußte. Für die Accommodationstheorie erklärten sich im allgemeinen diejenigen, welche darin das gesuchte Mittel erkannten, um die ihrer theologischen Zeitansicht nicht mehr entsprechenden biblischen Vorstellungen mit der Vernunft in Einklang zu bringen, ohne die Autorität der Schrift selbst direkt anzutasten. In diesem Sinne schrieben über diesen Gegenstand: Behn, über die Lehrart Jesu und seiner Apostel, inwiefern dieselben sich nach den damals herrschenden Volksmeinungen bequemt haben, 1791. Senf, Versuch über die Herablassung Gottes in der christl. Religion zu der Schwachheit der Menschen, 1792. Teller, die Religion der Vollkommenen. 1792. Van Hemert, über Accommodation im N.T. Preisschrift a. d. Holländischen, 1797. Vogel, über Accommodation, in s. Aufsätzen theol. Inhalts 2. St. 1799. Eckermann in seinen theol. Beiträgen 2. B. 2. St. Mit Hilfe dieser Accommodationstheorie beseitigte man z. B. die messianischen Weissagungen, welche Jesus bloß auf sich angewendet habe, um die Juden zu überzeugen, daß er der Messias sei, ohne selbst an die Messianität derselben zu glauben; die Engel- und Teufelslehre, wobei Jesus und die biblischen Schriftsteller sich nur an die gemeine Denkungsart gehalten hätten; die Versöhnungslehre, welche nur eine Herablassung zu den Volksvorstellungen sei, um die Juden für den Verlust der Versöhnungsopfer zu trösten. Andere Theologen erkannten in einer solchen Accommodationstheorie einen Angriff auf die Grund- und Glaubenssätze der evangelischen Kirche selbst und erklärten sich entschieden dagegen. So Hauff, Bemerkungen über die Lehrart Jesu, 1788. Heringa, über die Lehrart Jesu und seiner Apostel, a. d. Holländ., 1792. Geß, Briefe über einige theol. Zeitmaterien, besonders über den Accommodationsgrundsatz, 1797, und andere, zu welchen im besondern diejenigen gehören, welche im System der Dogmatik oder Moral dem Gegenstande seitdem eine eingehendere Besprechung zu widmen pflegten, wie Storr in seinem Lehrbuch der christl. Dogmatik, Knapp in seinen Vorträgen über die christl. Glaubenslehre, Reinhard in seinem System der christl. Moral, Bretschneider in seinem Handbuch der Dogmatik u. a. Seitdem man immer allgemeiner die Accommodationstheorie als theologisch und wissenschaftlich unhaltbar anerkannte, hat auch ihre Besprechung in den betreffenden Lehrbüchern eine untergeordnetere Stellung eingenommen. Darum wird es auch an dieser Stelle genügen nur auf die Wesenspunkte aufmerksam zu machen, auf welche es bei der Beurteilung ankommt. Zur Klarstellung des streitigen Objekts müssen wir zunächst urgieren, daß, wenn Lokales und Temporelles in den biblischen Schriften auch nur in dieser seiner Beschränkung gelten gelassen wird, dies nicht unter den Gesichtspunkt der Accommodation fällt. Es ist selbstverständlich, daß Christus und die Apostel häufig in der Lage waren, sich in lokalen und temporellen Anschauungen, Ausdrücken und Rücksichten zu bewegen, und daß daher auch ihre bezüglichen Reden und ihr bezügliches Verhalten nur den lokalen und temporellen Verhältnissen Rechnung getragen hat, ohne damit die allgemeine Richtschnur für den Christen anzugeben. Damit erledigen sich z. B. all die scheinbaren Widersprüche der Offenbarungsurkunden mit den jetzigen Erkenntnissen der Physik und Chemie. Christus wollte keine Naturkunde, sondern Offenbarungskunde lehren und mußte sich daher auch in seinen Reden und Ausdrücken schon um deswillen an die herrschenden Anschauungen anschließen, weil er sonst gar nicht verstanden worden wäre. Sagen wir doch auch in der gewöhnlichen Unter-

haltung wie in den Schriften „die Sonne geht auf oder unter", trotzdem daß wir wissen, daß die Bewegung der Erde und nicht der Sonne zukommt. Als ein Rechnungtragen den lokalen und temporellen Verhältnissen, oder sagen wir auch persönlichen, individuellen Verhältnissen, nur mit tieferer, innerlicher Beziehung sind aber schließlich alle Fälle zu beurteilen, in welchen von einer Accommodation Christi oder der Apostel im N.T. die Rede sein kann. Eine Accommodation, die als Nachgiebigkeit gegenüber dem Irrtum zugleich eine Mitbezeugung des Irrtums wäre, findet sich nirgends.

Da die sittliche Freiheit immer auch Dienerin der Liebe sein soll, so kann der Fall recht wohl eintreten, daß ich keinen Gebrauch machen darf von dem, was an und für sich mir sittlich erlaubt ist, weil die Schwachen in der Umgebung dadurch geärgert, d. h. (vgl. Martensen, christl. Ethik § 138) in ihrem Gewissen hinsichtlich dessen, was recht oder unrecht sei, irregemacht, oder doch in Beziehung auf den Charakter des Handelnden selbst unsicher, in ihrem Vertrauen zu ihm wankend werden könnten. Wie viel muß sich aus diesem Grunde z. B. ein Geistlicher versagen, was an und für sich ganz unschuldig ist, aber in der Anschauung der jeweiligen Gemeinde als anstößig befunden wird, wenngleich diese Anschauung durchaus nicht den Charakter der allgemeinen Berechtigung hat, sondern ebenso dem Wechsel der Zeit als dem des Ortes unterworfen ist. Vor dem Jahre 1870 galt es bei uns in Sachsen für unerhört, wenn ein Kandidat der Theologie oder gar ein amtierender Pfarrer hätte einen Schnurrbart tragen wollen, und ich habe selbst so manchen zum Examen sich meldenden Studenten scherzhaft sagen müssen „der Bart muß zuvor fallen"; aber seitdem aus dem Kriege zahllose Kandidaten mit Vollbärten zurückkehrten, fällt es keiner Gemeinde mehr ein daran Anstoß zu nehmen. Die Rücksicht auf die Schwachen in der Umgebung kann also eine Selbstbeschränkung in der sittlichen persönlichen Freiheit, d. h. eine Accommodation an die voraussichtliche Beurteilung meiner Handlung von seiten der Umgebung bedingen. Von diesem Standpunkte aus giebt Paulus die Vorschrift in Bezug auf den Genuß des Opferfleisches und sagt: „so die Speise meinen Bruder ärgert, wollte ich nimmermehr Fleisch essen, auf daß ich meinen Bruder nicht ärgerte" (1 Ko 8, 13). Handelt es sich hier um Unterlassungen aus Anbequemung an die Schwachen, so läßt sich ebenso der Fall denken, daß ich aus bloßer Rücksicht der Liebe zum Nächsten, nämlich damit dieser nicht geärgert werde, etwas ausführen muß, wozu ich an und für sich keinerlei Verpflichtung habe. Unter diesem Gesichtspunkt will das Verhalten des Paulus AG 16, 1 ꝛc. und 21, 17 ꝛc. beurteilt sein. Er ließ seinen geistlichen Gehilfen Timotheus die Beschneidung annehmen, nicht um damit Zeugnis für die Notwendigkeit der Beschneidung abzulegen, sondern um ein Ärgernis für die Juden fernzuhalten, welches an sich zwar unbegründet, aber bei den Schwachen nun einmal vorhanden war und ein Hindernis ihrer Bekehrung werden konnte. Es liegt darin keine Bestätigung des Irrtums, denn gleichzeitig hörte er nicht auf zu predigen, daß die Beschneidung keine Notwendigkeit für die Heidenchristen sei, und als man Titus, ebenfalls seinen Gehilfen am Evangelium, zwingen wollte, sich beschneiden zu lassen, widersetzte er sich dem mit ganzer Energie (Ga 2, 3—5). Was als Selbstbeschränkung der sittlichen Freiheit berechtigte, von der pastoralen Klugheit gebotene Accommodation war, wäre als Unterwerfung unter den Zwang unsittliche Nachgiebigkeit gewesen. Aus ganz gleichem Gesichtspunkte will die Übernahme des Nasiräatsgelübdes von seiten des Paulus (AG 21, 17 ꝛc.) beurteilt sein. Denselben Standpunkt nimmt die Konkordienformel art. X in der Behandlung der Adiaphora ein. Was in solchen Dingen an und für sich unschuldig ist und daher mit christlicher Freiheit geübt werden kann, wird, wenn es nach einer Seite hin zum Zwang erhoben werden soll, zu einem Eingriff in die evangelische Freiheit und muß daher zurückgewiesen werden.

Rud. Hofmann.

Achery, s. d'Achery.

Ackerbau bei den Israeliten. Celsius, Hierobotanicum s. de plantis Sacrae Scripturae, Upsala 1745. Fr. Hamilton, La botanique de la Bible, Nice 1871. J. Smith, Bible plants, their history etc., London 1878. H. B. Tristram, The natural history of the Bible, London 1873. Derselbe, The Fauna and Flora of Palestine (Teil des Survey of Western Palestine), London 1884. C. J. v. Klinggräff, Palästina und seine Vegetation, Österreichische Botan. Zeitschr. 1880. Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881. Boissier, Flora Orientalis Bd. V 1884. J. H. Balfour, The plants of Bible, new ed. 1885. V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere, 6. A. 1894. — H. Chr. Paulsen, Zuverlässige Nachrichten vom Ackerbau der Morgenländer. 1748. C. Niebuhr, Beschreibung Arabiens. 1772, S. 151 ff. C. v. Lengerke, Kenaan. 1844 I, S. 72 ff. E. Robinson, Physische Geographie des heiligen

Landes, 1865, S. 299 ff. J. G. Wetzstein in Delitzsch Kommentar zu Jesaia. 2. A., S. 389 f. 705—711. Derselbe, Die syrische Dreschtafel in Bastians Zeitschr. für Ethnologie. 1873, S. 270 ff. F. A. Klein, Mitteilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina, ZdPV IV 1881, S. 70 ff. G. Anderlind, Ackerbau und Tierzucht in Syrien insbes. in Palästina, ZdPV IX 1886, S. 1—73. G. Schumacher, Der arabische Pflug, ZdPV XII 1889, S. 157 ff. H. Vogelstein, Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mischna. 1894. — W. L. de Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie 4. A. bes. Räbiger 1864, S. 133 ff. H. Ewald, Die Altertümer des Volkes Israel. 3. A. 1866. F. Keil, Handbuch der biblischen Archäologie. 2. A. 1875, S. 576 ff. P. Schegg, Bibl. Archäologie, hersg. von J. B. Wirthmüller 1887, S. 129 ff. J. Benzinger, Grundriß der hebr. Archäologie. 1894, S. 207 ff. W. Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie. 1894, S. 228 ff. — J. L. Saalschütz, Das Mosaische Recht. 2. A. 1853, S. 344 f., 416 ff. — G. Wilkinson, A second series of the manners and customs of the ancient Egyptians I, S. 37 ff., 85 ff. L. Anderlind, Die Landwirtschaft in Ägypten. 1889.

1. **Die Feld- und Gartenkulturgewächse.** Palästina wird im AT gerühmt als ein Land, wo Milch und Honig fließt. So hat zu allen Zeiten das Urteil des Nomaden der syrischen Steppe gelautet, dessen Streben stets auf dieses Paradies gerichtet ist. In der Thal ist Palästina ein produktenreiches Land, das bei wenig Mühe und Arbeit gab, was die Bewohner unter einfachen wirtschaftlichen Verhältnissen bedurften. Über Wein und Obst vergl. die AA. Weinbau und Obstbau. Unter den Getreidearten ist die wichtigste der Weizen (חִטָּה), einst wie noch heute die gewöhnliche Brotfrucht; als besonderes Weizenland wird im AT das Ammonitergebiet, die heutige Belkâhochebene, genannt (Ez 27, 17; vgl. 2 Chr 27, 5); Weizen aus Minnith kam auf die Märkte von Tyrus. Heute gilt als der beste Weizen der des Haurân und der Belkâ, auch der auf dem Hochplateau zwischen Tabor und Tiberiassee wachsende. Daß viel Weizen von den Hebräern gebaut wurde, geht daraus hervor, daß neben dem Öl der Weizen schon zu Salomos Zeit und dann wieder bei Ezechiel als hauptsächlicher Exportartikel erscheint (1 Kg 5, 25; Ez 27, 17). Dies blieb auch noch später so; den Römern galt der syrische Weizen als recht gut (Plin. hist. nat. 18, 63), und eine Erdbeschreibung aus dem 4. chr. Jahrh. nennt den Weizen als Hauptprodukt Palästinas (Müller, Geogr. gr. min. II 513 ff.). — Wohl ebenso häufig wurde die Gerste (שְׂעֹרָה) gepflanzt (Dt 8, 8; Joel 1, 11 u. o.); während heute die Gerste in der Regel nur als Futter für Pferde und Esel verwendet wird, scheint in alter Zeit Gerstenbrot nicht selten (2 Kg 4, 42; Ez 4, 9. 12; 13, 19; Jo 6, 9. 13; Joseph. bell. jud. V 10, 2; vgl. Plin. hist. nat. 22, 135), in der ersten Zeit nach der Einwanderung sogar das gewöhnliche gewesen zu sein. Ri 7, 13 bezeichnet ein Gerstenbrot den israelitischen Bauern (vgl. Ri 5, 8, wo nach Buddes Konjektur ZdPV XVIII, 93 אָזַל לֶחֶם שְׂעֹרִים „das Gerstenbrod ging aus" zu lesen ist). Auch sonst hat man die Beobachtung gemacht, daß der Anbau von Weizen schon eine höhere Kultur und vollständigen Übergang zum ansässigen Leben verrät (vgl. Radloff, Aus Sibirien I 329, 346, 351 f. u. a.; Budde ZdPV XVIII, 93). Dazu stimmt, daß dann später das Gerstenbrot wie bei den Griechen und Römern als gering geachtet und als Nahrung der ärmeren Volksklassen erscheint (Jo 6, 13; Ez 4, 12; Joseph. bell. jud. V 10, 2). Sonst diente die Gerste auch als Viehfutter (1 Kg 5, 8; Joseph. ant. jud. V 6, 4). Die Verwendung zur Bereitung eines bierartigen Getränkes ist im A.T. nirgends erwähnt und für die alte Zeit ganz unwahrscheinlich, wenn auch die Rabbinen später unter dem Gattungsnamen שֵׁכָר solches Bier neben anderen Getränken verstanden wissen wollen (vgl. Buxtorf Lex. talm. unter שֵׁכָר). Dem Weizen gegenüber galt die Gerste als geringwertig (Ez 13, 19); aus 2 Kg 6, 25 geht hervor, daß die Gerste halb so billig war als der Weizen. Von der idumäischen Gerste bezeugt dies auch die Mischna (Thos. Terumoth 5, 7), und für den Haurân wurde das gleiche Preisverhältnis beobachtet (Ritter, Erdkunde XV, 992). Beim Opfer fand die Gerste nur Verwendung als Erstlingsgarbe (Le 23, 10) und beim Eiferopfer. Auch für die Gerste wird im AT die Belkâ als besonders fruchtbar genannt (2 Chr 2, 9; 27, 5); die Mischna dagegen bezeichnet das Gebiet des Stammes Juda als gutes Gerstenland und die idumäische Gerste als die schlechteste (Tanch. ed. Buber 111 a; Tos. Terumoth 5, 7; vgl. Vogelstein S. 9, 47). — Neben Weizen und Gerste wird an einigen Stellen Ex 9, 32; Jes 28, 25; Ez 4, 9) noch eine dritte Getreideart, כֻּסֶּמֶת genannt. Vielfach wird darunter eine Wickenart (vicia sativa L.) verstanden, die bei den Arabern Kersenne heißt (Wetzstein in Delitzsch Jesaia 705 ff; Cheyne zu Jes 28, 25). Allein richtiger erscheint die Deutung als Spelt (Dinkel, triticum spelta L.); denn ὄλυρα, womit die

LXX כֻּסֶּמֶת übersetzen (Ex 9, 32), war eine gewöhnliche Brotfrucht der Ägypter (Herodot II 36. 77) und Brot aus Spelt ist in ägyptischen Gräbern mehrfach gefunden worden, während von Wicken als Brotfrucht bei den Ägyptern nichts bekannt ist und auch in Syrien die Kersenne nur als Viehfutter verwendet wird (vgl. Dillmann zu Ex 9, 32; Löw, Aram. Pflanzennamen 72). Neben Weizen und Gerste scheint der Spelt eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben. Schon Dt 8. 8 werden nur die beiden ersteren genannt: Allmählich scheint er ganz verdrängt worden zu sein: in der Mischna kommt er verhältnismäßig selten vor (Vogelstein a. a. O. 45); heute wird er so gut wie gar nicht mehr gebaut. Merkwürdig ist die durch Jes 28, 25 bezeugte Sitte, zur Einfassung der Gersten- und Weizenfelder den Rand des Ackers mit Spelt zu besäen. — Roggen und Hafer werden im AT nicht erwähnt, dagegen hat man dieselben in der Mischna finden wollen. Diese zählt 5 Getreidearten auf (Nedar. 7, 2; Chal. 1, 2; Menach. 10, 7 u. a.): außer den genannten noch שִׁבֹּלֶת שׁוּעָל und שִׁיפוֹן. Allein die Erklärung dieser beiden als Roggen und Hafer erscheint unsicher (Vogelstein 44 f.; Löw, Pflanzennamen; vgl. Buxtorf Lex. talm.). Jedenfalls wurden diese Getreidearten nur in verschwindendem Maße angepflanzt. Im heutigen Palästina ist der Anbau von Roggen und Hafer erst in den letzten Jahrzehnten durch deutsche und französische Kolonisten begonnen worden.

Von Hülsenfrüchten wurden Hirse, Bohne und Linse gepflanzt. Das hebr. דֹּחַן (Ez 4, 9) bezeichnet nach Tristram (Fauna and Flora of Palestine 443) die gemeine Hirse (panicum miliaceum L.); andere (Riehm, HWB.) verstehen darunter die Moorhirse (sorghum vulgare Pers.), die heute ebenfalls angepflanzt wird. — Der hebräische Name der Bohne (פּוֹל 2 Sa 17, 28; Ez 4, 9) hat sich erhalten (arabisch fûl) als Bezeichnung der Ackerbohne (vicia faba L.), wogegen die heute ebenfalls vorkommenden Varietäten von phaseolus den Namen lûbije und mâsch tragen. Nach der Mischna kannte man in der spätjüdischen Zeit auch die ägyptische Bohne (Kilajim 1, 2; 2, 11; 3, 4; Schebiith 2, 8. 9; Schabbath 9, 7; Nedarim 7, 1. 2). In welcher Zubereitung die Bohnen gegessen wurden, wissen wir nicht. Heute sind sie ein Hauptnahrungsmittel. Man ißt die Schoten roh oder gekocht, häufiger noch die getrockneten Kerne gekocht. — Die Linse (עֲדָשִׁים, ervum lens L., arabisch ʿadas, Gen 25, 29 ff.; 2 Sa 17, 28; 23, 11 f.; Ez. 4, 9) wurde nach Gen 25, 29 ff. gekocht und als Zukost zum Brot gegessen. Noch heute ist sie ein beliebtes Gericht. Hirse, Bohnen und Linsen wurden in Zeiten der Teuerung gemahlen und mit anderem Mehl vermischt zum Brotbacken verwendet (Ez 4, 9). Arme Leute mögen das auch sonst so gemacht haben. Bei Bohnen scheint dies im Altertum vielfach üblich gewesen zu sein (Plin. hist. nat. 18, 30). Heute wird besonders die Hirse verbacken; das Brot ist jedoch nur in ganz frischem Zustand schmackhaft. Bohnen und Linsen werden seltener hierzu gebraucht.

Die Knollengewächse Zwiebel, Lauch und Knoblauch galten den Israeliten zu allen Zeiten als unentbehrliche Würze des Mahls und Zukost zum Brot (Nu 11, 5). Die Zwiebeln (בְּצָלִים, allium cepa L., im Talmud häufig erwähnt) wurden namentlich in der philistäischen Ebene kultiviert. Sie gedeihen noch heute vorzüglich im Sande der Meeresküste. Besonders berühmt waren die Zwiebeln von Askalon (Plin. hist. nat. 19, 101 f.; Strabo 16, 759; Steph. Byzant. u. d. W. Askalon; cepae ascaloniae = échalottes = Schalotten). Ihr Geschmack ist milde. Der Araber ißt die Zwiebelstengel samt dem Knollen gerne zum Brot; sie gelten als Präservativ gegen den Durst und als Gegenmittel gegen allerhand Krankheiten. — Als Lauch wurde das hebräische חָצִיר (Nu 11, 5) schon von den alten Übersetzern erklärt. Wahrscheinlich ist allium porrum L. gemeint, der sogenannte Winterlauch. Andere (Keil, Knobel, Furrer) denken wegen des hebräischen Ausdrucks an Schnittlauch (allium schoenoprasum L.), da dieser unter den Laucharten dem Gras am ähnlichsten sieht. In Ägypten wird heute vorwiegend der erstere gebaut. — Knoblauch (שׁוּמִים, allium sativum L., Nu 11, 5, ebenfalls im Talmud oft genannt) findet sich in mehreren Arten überall reichlich. Wie sehr im Altertum ganz wie heute diese Zwiebelgewächse bei den Orientalen beliebt waren, zeigt der Spott der Römer über die Ägypter als Lauch- und Zwiebelanbeter (Plin. hist. nat. 19, 101; Juv. 15, 9) und über die Juden, die sie um ihres Knoblauchgeruchs willen mit dem Titel foetentes belegten (Amm. Marc. 22, 5).

Auch die Kriechgewächse Gurke und Melone werden unter den ägyptischen Gemüsen genannt, nach denen das Volk in der Wüste Heimweh empfunden habe (Nu 11, 5). Von Gurken (קִשֻּׁאִים) wird heute vorwiegend cucumis sativus L., unsere gewöhnliche Gurke, und cucumis chate L. angebaut. Ihre ausgedehnte Kultur in alter Zeit be-

weist Jes 1, 8. Man steckt sie nach Beendigung der Getreideernte auf den abgeernteten Feldern. In der drückenden Sommerhitze sind sie, roh gegessen, eine außerordentlich durststillende und angenehme Speise. — Dasselbe gilt von den Melonen (אֲבַטִּחִים Nu 11, 5); sowohl die Wassermelone (cucurbita citrullus L.) als die Zuckermelone (cucumis melo L.) wird von altersher in Palästina gebaut. Die geringen Leute leben monatelang fast nur von Brot und Gurken oder Melonen.

Von Gewürzkräutern, welche auf dem Felde gezogen wurden, nennt das A.T. den Kreuzkümmel (כַּמֹּן, cuminum cyminum L.) ein im ganzen Altertum beliebtes Küchengewürz, auch als Arznei verwendet; — ferner den Schwarzkümmel (קֶצַח Jes 28, 25, nigella sativa L.), dessen schwarzer Same im Orient als Würze unter das Brot gebacken wird; — endlich den Koriander (גַּד Ex 16, 31; Nu 11, 7, coriandrum sativum L., im Talmud oft erwähnt; heute kultiviert und wild häufig vorkommend), mit dessen kleinen runden, würzig schmeckenden Samenkörnern das Manna verglichen wird. — Im Neuen Testament werden noch einige weitere erwähnt: der Dill (ἄνηθον Mt 23, 23, anetum graveolens L.), auch im Talmud genannt, wo seine Verzehntung verlangt wird (שֶׁבֶת Maaseroth 4, 5); — die Minze (ἡδύοσμον Mt 23, 23 Lc 11, 42, mentha L.), nach den Rabbinen (מִינְתָּא Ukzin 1, 2; Ohaloth 8, 1 u. a.) ebenfalls zu verzehnten, also ein Kulturgewächs, heute in verschiedenen Arten kultiviert und wildwachsend vorkommend (am häufigsten mentha silvestris L.), von den Alten als magenstärkend geschätzt (Plin. hist. nat. 19, 47; 21, 18); — die Raute (πήγανον Lc 11, 42; Joseph. bell. jud. VII 6, 3; im Talmud פֵּיגָם, ruta graveolens L.), welche einst wie heute sowohl wild vorkam als in Gärten gezogen wurde (Joseph. ant. jud. VII 6, 3), daher sie nach dem Talmud zehntfrei war, während die gesetzeifrigen Pharisäer sie verzehnteten (Schebiith 9, 1); — der Senf (σίναπις Mt 13, 31; 17, 20 Mc 4, 31; Lc 13, 19; 17, 6; im Talmud חַרְדָּל); teils wild wachsend, teils kultiviert. Heute ist die verbreitetste Art der schwarze Senf (brassica nigra Koch). Das Senfkorn galt allgemein als der kleinste Same und wird deshalb im Talmud und im NT öfters sprichwörtlich verwendet (vgl. Buxtorf Lexic. talm. und die angeführten Bibelstellen). Die schnellwachsende einjährige Pflanze wird in Palästina bis über drei Meter hoch. Die Fabeleien der Rabbinen über die Größe des Senfs s. bei Buxtorf Lex. talm.

Diesen Nährpflanzen sind endlich die zur Bekleidung dienenden Gespinnstpflanzen Flachs und Baumwolle anzuschließen. Der Flachs (פִּשְׁתָּה Dt 32, 11; Ex 9, 31; Jo 2, 6; Le 13, 47; Jes 19, 9; Ho 2, 5. 9 u. ö., linum usitatissimum L., der gemeine Flachs, daneben heutzutage verschiedene andere Arten) wird heute nicht mehr viel angebaut, spielte aber eine große Rolle bei den alten Israeliten, da er ihnen neben der Wolle den Hauptstoff zur Kleidung lieferte. In der griechisch-römischen Zeit war er ein wichtiger Handelsartikel (Baba Qamma 6, 6; Müller, Geogr. gr. min. II 513 ff.). Der palästinensische Flachs galt als besonders vorzüglich, für besser noch als der elische (Pausanias, Eliac. V 5, 2); berühmt war in späterer Zeit namentlich die Leinenindustrie von Skythopolis (jer. Qidduschin 2, 5; Edictum Dioclet. XVII. XVIII). Die Bedeutung des Flachsbaues zeigt die Bestimmung des Talmuds, daß es gestattet sein soll, ein Flachsbeet zur Vertilgung schädlicher Insekten an Halbfeiertagen unter Wasser zu setzen (T. Moed. Qatan 1, 6; Rieger, Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Mischna, S. 7). Nach der Mischna wurde vorzüglich in Galiläa die Leinenindustrie betrieben (Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II, 37). — Wie frühe in Palästina die Baumwollstaude (gossypium arboreum L.) angebaut wurde, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Nur soviel hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die hebräischen Ausdrücke שֵׁשׁ und בּוּץ für feine Stoffe nicht ausschließlich Leinen bedeuten (wie die Rabbinen wollen), sondern auch von Baumwollstoffen resp. Mischstoffen gebraucht werden, wie auch das griechische βύσσος für beides angewendet wurde. Mit dem Fremdwort כַּרְפַּס (κάρπασος) wird die Baumwolle im Buch Esther (1, 6) und im Talmud (Kilajim 2, 5 u. a.) bezeichnet. Daß sie in der griechisch-römischen Zeit in ausgedehntem Maße gepflanzt wurde und viel in den Handel kam, zeigt das Urteil des Pausanias (V 5, 2), der Palästina den Ursprungsort der vorzüglichsten Baumwolle nennt.

2. Klimatische Verhältnisse. Palästina wird im Alten Testament gepriesen als ein Land mit Wasserbächen, Quellen und Seen (Dt 8, 7), das nicht wie Ägypten durch Schöpfräder künstlich bewässert werden muß, sondern Wasser trinkt, wenn der Regen vom Himmel fällt (Dt 11, 10 f.). Palästina ist auch wirklich im Vergleich mit den Nachbarländern durchaus nicht wasserarm zu nennen. In normalen Jahren genügt

die natürliche Feuchtigkeit für einen großen Teil der Äcker. Ein solches Feld heißt in der Mischna בית הבעל oder שדה בית הבעל (Baba Bathra 3, 1 u. a.), eine Bezeichnung, die sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Dabei ist in erster Linie an die Bewässerung durch Quellen, Wasserläufe und Grundwasser gedacht, erst in zweiter Linie an Regen und Tau (vgl. Rob. Smith, Rel. of the Semites[2] 97). Die alten Israeliten wußten recht wohl, daß Wasserläufe und Grundwasser die Hauptsache waren (vgl. z. B. Ps 1; Dt 8, 7; Jes 32, 20; Ez 17, 8), und daß der Regen allein für die Felder nicht immer genügte. Deshalb verstanden sie den Wert der von den Kanaanitern gegrabenen Teiche wohl zu schätzen und legten auch selbst solche an (s. d. A. Brunnen). In der Mischna wird ausführlich von Kanalisationsanlagen in Verbindung mit Teichen gehandelt. Die Bewässerung durch Schöpfräder und ähnliche Wasserhebwerke scheint (Dt 8, 7) in alter Zeit nicht üblich gewesen zu sein, wie sie sich auch heute im eigentlichen Palästina selten findet; dagegen ist in der Mischna viel davon die Rede (vgl. Vogelstein a. a. O., S. 12. 16 f.).

In diesen klimatischen Verhältnissen kam dem Israeliten seine unmittelbare Abhängigkeit von Jahve immer wieder aufs neue zum Bewußtsein. Die hohe Bedeutung des Regens findet im AT vielfachen Ausdruck (Dt 11, 14; Jer 3, 3; 5, 24; Ho 6, 3; Joel 2, 23; Sach 10, 1; Spr 16, 15). Zur Zeit der Mischna hatte sie zu ziemlich genauen Beobachtungen und Messungen der Regenmenge geführt (Vogelstein a. a. O. 3). Die Frühregen im Oktober und November machen das Land zur Aufnahme der Saat geeignet und weichen es auf zum Pflügen; kommen sie nicht rechtzeitig und genügend, so kann der Bauer den harten Boden nicht bearbeiten und die Saat nicht säen. Die starken Winterregen sättigen das Erdreich bis in die Tiefe mit Feuchtigkeit und füllen die Cisternen und Teiche. Die Spätregen im März und April geben dem Getreide vollends die nötige Feuchtigkeit, um die trockene Hitze des Frühsommers zu ertragen und rufen das junge Grün des Feldes ins Leben. Ohne sie wächst kein Gras und verdorren die Früchte. Noch heute sagt das Sprichwort: der Aprilregen bringt mehr Segen als der Pflug und das Joch Ochsen (Klein in ZdPV IV 73). Übermäßiger Regen aber schwemmt die Saaten und den fruchtbaren Boden von den Abhängen weg (Spr 28, 3). Die segensreichen Wirkungen eines günstigen Regens sind von der späteren Legende ins Ungemessene übertrieben worden. Die Mischna ordnet für die Regenzeit tägliche Gebete um Regen und bei andauernder Dürre besondere Fast- und Bettage an (Taanith 1, 1 ff.). Auch im AT faßt sich der Segen Jahves so recht eigentlich darin zusammen, daß er Frühregen und Spätregen zu seiner Zeit spendet. Im Regen zeigt sich seine Gnade, in der Dürre sein Zorn (Dt 11, 14 u. a.). So erweist sich Jahve hierin recht eigentlich als der Baal des Landes, der es bewässert und fruchtbar macht (Dt 11, 11; Ho 2; vgl. Rob. Smith, Rel. of the Sem.[2] 97 ff.).

3. Bodenverhältnisse. Eine Schätzung der in alter Zeit angebauten Bodenfläche ist unmöglich, weil wir keinerlei statistische Angaben über die heutzutage bebaute Fläche haben. Vielfach hat man vermutet, daß früher erheblich mehr Land als heute angepflanzt worden sei. Allerdings giebt es jetzt in Palästina viel brachliegendes Land, doch meist nur in den mageren Gebirgsgegenden, und an den Bergabhängen sieht man häufig die Spuren ehemaliger Terrassenkultur. Andererseits ist zu erwägen, daß weite Landstriche überhaupt nie für den Ackerbau, sondern nur als Weideland benutzt werden konnten. Dazu gehören z. B. der Negeb, Striche der Ebene Saron, und vor allem große Teile des Ostjordanlandes. Das Gebiet der „Wüsten" war, wie die häufige Erwähnung im AT zeigt, kein kleines, und der „Wald" bedeckte nach den Angaben des AT ausgedehntere Strecken als heute (so z. B. einen großen Teil des Gebirges Ephraim Jos 17, 14 ff.; 2 Kg 2, 24). Nimmt man dazu, daß von dem bebauten Land ein guter Teil Weingarten war, so wird man den für den Ackerbau übrigen Boden schwerlich viel höher anschlagen dürfen als den heute dafür verwendeten.

Außer der besprochenen künstlichen Bewässerung verlangte der Boden an vielen Orten noch weitere Verbesserungsarbeiten. Neben dem stätigen Ausroden der gerade auf gutem Weizenboden üppig wachsenden Dornsträucher, welche sonst das Getreide zu überwuchern drohten (Mt 13, 7 u. ff.), war vor allem das Entfernen der Steine nötig (סִקֵּל Jes 5, 2), nicht bloß bei der ersten Anlage der Äcker, sondern bei manchen Feldern Jahr um Jahr (Schebiith 2, 3; 3, 7). Die Fellachen lassen freilich jetzt die Steine meist liegen, weil sich der Boden auf diese Weise feuchter erhalte. Alle die Felder endlich — und deren waren nicht wenige —, welche an einem Hügelabhang lagen, erforderten eine sorgfältige Terrassierung durch Steinmauern. Nur dadurch war zu ver-

hüten, daß die in Palästina überall verhältnismäßig dünne Erdschicht, welche den Felsgrund bedeckt, von den starken Winterregen weggeschwemmt wurde. Daß man die Felder gelegentlich mit tierischem Mist oder auch durch Verbrennen der Stoppeln und des Gestrüpps düngte, geht aus Stellen wie 2 Kg 9, 37; Jes 5, 24; 25, 10; 47, 14; Jer 8, 2; 9, 21; 16, 4; 25, 33; Joel 2, 5; Ob 18; Ps 83, 11) hervor. Fraglich aber ist, ob dies in sehr ausgedehntem Maße und namentlich regelmäßig alljährlich geschah. Die heutigen Fellachen düngen ihr Feld nicht (abgesehen vom Verbrennen des Gestrüpps); sie brauchen den Mist als Brennmaterial. Letzteres ist ebenso für die alte Zeit bezeugt (Ez 4, 15). Auch der andere Grund, der heute die Düngung der Felder verhindert, dürfte für die alte Zeit zutreffen: daß nämlich der Transport des Mistes bei dem Mangel an ordentlichen Wegen und Fuhrwerken zu umständlich und kostspielig ist. Zur Zeit der Mischna scheint man größeren Wert auf das Düngen gelegt zu haben (vgl. Vogelstein a. a. O. 18 ff.). Als Hauptmittel, dem Boden die entzogene Kraft wieder zu ersetzen, galt die Brache s. u.

Im allgemeinen ist der Boden Palästinas als fruchtbar zu bezeichnen; doch ist das überschwengliche Lob mancher Beurteiler nicht berechtigt. Wenn in den Gebirgsgegenden Judas jetzt im Durchschnitt mehrerer Jahre vom Weizen nur das zweifache, von der Gerste nur das dreifache Korn geerntet wird, so kommt dies allerdings daher, daß der Boden an den Berghängen vielfach kaum noch schuhtief liegt und deshalb rasch austrocknet. Aber auch sonst unter günstigeren Verhältnissen sind die Erträge nicht so außerordentlich hoch. In den Thälern bei Hebron, wo gedüngt wird, erntet man im Durchschnitt das vierfache Korn vom Weizen und das fünffache von der Gerste; auf der fruchtbaren Ebene Saron in der deutschen Kolonie, wo der aus humösem Dünensand bestehende gute Boden reich gedüngt und sorgfältig bearbeitet wird, bringt der Weizen höchstens das 30fache, wenigstens das 4—6fache, im langjährigen Durchschnitt das 8fache Korn, Gerste höchstens das 50fache, im Durchschnitt das 15fache; auf der Ebene Jezreel trägt in 10jährigem Durchschnitt Weizen das 7—8fache, Gerste kaum das 6fache. Wenn aus dem Haurân von 60 oder gar 100fältigem Ertrag, als Ausnahme allerdings, berichtet wird, so ist das mit Vorsicht aufzunehmen (vgl. ZdPV IX 49 ff). Es liegt kein Grund vor, für die alte Zeit einen höheren Durchschnittsertrag anzunehmen, als ihn heute gutbebaute Felder geben, wenn auch die Gesamternte des Landes jetzt durchschnittlich geringer ist als früher, da es vielfach an sorgfältiger Bodenbearbeitung und ordentlicher Bewässerung fehlt. Dazu stimmt, daß nach der Mischna der Körnerertrag in Judäa durchschnittlich das fünffache der Saat betrug (Kethuboth 112[a]). Ein hundertfacher Ertrag erscheint Gen 26, 12 als ein ganz ausnahmsweiser Segen, der dem Erzvater zu teil wird (vgl. Mt 18, 8). Als fruchtbarster Teil des Landes wird von Josephus und der Mischna Galiläa genannt (bell. jud. III 10, 8), als am wenigsten fruchtbar das im Süden Judäas gelegene Idumäa (Tos. Terumoth 5, 7, vgl. Vogelstein a. a. O. p. 8).

4. Feldbestellung. Die Israeliten waren von Haus aus nomadisierende Hirten. Es ist ihnen aber gegangen, wie es zu allen Zeiten den ins Westjordanland sich vorschiebenden Nomaden der syrischen Steppe ging: sie haben die Verachtung des Ackerbaulebens abgelegt und sind selber ein Bauernvolk geworden. Wie rasch sich dieser Prozeß vollzogen hat, wissen wir nicht. Einzelne Stämme im Süden und im Ostjordanland haben bis zum Exil ihr nomadisierendes Leben mehr oder weniger beibehalten. Der Hauptsache nach scheint der Übergang jedoch mit Beginn der Königszeit vollendet gewesen zu sein; bei hoch und niedrig bildet der Ackerbau jetzt die Hauptbeschäftigung (1 Sa 11, 5; 2 Sa 14, 30). Auch auf diesem Gebiet wie auf so vielen anderen waren die Kananiter die Lehrmeister der Israeliten. Daß dies bald vergessen wurde, ist begreiflich, und wie andere Völker führten dann die Israeliten den herkömmlichen Betrieb der Landwirtschaft auf unmittelbare Belehrung von seiten der Gottheit zurück. Einem Jesaja gilt Jahve als der Urheber der Satzungen des Ackerbaus (Jes 28, 26 ff.; vgl. Gen 3, 17); das Volk war mehr dazu geneigt den Ackerbau als Domäne der alten Baale anzusehen (Ho 2, 7 ff.). In der außerordentlichen Wertschätzung desselben waren beide einig (vgl. Jes 32, 20; Gen 27, 28). Für die Bedeutung, welche der Ackerbau rasch gewonnen hat, ist der beste Beweis die Thatsache, daß sich der Kultus, vorab die großen Feste, durchaus auf den Feldbau gründet (vgl. Ho 2).

Die Bestellung der Wintersaat (Weizen, Gerste, Linse ꝛc.) beginnt im Spätherbst, sobald der Frühregen den ausgebrannten und zerrissenen Boden aufgeweicht hat, also Ende Oktober und im November, oft auch erst anfangs Dezember. Die Sommerfrucht

(Hirse, Wicke ꝛc.) wird nach Beendigung der Wintersaat, teilweise (z. B. die Gurken) auch erst nach der Ernte der Winterfrüchte bestellt. Die bewässerten Felder werden heute nach der Ernte der Winterfrucht noch einmal mit Sommerfrucht eingesät. Auch zur Zeit der Mischna gewann man von künstlich bewässerten Feldern zwei Ernten im Jahr (Tos. Terum. 2, 6; Peah 2, 5. 6; Baba Bathra 3, 1).

Zur Aufnahme der Saat wurde das Feld mit dem Pflug „geöffnet" (Jes 28, 24). Der alte Pflug (מַחֲרֵשָׁה oder אֵת, daß 1 Sa 13, 14 beide Ausdrücke nebeneinander stehen, beruht auf Textverderbnis s. Klostermann z. d. St.) kann schwerlich viel primitiver gewesen sein als der noch heute gebrauchte (vgl. Schumacher in ZdPV XII, 157 ff.). Durch denselben wird das Erdreich nur obenhin aufgekratzt; die Furche, die er reißt (תֶּלֶם; מַעֲנָה), geht nur etwa 8—10 cm tief (vgl. Plin. nat. hist. XVII 30). Brachland muß heutzutage schon ein Jahr vor der Aussaat im Winter zum erstenmal und dann im Frühjahr und Sommer ein zweites und drittes, manchmal vor dem Einsäen noch ein viertes Mal umgepflügt werden, so daß man erst im dritten Jahr der Bearbeitung davon ernten kann. Jes 37, 30 deutet darauf hin, daß es im alten Palästina ebenso gehalten wurde. Sonst mochte die Behandlung des Ackers mit dem Pflug je nach den örtlichen Verhältnissen verschieden sein. Zur Zeit der Mischna gehörte zur guten Behandlung des Bodens ein wiederholtes Pflügen (Schebiith 4, 2; vgl. Plin. nat. hist. XVIII 174). Als Zugtiere dienten gewöhnlich ein Paar Ochsen oder Kühe (1 Kg 19, 19 f. Hi 1, 14; Am 6, 12; Ri 14, 18; 1 Sa 11, 7; vgl. die Abbildung der modernen Bespannung in ZdPV XII, 157 ff); bisweilen wurden auch wohl bei leichtem Boden Esel verwendet (Jes 30, 24; 32, 20; Dt 22, 10). Zum Antreiben bediente sich der Pflüger des Ochsenstachels (מַלְמַד Ri 3, 31; 1 Sa 12, 31), eines langen Steckens mit eiserner Spitze (Abbildung s. ZdPV XII 157 ff.), den er gelegentlich auch zum Zerstoßen der Erdschollen (גְּדוּדִים) gebrauchte. Das Stück Feld, welches ein Paar Ochsen an einem Tag pflügen konnten, war die Einheit des Flächenmaßes, nach welchem das Ackerland gemessen wurde (צֶמֶד 1 Sa 14, 14 u. a.). Noch heute gilt als Flächenmaß in Syrien ein Stück Land, welches ein Paar Ochsen während der Pflugzeit eines Jahres zu bearbeiten im stande ist, der Feddân = ca. 9 ha.

Das gepflügte Land wurde mittelst der Egge geebnet (שִׂדֵּד Jes 28, 24 f.; Ho 10, 11; Hi 39, 10); dieselbe bestand wohl nur aus einem starken, etwas beschwerten Brett oder aus einer Walze. Merkwürdigerweise findet sich in der Mischna keine Andeutung von der Anwendung der Egge (Vogelstein a. a. O. 42, Anm. 33).

Der Same wurde mit der Hand ausgestreut, Weizen, Gerste und Spelt wohl auch von sorgfältigen Bauern wie noch heute in die Furchen gelegt (Jes 28, 25). Jedenfalls zur Zeit der Mischna war es üblich, die Saat durch Einpflügen unter die Erde zu bringen, wie dies noch heute geschieht zum Schutz gegen die großen Ameisen und zur Bewahrung vor dem Vertrocknen, da manchmal auf das Säen eine wochenlange Trockenheit folgt (vgl. ZdPV IX 29 f.; Tos. Kilajim 1, 15). Über den Gebrauch von Säemaschinen zur Zeit der Mischna vgl. Vogelstein a. a. O. 41 f.

Das Maß der Aussaat richtete sich natürlich nach der Beschaffenheit des Bodens und der Getreideart. Heute wird in Palästina dünner gesät als bei uns. Aus dem AT erfahren wir hierüber nichts, doch scheint nach Le 27, 16 ein gewisses Durchschnittsmaß bei der Gerste feststehend gewesen zu sein (vgl. 1 Kg 18, 32). Zur Zeit der Mischna war das Durchschnittsmaß der Weizenaussaat ein so allgemein feststehender und bekannter Begriff, daß er geradezu als Flächenmaß diente. Die Flächeneinheit des בית סאה (Ackerland von 1 Seah = ca. 12 l Weizenaussaat) ist 784 qm; ein בית ארבעה סאה, d. h. ein Acker, auf welchem 4 Seah Weizen ausgesät wurden (= 3136 qm), galt als Maß der Tagesleistung eines Pflügers (also entsprechend dem alten צֶמֶד) und hieß מַעֲנָה (Ohaloth 17, 1. 2; Tos. Schebiith 3, 20; vgl. Ps 129, 3 und das arabische معناة, das nach Delitzsch ein Streifen Ackerland ist, den der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt).

Über Fruchtfolge und Feldsystem erfahren wir aus dem AT nur das eine, daß es alte Sitte war, den Acker jedes siebente Jahr brach liegen zu lassen (Ex 23, 11 f. u.). Zur Zeit der Mischna hielt man eine noch öftere Brache für wünschenswert. Die Opfergaben z. B. wurden von Feldern genommen, welche jedes zweite Jahr vollständig ruhten (Menachoth 8, 2; cf. Plin. nat. hist. XVII 40; XVIII 176. 191). Die gelegentlichen sonstigen Angaben der Mischna über den Fruchtwechsel s. bei Vogelstein a. a. O. 48—51.

5. Die Ernte. Im Jordanthal beginnt die Gerstenernte unter Umständen schon Ende März, jedenfalls in der ersten Hälfte des April; im Hügelland und an der Küste fällt sie 8—10 Tage, in den kälteren Gebirgsstrichen, z. B. bei Jerusalem 3—4 Wochen später als im Ghôr. Auch die einzelnen Jahrgänge sind hierin sehr verschieden. Mit dem Gerstenschnitt beginnt, mit dem Weizenschnitt schließt die Ernte. Zwischen Beendigung der Gersten- und Anfang der Weizenernte liegt ein Zeitraum von etwa drei Wochen. In der Regel dauerte so das ganze Erntegeschäft etwa 7 Wochen, eine Zeit fortgesetzten Festjubels und sprichwörtlicher Fröhlichkeit (Jes 9, 2; Ps 4, 8 u. a.). Das Fest der süßen Brote, bei welchem nach dem Priesterkodex eine Gerstengarbe dargebracht wurde (Le 23, 9 ff.), eröffnete diese Festzeit, das Wochenfest, 7 Wochen nach dem Anhub der Sichel in der Saat gefeiert mit Darbringung zweier Erstlingsbrote vom neuen Weizen (Le 23, 17 ff.), beschloß dieselbe. Mit dem Festlegen dieser Feste auf bestimmte Monatstage war für das spätere Judentum auch der Erntebeginn festgelegt; doch mußten natürlich Ausnahmen zugelassen werden. Den Bewohnern der Umgegend von Jericho z. B. war das Schneiden und Aufstapeln des Getreides vor dem Passahfest gestattet (Pesachim 4, 8; Menachoth 10, 8).

Das Getreide wurde mit der Sichel (חֶרְמֵשׁ; מַגָּל) geschnitten (Dt 16, 9; 23, 25; Jer 50, 16; Hi 24, 24), wie dies noch heute in Palästina das übliche ist (Abbildung der Sichel s. ZdPV XII, 157 ff.). Mit der linken Hand faßte der Schnitter (קוֹצֵר) ein Büschel Halme zusammen (Jes 17, 5; Ps 129, 7), mit der rechten Hand schnitt er dasselbe ab und zwar nicht sehr tief am Boden, da man auf langes Stroh keinen Wert legte (s. u.). Noch heute bleiben meist etwa kniehohe Stoppeln stehen, nur in einzelnen Gegenden, z. B. bei Beirut wird tiefer geschnitten. Sesam, Linse und Gerste, wenn sie kurz geblieben sind, werden heute oft mit der bloßen Hand ausgerauft; auch die Mischna erwähnt dieses Ausraufen als in einigen Gegenden üblich (Peah 4, 10).

Dem Schnitter auf dem Fuß folgte der Garbenbinder (מְאַסֵּף Jer 9, 21; מְעַמֵּר Ps 129, 7), der die vom Schnitter abgelegten Schwaden (צְבָתִים Ruth 2 16) in seine Arme zusammenraffte (Ps 129, 7), und zu Garben band (אֲלֻמִּים Ps 126, 6; Gen 37, 7; auch עֹמֶר Ruth 2, 7; Jer 9, 22; Le 23, 10; Dt 24, 19). Die Garben wurden auf dem Felde zu Haufen zusammengestellt (עֲרֵמָה Ruth 3, 7; גָּדִישׁ Ri 15, 5; Ex 22, 5; Hi 5, 26). Während der harten Arbeit in der drückenden Hitze labten sich die Schnitter an gerösteten Getreidekörnern und Brot, das in eine Mischung von Essig und Wasser getaucht wurde (Ruth 2, 14). Noch heute sind geröstete Sangen in der Ernte eine beliebte Speise. Man röstet die vollen Ähren an einem kleinen Feuer, zerreibt sie mit der Hand und bläst die Spreu weg. Daß die Nachlese und etwa auf dem Felde vergessene Garben den Armen gehörte, war alte Sitte; das Gesetz gebietet dieselbe ausdrücklich (Ruth 2, 2; Dt 24, 19; Le 19, 9; 23, 22); ebenso war es jedermann erlaubt, Ähren von fremdem Acker zum Essen abzureißen (Dt 23, 25; Mt 12, 1). Außerdem bestimmt das priesterliche Gesetz noch, daß das Feld nicht bis auf den äußersten Rand abgeerntet werden dürfe (Le 19, 9; 23, 22). Die spätere Tradition setzt das nicht abzumähende Stück auf mindestens ein Sechzigstel des ganzen Ackers fest. (Peah 1, 2).

Das Ausdreschen des Getreides schloß sich unmittelbar an den Schnitt an und bildete einen Teil des Erntegeschäfts. Geringe Quantitäten wurden und werden noch heute mit dem Stock ausgeklopft (Ruth 2, 17; Ri 6, 11); dasselbe geschah mit Dill, Kümmel und ähnlichen Früchten (Jes 28, 27). Sonst aber wurden Weizen, Gerste und Spelt vom Acker weg auf die Dreschtenne gebracht, wo sich dank der Regenlosigkeit der Sommermonate das ganze Geschäft des Dreschens unter freiem Himmel vollzog. Es sind sicher gar oft dieselben Plätze, die wie heute so schon vor Jahrtausenden als Tennen dienten. Man wählte dazu einen ebenen, möglichst freigelegenen und vom Wind bestrichenen Ort, am liebsten auf einem Hügel. War eine große Felsplatte vorhanden, so brauchte man diese nur zu säubern, andernfalls wurde der Erdboden festgestampft. Heute ist die Tenne gewöhnlich dem Dorf gemeinsam, jeder aber wählt sich seinen bestimmten Platz auf derselben und häuft da sein Getreide auf. Durch Wochen zieht sich das gemütlich betriebene Geschäft des Dreschens hin. Während dessen lebt, wie in alter Zeit (Ruth 3, 4 f. 14) der Bauer ganz auf der Dreschtenne und schläft auch dort zur Bewachung seines Getreides. Das Dreschen selber geschah auf verschiedene Art: über die aufgeschütteten Garben wurden Rinder und Esel getrieben, die mit ihren Hufen die Körner austraten und das Stroh zu Häcksel zerstampften (Ho 10, 11).

Oder man bediente sich dazu des Dreschschlittens (מוֹרַג; חָרוּץ מוֹרַג; חָרוּץ, tribulum, 2 Sa 24, 22; Am 1, 3; Jes 28, 27), einer großen Holztafel, auf deren Unterseite harte, spitzige Steine eingesetzt sind; sie wurde mit Steinen oder durch den darauf sitzenden Lenker beschwert von Ochsen über das Getreide gezogen. Endlich wurde auch der Dreschwagen (עֲגָלָה), wie im alten Ägypten gebraucht: ein kleines Wagengestell mit parallelen Walzen, an denen runde, scharfe Eisenscheiben angebracht waren, die das Getreide zerschnitten (Jes 28, 27 f.). Alle drei Arten des Dreschens sind noch heute üblich; die Dreschwalze allerdings wird in Palästina fast gar nicht gebraucht, dagegen häufig in Nordsyrien und Ägypten, auch in der Mischna wird sie nicht genannt (vgl. Vogelstein a. a. O. 66 Anm. 18). Dem dreschenden Vieh das Maul zu verbinden, war gegen die alte Sitte und das Gesetz (Dt 25, 4) und geschieht auch heute selten; im späteren Judentum war man in diesem Stück so peinlich, daß die Mischna genau vorschreibt, wie viel man den Tieren Ersatz geben mußte, wenn man ihnen die neu ausgedroschenen Körner nicht lassen wollte: dem Rinde 6 Kab (ca. 12 l), dem Esel die Hälfte (Tos. Baba Mezia 8, 12). Heute nimmt man an, daß ein Ochse beim Dreschen bis zu 30 l Weizenkörner im Tag frißt.

Bei mäßig starkem Winde (Jer 4, 11; Sir 5, 11) namentlich gegen Abend und bei Nacht, wo der Seewind regelmäßig weht (Ruth 3, 2), wurde das Gedroschene geworfelt; dazu bediente man sich der Worfgabel (מִזְרֶה Jer 15, 7; Jes 30, 24), die der heute gebrauchten zwei- oder mehrzackigen Holzgabel ähnlich gewesen sein wird. Der Häcksel (תֶּבֶן) dient heute noch neben der Gerste als Viehfutter; ob dies in alter Zeit so war, wissen wir nicht; nach Mt 3,12 scheint er vielfach verbrannt worden zu sein. Die Körner wurden gesiebt (Am 9,9) und dann mit einer Schippe (רַחַת) zu größeren Haufen zusammengeworfen, bis sie in die Aufbewahrungsräume kamen. Als solche dienten meist, wie vielfach noch heute, cisternenähnliche sorgfältig verdeckte Gruben auf dem Felde (מַטְמֹנִים Jer 41, 8). Eigentliche Scheunen werden erst in der späteren Zeit erwähnt (אֲסָמִים Dt 28, 8; מַאֲבֻסִים Jer 50, 26; אֹצָרוֹת und מַמְּגֻרוֹת Joel 1, 17; מִסְכְּנוֹת 2 Chr 32, 28).

6. Die den Ackerbau betreffenden Gesetze. — Schon die älteste Kodifikation des israelitischen Gewohnheitsrechts, das Bundesbuch, setzt durchweg voraus, daß Israel ein ansässiges, ackerbautreibendes Volk ist. Daß wir dennoch nur vereinzelte Bestimmungen und keine ausgebildete landwirtschaftliche Gesetzgebung haben, erklärt sich leicht aus dem ganzen Charakter der verschiedenen Gesetzsammlungen. Die von der alten Sitte ins deuteronomische und priesterliche Gesetz aufgenommenen menschen- und tierfreundlichen Bestimmungen über das Recht des Armen auf die Nachlese ꝛc. sind schon angeführt worden. Von weit größerer Bedeutung für die Landwirtschaft waren die Bestimmungen, welche die Veräußerung des Grundbesitzes einschränkten. Mit Grund und Boden fühlte sich der Israelite so eng verwachsen als nur je ein Bauer; der väterliche Acker war heilig (vgl. 1 Kg 21, 3). Hieraus erklären sich die späteren gesetzlichen Bestimmungen über das Recht der Auslösung, das nach Le 25, 24 für einen verarmten Israeliten, der seinen Acker verkaufen muß, dessen nächsten Verwandten zusteht. Daß schon die alte Sitte dem Verwandten ein Vorkaufs- oder Wiedereinlösungsrecht gab, zeigt Jer 32, 8 ff. Ob auch der Eigentümer selbst in alter Zeit dieses Rückkaufsrecht besaß, wie es das Priestergesetz anordnet (Le 25, 27), kann fraglich erscheinen; die Anordnung hängt aufs engste mit dem Halljahr zusammen. Bei Grundstücken ist dieses Einlösungsrecht zeitlich unbeschränkt. Es wird damit motiviert, daß das Land überhaupt nicht Privateigentum der Israeliten, sondern Gottes Eigentum sei und die Israeliten nur Nutznießerrechte haben. Seine letzte Konsequenz hat dieser Satz dann in der Bestimmung gefunden, daß jeder verkaufte Grundbesitz im Halljahr ohne Entschädigung an seinen alten Besitzer zurückfallen soll (Le 25, 13 ff.). Damit wird jeder Kauf zu einem bloßen Mietvertrag auf höchstens 50 Jahre.

Dieselbe Tendenz, den Besitzstand der einzelnen Familien zu erhalten, zeigt sich auch im Erbrecht. In alter Zeit waren die Töchter von der Erbschaft ausgeschlossen; in Ermangelung von Söhnen erbte der nächste Agnate, mit der Verpflichtung, die Witwe zu heiraten (darauf beruht die Entwickelung des Buches Ruth). Auf den ursprünglichen Zusammenhang dieser Sitte mit dem Charakter der Familie als Kultusgenossenschaft kann hier nicht eingegangen werden; die spätere Zeit stellte die Sitte unter den oben angeführten Gesichtspunkt. Erst im Priesterkodex hat sich dann auch ein Erbrecht der Töchter für den Fall, daß keine Söhne da sind, herausgebildet. Diesen Erbtöchtern wird aber die Verpflichtung auferlegt, einen Mann aus dem Geschlecht oder wenigstens

dem Stamm des Vaters zu heiraten, damit der Grundbesitz nicht an einen fremden Stamm übergehe (Nu 36, 1—12). Mit Recht erkennt Stade (Gesch. d. Volkes Isr. I[2] 391) in dieser Bestimmung einen Kompromiß mit der älteren Sitte, wonach auch in solchen Fällen der nächste Agnate erbberechtigt war mit der Verpflichtung, die Erbtochter zu heiraten.

Von tief einschneidender Wirkung für den Ackerbau war die Entwicklung, welche die Sabbatidee genommen. Es war alte Sitte und auch Bestimmung des Bundesbuchs, daß man im 7. Jahr den Acker brach liegen ließ und was etwa von selber wuchs, den Armen zufiel (Ex 23, 10 f.); dieses 7. Jahr war aber ein relativer, für die einzelnen Äcker verschiedener Termin. Die Sitte kam dann in der späteren Königszeit mehr und mehr außer Übung; das Dt kennt sie nicht mehr (vgl. Le 26, 34 ff.; 2 Chr. 36, 21). Das Priestergesetz nahm sie wieder auf und steigerte sie zu einem Sabbatjahr, das wie der Wochensabbat je im 7. Jahr durch vollständige Ruhe des ganzen Landes zu feiern ist (vgl. Joseph. ant. jud. XII 9, 5). Eine weitere, allerdings lediglich theoretische und praktisch ganz undurchführbare Steigerung bildet dann das Halljahr (jedes 50. Jahr), das ebenfalls durch vollständige Ruhe des Feldes gefeiert werden soll.

Endlich sind noch zu erwähnen die aus den Anschauungen über kultische Reinheit hervorgegangenen Bestimmungen: das Verbot der Aussaat unreinen Samens mit der Erklärung, daß nur angefeuchtete nicht aber trockene Körner durch ein As verunreinigt werden können (Le 11, 37), und das Verbot, Ochs und Esel beim Pflügen zusammenzuspannen und verschiedene Getreidearten vermischt auf einem Felde einzusäen (Dt 22, 9 f.; Le 19, 19), Sitten, über deren Alter wir nichts wissen.

Die großen Lücken in der den Ackerbau betreffenden Gesetzgebung hat dann die Mischna ausgefüllt. Sie giebt eine Reihe ins einzelne gehender Bestimmunngen, besonders die Pachtverhältnisse, aber auch das Nachbarrecht u. a. betreffend. Ihre Darstellung s. bei Vogelstein a. a. O. **Benzinger.**

Acosta, Uriel. — Selbstbiographie, unter dem Titel Exemplar humanae vitae, bei Limborch, De veritate religionis chr. amica collatio cum erudito Judaeo, Basel 1740 S. 651 ff.; deutsch bei J. G. Müller, Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst, 2. Bd, Winterth. 1793 S. 155 ff.; latein. u. deutsch mit einer Einleitung, Lpz. 1847; H. Jellinek, U. Acostas Leben und Lehre, Zerbst 1847; J. da Costa, Israel en de volke, Haarlem 1849.

Uriel, oder, wie er vor seinem Übertritt zu dem Judentum hieß, Gabriel Acosta ein Portugiese, geboren 1594 zu Porto, stammte aus einem adeligen Geschlecht jüdischen Ursprungs, wurde aber, da seine Vorfahren bereits Christen waren, in der katholischen Religion erzogen. Wie er in seiner Autobiographie sagt, beschäftigte er sich frühzeitig mit dem Lesen der Evangelien, anderer geistlicher Bücher und der wichtigsten konfessionellen Schriften. Zweifel, welche über die katholische Ablaßlehre in ihm aufstiegen, und die nach und nach das ganze Christentum ihm verdächtig machten, veranlaßten ihn, die Stelle eines Schatzmeisters an einer reichen Kollegiatkirche, die er, 25 Jahre alt, erhalten hatte, aufzugeben. Bald aber genügte ihm dies nicht, und er hielt es um seines Seelenheils willen für das geratenste, zum Judentum überzutreten. Da ein solcher Übertritt in Portugal nicht stattfinden konnte, so entfloh er nach Amsterdam, um sich dort beschneiden und in die jüdische Gemeinde aufnehmen zu lassen. Aber bei der Amsterdamer Judenschaft fand er statt gewissenhafter Beobachtung des Mosaischen Gesetzes pharisäisches Festhalten an der Tradition und ihren Satzungen, und in Verbindung damit maßlosen geistlichen Hochmut. Er rügte dies mit rücksichtsloser Strenge und machte im Gegensatz zu der Werkheiligkeit seiner Glaubensgenossen geltend, daß der Mensch nur um des Guten willen Gutes thun müsse, nicht in der selbstsüchtigen Hoffnung, jenseits dafür belohnt zu werden; zu dieser Hoffnung habe der Jude ohnehin keinen Grund, da das Mosaische Gesetz über die Unsterblichkeit der Seele und ein jenseitiges Leben nichts lehre. Dergleichen Äußerungen erbitterten die Juden in so hohem Grade, daß sie nicht nur durch einen gelehrten Arzt, Samuel da Sylva, eine Schrift: „Über die Unsterblichkeit der Seele“ (1623) gegen ihn schreiben ließen, sondern ihn auch auf Grund seiner 1624 erschienenen Schrift Examen de tradicoens Phariseas conferidas con a ley escripta als Leugner der Unsterblichkeit und Atheisten bei der städtischen Obrigkeit verklagten; er wurde zu einer Geldbuße von 300 Gulden und

zur Vernichtung seiner Schrift verurteilt. Gleichzeitig ward er von der Synagoge in den Bann gethan; sieben Jahre lang lebte er als Gebannter, da er die kränkenden Bedingungen, unter denen man ihn wieder aufnehmen wollte, beharrlich zurückwies. Am Ende willigte er ein, sich lossprechen zu lassen, wahrscheinlich, weil man ihm Hoffnung machte, daß er sich nur einigen Förmlichkeiten werde zu unterziehen haben. Wie wenig man aber daran dachte, geht aus der Schilderung dieses Aktes in seiner Biographie hervor. „Ich trät", erzählt er, „in die Synagoge, die voll Männer und Weiber war, bestieg zur bestimmten Stunde das hölzerne Gerüst mitten in der Synagoge und verlas dort die Anklageschrift, welche das Bekenntnis enthielt, daß ich wegen Übertretung des Sabbatgesetzes, wegen Nichtbewahrung des Glaubens, den ich soweit verletzt hätte, daß ich andern geraten, nicht zum Judentum überzugehen, eines tausendfachen Todes schuldig, zur Sühne meiner Versündigungen aber bereit sei, alles zu thun, was man mir auferlegen werde. Hierauf stieg ich von dem Gerüst herunter und der Oberpriester flüsterte mir zu, daß ich mich in eine Ecke der Synagoge begeben möge. Ich that es und erhielt hier von dem Thürhüter die Weisung, mich zu entkleiden. Als ich auch dies gethan, band er meine Hände mit einem Strick an die Säule fest, worauf der Vorsänger herzutrat und mir, während ein Psalm gesungen wurde, mit einer Geißel 39 Hiebe versetzte. Als dies geschehen war, ward ich angewiesen, mich auf den Boden zu setzen; der Prediger trat zu mir und sprach die Absolutionsformel; alsdann mußte ich mich, nachdem ich meine Kleider wieder angelegt, auf die Schwelle setzen, damit alle beim Herausgehen aus der Synagoge über mich hinwegschritten". — Übrigens blieb Acosta auch nach seiner Wiederaufnahme in die Gemeinde bei seinen Ansichten, ja, er erklärt sich in seiner Biographie zu gunsten des angeborenen Naturgesetzes wie gegen das jüdische, so gegen jedes andere positive Gesetz, sofern dasselbe mit jenem streite. „Sagt einer", äußert er sich in dieser Beziehung, „das Mosaische oder das evangelische Gesetz enthalte etwas Erhabeneres, nämlich die Feindesliebe, welche das Naturgesetz nicht gebietet, so erwidere ich: wenn wir von der Natur abweichen und etwas Größeres suchen, dann entsteht sofort ein Zwiespalt in uns, und die Ruhe wird gestört. Was nützt es, wenn mir zugemutet wird, was ich nicht erfüllen kann; obwohl es gerade in diesem Falle keineswegs dem Naturgesetz entgegen ist, unseren Feinden Gutes zu thun." Nach einer Angabe des Fabricius soll Acosta 1647 gestorben sein, ob durch Selbstmord oder eines natürlichen Todes, will der anonyme Herausgeber der Selbstbiographie in seiner Einleitung unentschieden lassen. Denn diese Biographie sei zuerst 40 Jahre lang als Manuskript in den Händen eines Bürgers gewesen, der sie nachher dem freisinnigen arminianischen Theologen Episcopius geschenkt habe. Von diesem habe sie Philipp Limborch erhalten, der sie nebst einer Widerlegung 1687 publizierte und bei seinem Bericht über Acostas Tod sich natürlich nur an die Gerüchte habe halten können, die meist von Feinden ausgesprengt, ihm zu Ohren gekommen seien.

J. J. van Oosterzee †

Acta martyrum und Acta sanctorum. Diese beiden Ausdrücke, von welchen der erstere der ältere ist, werden herkömmlicherweise meist synonym gebraucht. Obschon die Begriffe „Märtyrer" d. i. Blutzeugen, und „Heilige" d. h. auf Grund ihres hervorragend frommen und reinen Wandels kanonisierte [heiliggesprochene] Christen, sich nicht ohne weiters decken, pflegt man doch beiderlei Repräsentanten des christlichen Heroentums da, wo es sich um Überlieferung und Sammlung der sie betreffenden Nachrichten handelt, zu einem Ganzen zusammenzufassen. Der Klasse der durch standhaft erlittene Bluttaufe zu „Zeugen Christi" im engern und eigentlichen Sinne gewordenen Heiligen pflegt ein altkirchlicher Sprachgebrauch, der seit dem 4. Jahrh. bei Griechen wie Lateinern sich mehr und mehr ausbreitet, solche christliche Männer oder Frauen, die als vollkommene Tugendmuster und Helden der Askese Ruhm erlangt, als „Märtyrer" im weitern Sinne unmittelbar anzureihen, ja einzuverleiben. Vgl. Gregors von Nazianz Lobrede auf Basilius M., den bei seinem seligen Tode als *μάρτυς τοῖς μάρτυσι* Vereinigten [Orat. 41, al. 20, n. 80]; desgl. Hieronym.: Non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus immaculata quotidianum martyrium est [Ep. 108 ad Eustoch. 31]. Ähnlich die Ausführungen von Neueren, wie Ansaldi, De martyribus sine sanguine, Mediol. 1744 und de Rossi, Bullet. d'arch. cr. 1874, 106 sq. Es verhält sich mit dieser Erstreckung des Märtyrerbegriffs über ein auch Nicht-Blutzeugen in sich begreifendes erweitertes Gebiet einigermaßen ähnlich wie mit dem Namen Patres eccl. (bez. Patrologie u. s. f.),

wenn die Gesamtheit kirchlicher Schriftsteller, auch aus dem MA. und der neueren Zeit, damit bezeichnet wird. — Wir sondern im nachfolgenden beide Gebiete, das der eigentlichen Martyrologie und das der Hagiologie. Das erstere, zwar begrifflich engere aber den historisch älteren Stoff umschließende, stellen wir in unserer Behandlung voran.

I. Märtyrerakten (Acta s. passiones martyrum; Martyrologia). Vgl. im allgemeinen: Theodorich Ruinart, Acta primorum martyrum sincera et selecta, Par. 1689, 4°; auch Augsbg. 1802; Regensb. 1859 (bes. die Praefat. generalis); Honoratus a S. Maria (O. Carm., † 1729), Les actes des anciens martyrs, in t. I seiner Reflexions sur les règles et sur l'usage de la critique, Par. 1713; Edmont le Blant, Les Acta martyrum et leurs sources (in d. Nouv. Revue hist. du droit français et étranger, 1879); derselbe, Les actes des martyrs. Supplément aux Acta sincera de Dom Ruinart (aus t. XXX der Mém. de l'Acad. des Inscr. et belles-lettres) Par. 1882; Emil Egli, Altchristliche Studien, Martyrium und Martyrologien ältester Zeit. Zürich 1887; K. J. Neumann, der röm. Staat u. die allg. Kirche bis auf Diokletian I, Lpz. 1890, S. 274—331; E. Preuschen in Harnacks Gesch. der altchr. Litt. bis Euseb., Berl. 1894, S. 807—834.

Als älteste authentische Quellen für die Geschichte der altchristlichen Märtyrer würden die in den Archiven der Prokonsuln oder sonstigen römischen Gerichtsbehörden aufbewahrten amtlichen Protokolle über die ihren Zeugentod herbeiführenden Verhöre und Urteilssprüche zu gelten haben. Solche römisch-heidnische Prozeßakten (Acta proconsularia, praesidialia, judiciaria) sind in unveränderter Urgestalt allerdings nicht auf uns gekommen; aber nicht wenige der durch christliche Hände aufgezeichneten Berichte über Martyrien beruhen auf ihnen und umschließen sie, oder wenigstens Auszüge aus ihnen, als ihren ältesten Kern. Es fehlt nicht an gelegentlichen Selbstzeugnissen der christlichen Martyria über ihr Entflossensein aus solchen Quellen; z. B. berichtet die Vorrede zu den Akten der ca. 304 unter Diocletian hingerichteten Märtyrer Tarrachus, Probus und Andronikus, ihr Verfasser habe die sie betreffenden Akten von einem der Gerichtsbeamten für schweres Geld käuflich erstanden (et quia omnia scripta confessionis eorum neccesse erat nos colligere, a quodam nomine Sebasto, uno de spiculatoribus, ducentis denariis omnia ista transscripsimus). Daß eine mehr oder minder wörtliche Verwertung derartiger gerichtlicher Dokumente für die christl. Passionsberichte stattzufinden pflegte, lehren die den eigentlichen Verlauf des Prozesses darstellenden Partien derselben. Was in ihnen über das Thatsächliche der Anklage und Verhaftung des christlichen Bekenners, über seine Vorführung vor Gericht, über seine Antworten auf die Fragen des Richters, über des letzteren Befehle hinsichtlich der Folterung des Angeklagten und über seine Urteilfällung mitgeteilt wird, trägt einen mehr oder weniger stereotypen Charakter. Es bildet gleichsam den festen Rahmen für den Prozeßbericht sowie das Kriterium, an dem der hagiologische Forscher die Echtheit der betr. Nachrichten vorzugsweise deutlich erkennt (Le Blant, Les Actes etc., p. 120 sq.; Egli, S. 62 ff.). Aufgezeichnet wurden die auf solche amtliche Quellen sich stützenden christlichen Martyria teils in Gestalt von Briefen, wodurch eine Gemeinde oder deren Bischof anderen Gemeinden oder sonstigen Adressaten über den vorgekommenen Fall von standhaftem Leiden und Bekennen Bericht erstattete, teils in Gestalt von erbaulichen Erzählungen (gesta martyrum; passiones) zum eigenen Gebrauch der betr. Gemeinde. Von den Martyrien in Briefform sind Hauptbeispiele aus ältester Zeit: 1. die Passio Polycarpi (in einem von Euseb. KG. IV, 15 auszugsweise, sowie in fünf griech. Hdsch. vollständig mitgeteilten Briefe der Gemeinde von Smyrna an die phrygische Gem. zu Philomelium), 2. die Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis an die Christen Asias und Phrygiens über ihre unter Marc Aurel 177 erlittenen Drangsale (Eus. l. c. V 1—3), 3. die von Dionysius Alex. dem Bischof Fabianus von Antiochia erstatteten Berichte über Leiden alexandrinischer und sonstiger ägyptischer Christen während der Decianischen Verfolgungsepoche (Eus. VI, 41 u. 42); ferner die in mehreren der Briefe Cyprians aus derselben Zeit enthaltenen Berichte über Konfessoren und Märtyrer Nordafrikas (bes. Ep. 20, 21, 22, 27, 39, 40 2c.). Weit zahlreicher sind die nicht brieflich formulierten Passionen, deren Aufzeichnung, wie sich aus Andeutungen im röm. Pontifikalbuch entnehmen läßt, durch gewisse kirchliche Notare zu geschehen pflegte (Lib. Pontif. s. Clem., s. Antero, s. Fabiano; vgl. das Constitut. Sylvestri bei Harduin, Conc. I, p. 290) und die man deshalb — zunächst wenigstens für die röm. Kirche, aber mit Wahrscheinlichkeit auch für sonstige größere Gemeinden — als „scripta notariorum ecclesiae" bezeichnen darf. Auch diese Litteraturgattung, welcher die Mehrzahl der (im ganzen 106 Nummern in sich begreifenden) Ruinartschen Passionensammlung angehört, rührt in ihren Hauptrepräsentanten aus beträchtlich alter Zeit her. So

I. aus Marc Aurels Zeit: die Acta S. Justini philos. et mart. und seiner (unter dem Präfekten Jun. Rusticus, 163—167 hingerichteten) Genossen Charito, Charitus, Euelpistus, Hierox, Päon und Liberius (vgl. Ottos Ausgabe im Corp. Apologg. III³, 1879, p. 266 sq.); desgl. die ungefähr gleichaltrigen Acta Carpi, Papyli et Agathonicae, vgl. Eus. IV, 15, 48 (aus einer Pariser griech. Hdsch. 1460 herausgeg. durch Harnack, TU III, S. 433 ff.).

II. Aus Commodus und Sept. Severus Zeit: 1. die Passio sanctorum Scilitanorum, ein lat. und griech. erhaltener Bericht über das zu Karthago (am 17. Jul. 180) unter Prokonsul Vigellius Saturninus durch sechs numidische Christen (Speratus, Nartzalus, Cittinus, Donata, Secunda, Vestia) erlittene Martyrium, ausgezeichnet durch knappe und streng objektive, die amtlichen Prokonsularakten fast ohne christl. Zuthaten wiedergebende Fassung (neuerdings besonders durch Usener [Bonn 1881], Aubé [Paris 1881] und J. A. Robinson [in Texts and Studies I, 2, Cambridge 1891] mit Genauigkeit ediert und untersucht]; 2. die Akten des Apollonius, eines unter Commodus (c. 185) im Senat vor dem Richter Perennis seinen Glauben in längerer Rede bekennenden und dann mit dem Schwerte gerichteten angesehenen Christen, im christl. Altertum erwähnt bei Euseb. V, 21 und Hieron. (De vir. ill. 42), armenisch herausg. durch die Mekhitaristen zu Venedig 1874, dann engl. mit wertvollem Kommentar durch F. C. Conybeare (Apollonius' Apology and Acts etc. Lond. 1894), sowie deutsch durch R. Seeberg in NkZ Bd. IV, S. 836 ff. (vgl. die Unters. von Harnack: SBA 1893, S. 721 ff., und von Mommsen, ebd. 1894, S. 497 ff.); 3. die Passio SS. Perpetuae et Felicitatis, ein in zweien Rezensionen (in der älteren lat. und griech., in der jüngeren bloß lat.) überlieferter Bericht über das am 7. März 203 wahrscheinlich zu Karthago durch die fünf Katechumenen Vibia Perpetua, Felicitas, Revocatus, Saturus und Saturninus erlittene Martyrium, ausgezeichnet durch die lebensvolle Frische seiner Schilderungen und bemerkenswert wegen Einverleibung zweier Visionen auf Grund authentischer Aufzeichnungen ihrer Empfänger, der Perpetua und des Saturus, in den Text. Die vom neuesten Herausgeber J. A. Robinson (T. and Studies I, 2, 1891) verteidigte Annahme, daß Tertullian, und zwar als Montanist, dieses Martyrium verfaßt habe, scheint viel für sich zu haben (vgl. sonst noch die griech. Textausg. von Harris und Gifford, London 1890, sowie Th. Zahn, im ThLB 1892, Nr. 41—45).

III. Der Decianisch-Valerianischen Verfolgungsepoche gehören an die Martyria des Pionius (vgl. Euseb. h. e. IV 15, 47), des Achatius, Maximus, Lucian und Marcian, des Bischofs Fructuosus und seiner beiden Diakonen Augurius und Eulogius &c., sowie als berühmtestes und in besonders authentischer Fassung erhaltenes das des Cyprian v. Karthago (s. d. A.). Vgl. die näheren Angaben bei Harn.-Preuschen, S. 819 f.

IV. Für die 20jährige Leidenszeit der Kirche von Diokletian bis auf Licinius liegt eine beträchtliche Zahl von authentischen Berichten vor, betreffend die Passionen teils angesehener teils minder berühmter Märtyrer; siehe die Übersicht mit bibliographischen Notizen bei Harn.-Preuschen, S. 821—824 (auch bei Gust. Krüger, Gesch. der altchristl. Litteratur in den ersten 2 Jahrh., Freib. 1894, S. 242—245). Viel größer freilich ist für diese letzte Epoche des vornicänischen Zeitalters die Zahl der entweder verdächtigen oder notorisch unechten Akten (s. Preuschen, S. 829—834).

Was überhaupt diese Litteraturgattung der nicht-authentischen Märtyrerakten angeht, so übertrifft sie an Zahl ihrer Urkunden die der Acta sincera in erheblichem Maße, enthält übrigens neben vielem ganz und gar Legendenhaften auch manche Berichte mit (mehr oder minder umfänglichem) geschichtlichen Kern. Der Zeit nach reichen die in ihnen behandelten Stoffe viel weiter zurück als die Objekte der authent. Akten; wie denn fast das ganze üppig wuchernde Material der apokryphen Apostellegenden zu ihnen gehört (s. „Apokryphen des N. Ts."). In die früheste nachapostolische Zeit gehört der in den Märtyrerakten des h. Ignatius behandelte Stoff. Beide auf uns gekommene Rezensionen desselben, das Martyrium Colbertinum und das M. Vaticanum, entstammen erst dem 4. bezw. dem 5. Jahrh.; über das Maß dessen, was aus ihren in der Hauptsache sagenhaften Angaben etwa als älteres Überlieferungsgut ausgeschieden werden kann, wird gestritten (vgl. d. A. „Ignatius"). Von sonstigen berühmteren Urkunden dieser Litteraturgruppe seien hier in Erinnerung gebracht: die Acta Nerei et Achillei (vgl. die krit. Ausg. v. H. Achelis, in TU IX, 2, 1893); die Passio Felicitatis et septem filiorum (krit. unters. v. J. Führer, 1890, und nochmals 1894); die Acta S. Cypriani et Justinae etc. (vgl. Th. Zahn, Cyprian v. Antiochien und die deutsche Faustsage, 1882); die der Antiochener Cyricus und Julitta (worüber

früher Combefis und Ruinart, neuerdings Dillmann [SBA 1887] wichtige Untersuchungen anstellten); die der Quatuor Coronati, d. h. der vier frommen Steinmetzen unter Diocletian (s. Erbes in ZKG V, 1882); die der 40 Märtyrer von Sebaste (s. Bonwetsch in NKZ 1892, S. 702 ff), — diese beiden letztgenannten an Alter und geschichtlichem Wert den echten Akten ziemlich nahe kommend. — Für jede sowohl der namhaftesten Verfolgungsepochen von Nero bis Licinius, wie auch der Zwischenzeiten liegen mehr oder minder zahlreiche Passionsberichte dieser Art vor. Manche derselben bieten hinsichtlich des Zeitalters der Martyrien, worüber sie berichten, schwer zu lösende, z. Tl. auch absolut unlösbare Probleme für die histor. Untersuchung dar. (Vgl. in dieser Hinsicht u. a. die AA. „Agnes, Cäcilia, Mauritius, Ursula" in dieser Encykl.).

Sammlungen von Märtyrerakten für das Erbauungsbedürfnis einzelner oder der Gemeinden müssen schon frühzeitig veranstaltet worden sein. Und zwar geschah dies einerseits in Gestalt von Namenverzeichnissen in Kalenderform, behufs Fixierung der Gedenktage der Märtyrer einer Gemeinde oder eines größeren Gemeindekomplexes — auf das Vorhandensein solcher kirchlichen Calendaria (auch wohl Diptycha, vgl. d. A.) weist einigemale Cyprian in s. Briefen hin (Ep. 12; 39); desgleichen darf aus Andeutungen bei Arnobius (IV, 36) und Prudentius (Peristeph. I, 24) ihre frühzeitige Existenz in den abendl. Kirchen vorkonstantinischer Zeit, zugleich aber auch das Untergegangensein vieler derselben während der Verfolgungsstürme zu Anf. des 4. Jahrh. erschlossen werden. Andrerseits muß man bei Kompilation solcher Märtyrer-Gedenkbücher auch ausführlicher zu Werke gegangen sein, indem man ganze längere Passionen in sie aufnahm, also das kalendarisch-statistische Aneinanderreihen bloßer Namen vermied. Als ältester Urheber solcher Lesebücher zur Vermittlung genauerer Information über die Leiden der Märtyrer ist Eusebius von Cäsarea zu nennen. Von seinen beiden hierher gehörigen Arbeiten ist die umfänglichere: Ἀρχαίων μαρτυρίων συναγωγή (oder ἀναγραφή) nicht auf uns gekommen; sie muß, wie die Verweisungen auf sie in seiner KG (IV, 15,47; V, Prooem.; V, 4, 3 und V, 21, 5) zu erkennen geben, das ältere martyrologische Material für den gesamten Umfang der Kirche zu vereinigen gesucht haben (vgl. den Versuch einer ungefähren Angabe ihres Inhalts bei Preuschen (l. c. 809—811), war aber schon gegen Ende des 6. Jahrh. weder in Alexandrien noch in Rom mehr vorhanden (Gregor M., Ep. VIII, 29). Beschränkteren Umfangs war seine Zusammenstellung der ihm näher bekannt gewordenen Martyrien der diocletianischen Verfolgungsepoche: das Büchlein „De martyribus Palaestinae", welches als Anhang zu B. VIII seiner Kirchengeschichte (hier unter dem Titel Συγγράμμα περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων) auf uns gekommen ist. Dasselbe scheint von ihm zweimal herausgegeben worden zu sein, zuerst um das Jahr 312—314 in kürzerer griechischer Bearbeitung für Geschichtsfreunde insgemein, dann in einer syrischen Übertragung aus der Zeit zwischen 319 und 324, welche mittels verschiedener Erweiterungen dem Interesse erbauungsbedürftiger christlicher Leser dienen sollte (s. J. Viteau, De Eusebii Caesariensis duplici opusculo περὶ τῶν ἐν Παλ. μαρτ., Paris 1893).

Beiderlei Arten martyrologischer Sammelschriften, jenes kalendarisch-statistische Genre und dieses durch Eusebius kultivierte der Zusammenstellung umfänglicherer Märtyrergeschichten behaupten sich in der litterarischen Produktion der Folgezeit. Beide nehmen aber allmählich auch nicht eigentlich märtyrergeschichtlichen Stoff in sich auf und lassen dieses Element der hagiologischen Zuthaten zum älteren, streng-martyrologischen Stoffe im Lauf der Jahrhunderte immer mehr anwachsen. Mit dem Wachsen der Zwischenzeit zwischen der Epoche der an Blutzeugen noch reichen, ja überreichen Ecclesia pressa und zwischen der immer ruhiger und unblutiger verlaufenden späteren kirchlichen Entwicklung nimmt das Sicheindrängen allgemein-hagiologischen Stoffes in die Kalendarien und die erbaulichen Märtyrergeschichts-Lesebücher stetig zu. Schon einige Kalendarien des 4. und 5. Jahrh., also der nächsten Zeiten nach Eusebius, geben diesen Zuwachs an nicht im engeren Sinn martyrologischem Material zu erkennen. Es gilt dies zwar nicht von denen des Orients, die vielmehr — wohl unter Einwirkung der öfteren furchtbar blutigen Verfolgungen, die in Ländern wie Persien, auch Abessinien &c. über die Christen ergehen — ihren streng martyrologischen Charakter noch längere Zeit hindurch bewahren; so u. a. das von W. Wright 1865/66 nach einer Nitrischen Hdschr. edierte Syrische Martyrologium, dessen aus dem J. 412 herrührendem Texte mehrere griechische Provinzialkalender aus schon älterer Zeit, u. a. ein um 362 zu Nikomedia in Bithynien aufgezeichneter, vorhergegangen sein müssen (vgl. die Übers. m. Kommentar bei

E. Egli l. c., S. 5—29; auch Eglis spätere Nachträge zu s. Erläuterung in d. ZwTh 1891, H. III). Wohl aber gesellt sich in den abendländischen Kalendarien frühzeitig ein allgemein hagiologisches Element zum martyrologischen hinzu. So schon in dem Depositionenverzeichnis im röm. Chronographen des J. 354 (früher ediert von Aegid. Bucher, S. J., Antwerpen 1633, neuerdings bes. durch Mommsen, ASG 1850), worin zu den 24 Märtyrertagen 12 Namen römischer Bischöfe hinzutreten; desgleichen in dem um d. J. 500 abgefaßten Kalender von Karthago (Calendarium Africanum vetus, herausg. v. Mabillon Vett. Anall. III, 398 sq.; vgl. Egli, S. 108 ff.), der unter seinen 80 Namendaten auch 9—10 depositiones episcoporum aufführt. Eben diesen aus streng martyrologischen und aus hagiologischen (insbes. papstgeschichtlichen) Bestandteilen gemischten Charakter giebt das von Gregor M. in s. Buche an den Patriarchen Eulogius v. Alexandria (598) erwähnte römische Martyrologium zu erkennen. Es erscheint laut Gregors Beschreibung (Ep. VIII, 29 . . . „nos autem paene omnium martyrum, distinctis per dies singulos passionibus collecta in uno codice nomina habemus, . . . non tamen in eodem volumine quis qualiter sit passus indicatur, sed tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur") als eine wesentlich nomenklatorisch geartete Kompilation von umfassender Anlage. Außer sonstigem Material aus früherer Zeit und aus anderen Kirchen muß sie besonders den älteren Festkalender der Kirche Roms (entstanden während der Jahre 312 bis 422) in sich aufgenommen haben.

Eine erweiternde Bearbeitung des römischen Kalenders ist das sog. Martyrologium Hieronymianum, dessen Text in mehreren, z. Tl. nur bruchstückweis erhaltenen Rezensionen vorliegt, welche sämtlich aus einer gegen d. J. 600 zu Auxerre in Gallien, unter dem Bischof Aunacharius (Aunarius), entstandenen Urgestalt entflossen sind. Noch vor dieser gallikanischen Überarbeitung — aus der vieles spezifisch Gallische ihres Inhalts, z. B. die Aufnahme von weiblichen Heiligen wie Genovefa, Radegundis, Glodesindis &c., desgleichen die zahlreicher fränkischen und burgundischen Bischöfe, sich erklärt — muß diese Kompilation in einer oberitalischen Bearbeitung verbreitet gewesen sein. Auf Oberitalien als Entstehungsort dieser älteren (vielleicht ältesten) Gestalt des Hieronymianum weisen nämlich einerseits die vielen zu italischen, bes. zu oberitalischen Heiligen in Bezug stehenden Elemente ihres Inhalts, welche nach Abzug jener gallikanischen (und außerdem der römischen und der afrikanischen) Elemente zurückbleiben; andererseits ergiebt sich ihr Herrühren aus dem genannten kirchlichen Gebiete daraus, daß dem Werke ein (fingierter) Briefwechsel des Hieronymus mit zweien oberital. Bischöfen des ausgehenden 4. Jahrh.: Chromatius (v. Aquileja) und Heliodorus (v. Altinum) vorangestellt ist, auf welchen Briefwechsel bereits Cassiodor, Instit. div. litt. c. 32, Bezug nimmt. Das Ganze, wie es jetzt vorliegt, erscheint als ein buntes Durcheinander von Orts- und Heiligennamen, Märtyrerdaten u. dgl., zusammengetragen aus einer Reihe älterer Lokal- und Provinzialkalender, zu welchen als Hauptquelle für den kirchl. Orient jenes Martyrologium Syriacum (in etwas erweiterter Gestalt), als afrikanische Quelle ein Kalendar v. Karthago wohl aus noch vorvandalischer Zeit, als Quelle für die römische Kirche jenes vorgregorianische Cal. Romanum gehört haben müssen. Auf Hieronymus, den gelehrten bethlehemischen Einsiedler, kann schwerlich auch nur ein geringfügiger Kern der Sammlung zurückgeführt werden. Daß man ihn in späterer Zeit — wohl erst nach Gregor M., vgl. oben — allgemein als Urheber der Kompilation nannte, mag darauf mit beruhen, daß er als Verfasser eines Katalogs kirchlicher Schriftsteller bekannt war, auch die Bibellektionen der alten Kirche (im Comes) redigiert haben soll und überhaupt als Repräsentant aller kirchlichen Wissenschaft im Abendlande galt. — Die wichtigsten aus jenem Archetypus von Auxerre geflossenen Hdschr. des M. Hieron. sind ein cod. Bernensis 289, ein Epternacensis (jetzt Paris, n. 10837), ein Wissenburgensis (aus Weißenburg i. E., jetzt zu Wolfenbüttel befindlich) und ein Fragment aus Lorsch (jetzt cod. Vat. Pal. 283). Ihre Texte haben die neuesten Herausgeber J. B. de Rossi und E. Duchesne in genauester Wiedergabe kolumnenweise nebeneinandergestellt und hierdurch, sowie durch das beigegebene reiche Einleitungsmaterial und sonstigen kritisch-exegetischen Apparat, eine höchst wertvolle Grundlage fürs Studium der wichtigen Urkunde geschaffen. S. d. Ausgabe in AS Nov. t. II, p. 1, 1894 im Proömium [p. I—LXXXII u. p. 1—193] und vgl. die Besprechungen derselben von J. Veith, im „Katholik" 1894, Bd X, 2, S. 314 ff., von Br. Krusch im NA, Bd XX, 2, u.a.m.

Noch in die früheren Jahrhunderte des Mittelalters hinein setzt diese kalendarisch-statistische Behandlung des martyrol. und hagiol. Stoffes sich teilweise fort. Das sog.

Martyrologium Bedae aus dem Anf. des 8. Jahrh. (herausgeg. in Opp. Bedae ed. Giles, t. IV, p. 16 sq., auch in den AS Mart. t. II, p. V sq.) ist wesentlich nur ein Heiligenkalender, mit wenigen Erweiterungen über die (pseudo-)hieronymianische Grundlage hinaus. Gleichfalls auf dieser Grundlage erwachsen erscheint das ungefähr derselben Zeit entstammende sog. „Martyrologium Romanum parvum" (richtiger M. Aquileiense, da es, wie Valesius im Anhang zu s. Eusebiusausgabe nachwies, wohl der Kirche von Aquileja angehört), welches Heribert Rosweyde in Antwerp. 1613, sowie später G. Rhodiginus in Rom 1740 (zusammen mit andern alten Kalendarien), herausgab. Auch in ihm erscheint für die Überkleidung der dürren Kalendernotizen mit erläuterndem Geschichts- bezw. Legendenmaterial noch wenig geschehen. Und auch nachdem zu Anf. des 9. Jahrh. Florus Magister (s. u.) in der Richtung auf diese erweiternde und anmutig belebende Umgestaltung des traditionellen Stoffes wichtige Schritte vorwärts gethan, sieht man nichtsdestoweniger einzelne Martyrologen des Abendlands bei wesentlich nur nomenklatorischer Art noch beharren. Selbst das von Wandalbert von Prüm 848 unter Mitbenutzung von Florus in lat. Verse gebrachte Martyrologium (bei d'Achery, Spicileg. II, p. 23; vgl. Dümmler, Poet. lat. II, 567 ff.) ist „kaum etwas anderes als ein versifizierter Heiligenkalender" (s. Hauck, KG. Deutschlands II, 610; vgl. d. A. „Wandalbert" in d. Encykl.).

II. Heiligengeschichten (Acta s. Vitae sanctorum; Legenda). Vgl. im allg. Stadler und Heim, Vollständiges Heiligenlexikon (5 Bde Augsb. 1858—1882), Bd I. Einl., S. 12—38. Für die Anfänge dieser Litteraturgattung auch E. Lucius. Die Quellen der ält. Geschichte des ägypt. Mönchtums (ZKG. VII, 1885) und O. Zöckler, im Anhang I zu seiner Monographie „Evagrius Ponticus", München 1893. Außerdem die Bollandisten und Neobollandisten in ihren großen Sammelwerken (s. u.).

Zu entschiedenem Übergewicht über das martyrologische (kalendarisch-statistische) Element erhebt sich das hagiographische oder heiligenbiographische seit dem Ausgang der älteren Zeit unter Einwirkung der besonders in Mönchskreisen geschätzten und von den Klöstern aus verbreiteten Litteraturgattung der Vitae patrum. In den von Rufinus (Historia monachorum s. Hist. eremitica), Palladius (Λαυσαϊκόν s. Hist. Lausiaca), Theodoret (Φιλόθεος ἱστορία s. Hist. religiosa) und deren späteren Nachahmern — im Morgenland bes. der Monophysit Johannes v. Ephesus und die Orthodoxen Johannes Moschos und Joh. Klimakus, im Abendlande Gregor v. Tours (s. die AA.) — zusammengestellten Berichten über die Lebensschicksale, die asketischen Leistungen und eventuell die Wunder berühmter Vertreter beider Arten von Askese der eremitischen wie der cönobitischen, ward der erbauungsbedürftigen Christenheit nachkonstantinischer Zeit ein Stoff geboten, der die Märtyrergeschichten der früheren Jahrhunderte an Anziehungskraft thatsächlich noch übertreffen mußte. Dort waren es längst aus dem Erdenleben geschiedene, hier dagegen lebende und eventuell zeitgenössische christliche Helden, an deren Exempeln man sich stärken konnte. Auch wirkten die der äußeren Geschichte dieser Väter der Wüste und Mönchsheiligen einverleibten Sprüche und Reden (Collationes patrum; Verba s. sententiae seniorum etc.) wegen ihres vielseitigeren Gehalts mit stärkerer Anziehungskraft als die monotoneren und fast immer nur das eine Thema vom standhaften Erdulden der Martern und des Todes betreffenden Redestoffe in den Märtyrergeschichten. Der Gedanke einer Hereinnahme dieser gleichsam zeitgemäßeren und populäreren asketischen Lesestoffe in die Märtyrerkalender mußte namentlich da sich nahe legen, wo es dem Bedürfnis der Gemeinden, oder auch dem von Klerikern oder von klösterlichen Genossenschaften in Bezug auf passende Lektüre für gottesdienstliche Andachten entgegenzukommen galt. Dem Verdachte des Gefälschtseins durch Häretiker oder durch Ungebildete (idiotae), um dessen willen hie und da sogar kirchliche Verbote des Lesens der Märtyrerpassionen ergangen waren — (s. für die röm. Kirche das Gelasianische Decretum de recipiendis et non rec. libris vom J. 494, wo es in Bezug auf die „Gesta martyrum" heißt: „Secundum antiquam consuetudinem, singulari cautela, in s. Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur, et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur") — waren die Vitae patrum, zumal wenn sie mit der Autorität berühmter Namen, wie Rufin, Palladius, Theodoret 2c. gedeckt werden konnten, in geringerem Grade ausgesetzt. Man sieht daher in beiden Hälften der Christenheit, im griechisch-syrischen Orient wie im lateinischen Abendland, gegen das Mittelalter hin eine zunehmende Bereicherung der martyrologischen Litteratur mit mönchs- und heiligengeschichtlichem Material, entnommen teils den

obengenannten Werken teils andern ähnlichen Kompilationen, sich vollziehen. Wir heben aus beiden Litteraturbereichen einiges hauptsächlich wichtige im nachstehenden hervor.

A. Orient. Für die griechische Kirche setzt sich zwar in dem sog. Menologia oder Monatsregistern z. B. dem Menol. Basilii Imperatoris, das in verschiedenen Ausgaben, besonders einer vom Kardinal Annibale Albani, [III voll., Urbino 1727] vorliegt, die ältere kalendarisch-statistische Behandlungsweise mehr oder weniger noch fort. Dagegen nahmen die Menaea — meist umfängliche 12bändige Foliowerke — neben den Offizien der Heiligen und auf dieselben bezüglichen Hymnen auch mehr oder minder eingehende geschichtliche Berichte oder Heiligenlegenden in sich auf. Ein Werk dieser letzteren Art scheint Theodorus Studita im Auge gehabt zu haben, wenn er in seiner Ep. 2 ad Platon. (ed. Sirmond I, 181) einer von ihm gesehenen „erstaunlich großen Zahl von Martyrien, welche zwölf Bände füllte", gedenkt; die *μαρτύρια πολλά* dieser Stelle lediglich auf Passionen im eigentlichen Sinn zu deuten geht schwerlich an. Benutzt wurde dieses reichhaltige Riesenwerk wohl vom Haupt-Martyrologen des 10. Jahrh., Symeon Metaphrastes, dessen Legendensammlung (vollständig bei MSG t. 114—116) dem märtyrergeschichtlichen Material aus den ersten Jahrhunderten zahlreiche Lebensbeschreibungen von Kirchenvätern, Anachoreten und Mönchsheiligen in mehr oder weniger freier romanhafter Behandlung hinzugesellt (vgl. den A.). Eine Überarbeitung des Werks lieferte in neuerer Zeit der kretische Mönch Agapios Landos in seinem *Νέος παράδεισος* (Venedig 1641). — Abgekürzt, d. h. für den Gebrauch gottesdienstlicher Vorlesungen ins Kurze zusammengezogen, aber immer doch das Wesentliche des biographischen und martyrologischen Stoffes darbietend, erscheint der Inhalt der Menäen in den *Συναξάρια* (von *σύναξις,* gottesdienstl. Versammlung), deren viele zur Zeit noch ungedruckt vorhanden sind. Ihnen verwandt sind die *Ἀνθολόγια,* in welchen aber nicht sowohl die legendarisch-biographische, als vielmehr der liturgische Stoff der Menäen abgekürzt vorliegt (s. z. B. das von Anton Arcadius, Rom 1598). Vgl. überhaupt Kattenbusch, Konfessionskunde I, S. 455 f.

Syrische und persische Martyria edierte aus syr. Texten Stephan Euodios Assemani, Acta martyrum orientalium et occidentalium (2 partes, Rom 1778), sowie neuerdings P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum (Paris u. Leipz. 1890—95, V tt.). Die überaus reichhaltige, freilich leider nur syrisch veröffentlichte und der nötigen erläuternden Beigaben entbehrende Sammlung des Letzteren umschließt, soweit sie bis jetzt vorliegt, eine Mehrheit eigentlicher Märtyrerakten, dabei ziemlich viel neues, von Assemani noch nicht publiziertes. Doch sind eine Anzahl Heiligenleben auch in den bis jetzt vorliegenden Bänden schon enthalten, z. B. in Bd 1 eine Vita s. Joannis bar Malke und eine V. b. Marianae, in Bd III ein Leben Ephraims, in Bd IV Lebensbeschreibungen des Jakob v. Nisibis, Nikolaus v. Myra, Johannes Eleemosynarius und Symeon Stylites u. s. f. — Mehr nur auswählend verhalten sich gegenüber dem reichen Material der betr. syr. Kirchenlitteratur Pius Zingerle in s. deutschen Chrestomathie („Echte Akten der hh. Märtyrer des Morgenlands, übersetzt, 2 Tle., Innsbruck 1835) und G. Hoffmann, aus syr. Acten persischer Märtyrer übers. u. erl. (Lpz. 1880).

Koptische Märtyrergeschichten, nebst zahlreichen kurzgefaßten vitae ägyptischer und nicht-ägyptischer Heiligen, enthält der Heiligenkalender in arabischer Sprache, wovon F. Wüstenfeld einen Teil (nur drei Monate) herausgegeben hat („Synaxarium, d. i. Heiligen-Kalender der kopt. Christen, aus d. Arab.", Gotha 1879). Vgl. ferner für dieses Gebiet H. Hyvernat, Les actes des martyrs de l'Égypte tirés des mss. coptes de la biblioth. Vaticane et du Musée Borgia. Texte copte et traduction française avec introd. et commentaires. Vol. I, Rom 1886—87.

Ein armenisches Martyrologium in 2 Bänden gaben die Mekhitaristen heraus, Venedig 1874.

Für das slavische, namentlich das russisch-orthodoxe Litteraturgebiet vgl. Jos. Sim. Assemani, Calendaria eccl. Slav. s. Graeco-Moschae, 6 tt. 1875 (Bd 1—6 seiner Calendaria eccl. univ., deren übrige Bände durch einen Brand zu Rom 1768 untergingen). Ferner die gelehrte Abhandlung des Jesuiten J. E. Martinov, Annus ecclesiasticus graeco-slavicus in den AA. SS. t. IX. Octobr. 1870; auch Nik. Nilles, S. J., Calendarium manuale utriusque ecclesiae, tam orientalis quam occid., Innsbruck 1879—85, sowie V. Jagic, Die Menäen der russ. Kirche nach Hdschr. aus den JJ. 1095—1097, St. Petersburg 1886 (in russ. Sprache). — Über die in Rußland beliebten „Väterbücher" *(Πατέρικα)*, enthaltend die Lebensbeschreibungen der Heiligen gewisser Lokalkirchen, namentlich der großen Klöster (z. B. ein die Haupt-

Äbte vom großen Höhlenkloster bei Kiew behandelndes), s. Strahl, Beiträge z. russ. KG. I, 89 ff. Über die „Prologen", als ein russisches Äquivalent der Synaxaria oder abgekürzten Menäen s. ebend., S. 92, sowie Kattenbusch a. a. O.

B. Abendland. Den Prozeß zunehmender Bereicherung des kalendarisch überlieferten martyrologischen Materials mit hagiologischen Zuthaten veranschaulicht die Reihe der Martyrologen des 9. Jahrh.:

Florus Magister zu Lyon (ca. 830) lieferte jene Erweiterung des Bedaschen Martyrologiums, an welche dann Wandalbert sich anschloß (vgl. MSL 94, p. 790).

Rabanus Maurus (ca. 850—854) bot gegenüber diesem Vorgänger wieder manche Erweiterungen (Martyrologium, in s. Opp. IV, 1121 ff.)

Ado v. Vienna (geg. 870) übertrifft an Reichhaltigkeit seiner hagiologischen Mitteilungen (bei Migne 123, 201 ff.) auch den letzten dieser Vorgänger. Ähnlich der von ihm abhängige und fast überall mit ihm zusammenstimmende Usuardus, Mönch zu St. Germain des près bei Paris, in dem auf Befehl Karls d. Kahlen verfaßten Märtyrerbuche (ca. 875).

Das Martyrologium Sangallense endlich, angeblich von Notker Balbulus († 912) verfaßt, vollzieht noch reichlichere Einfüllungen heiligengeschichtlichen Stoffes (Canisius, Lect. antiqu. II, 3, p. 89). Vgl. überhaupt Hauck a. a. O. S. 610.

Die erste eigentliche Legendensammlung kompilierte im Auftrag des Eichstätter Bischofs Erchanbold († 916) der Mönch Wolfhard von Herrieden. Sie mag, als ein „passionalis liber valde utilis" (nach dem Urteil des Anon. Haser. in MG. SS III, p. 256), bereits manche charakteristische Proben von jenem in der Folgezeit dann immer zügelloser auftretenden Walten der Phantasie von Klerikern und Mönchen geboten haben, für die das Legendendichten zur kunstgerecht geübten Berufsarbeit wurde. In diesen Dichtungen handelt es sich bald um Versorgung einer Stadt und Landschaft mit einem urchristlichen Gründer möglichst schon aus den nächsten Jahren nach der Apostelzeit (z. B. Eucharius für Trier, Valerius für Köln, Maternus für Tongern), bald um Ausschmückung geschichtlich überlieferter vitae mit allen möglichen und unmöglichen Wundern, bald um kecke Erdichtung bestätigender Urkunden (Briefe, wodurch ein Bischof oder Abt zur Aufzeichnung der betr. Nachrichten auffordert, u. dgl.) oder um Einschiebung ganz und gar fingierter Zwischenfiguren als zeitgenössische Zeugen (wie jenes Marcellin, angeblichen Begleiters Liudgers, dem die falsche Suidbert-Biographie aus dem 12. oder 13. Jahrh. angehören will; vgl. d. A. „Suidbert"). Besonders reichhaltige Repräsentanten dieser Litteraturgattung aus dem späteren MA. wurden die Historia Longobardica des Jakob v. Viraggio (a Voragine, † 1298), deren enkomiastische Bezeichnung als Legenda aurea der Pariser Doktor Claude d'Espences (sec. XVI) mit treffender Kritik in Legenda ferrea umsetzte (s. das Nähere, auch über ihre Ausgaben ꝛc. unter „Jac. v. Voragina") sowie der Catalogus Sanctorum des Petrus a Natalibus, † 1382 (zuerst gedruckt Vicenzia 1493, dann Venedig 1616, fol.).

Ein Übergang von dieser üppig verwilderten und ins Romanhafte entarteten Legendenproduktion zu einer solideren Behandlung des hagiologischen Stoffes scheint in den fleißigen Arbeiten des Belgiers Joh. Gielemans, regul. Chorherrn in Rouge-Cloître (Vallis rubea) bei Brüssel † 1477, sich anzubahnen. Seine, einstweilen nur handschriftlich (in Wien) vorhandenen Kompilationen betiteln sich: 1. Sanctilogium (eine alphabetisch geordnete Sammlung von mehreren hundert Legenden); 2. Hagiologium Brabantinorum; 3. Novale Sanctorum; 4. Historiologium Brabantinorum (speziell die Geschichte der Kreuzzüge betreffend). Näheres darüber ist erst vor kurzem durch die Neobollandisten bekannt gemacht worden (s. d. Auss. De codicibus hagiographicis Joannis Gielemans. etc., Anal. Boll. XIV, 1, 1895). — Gleich dem Sanctilogium dieses Belgiers führt das zu Venedig 1474 (dann zu Rom 1497) gedruckt erschienene Sanctuarium des Mailänders Boninus Mombritius die aufgenommenen Heiligenleben in alphab. Ordnung vor. Wegen der Sorgfalt, womit die dafür benutzten, meist alten und guten Hdschr. abgedruckt sind, verdient dieses Werk noch jetzt berücksichtigt zu werden. Das gleiche Streben nach Wiedergabe der alten Akten in ursprünglicher und unversehrter Gestalt bethätigte Jac. Faber Stapulensis im ersten (und einzigen, den Januar behandelnden) Bande seiner „Martyrum agones, antiquis ex monumentis genuine descripti (1325). Dagegen scheint das von Georg Wicelius 1541 (mit Widmung an Kurfürst Albrecht v. Mainz) herausgegebene „Hagiologium" nicht kritischen, sondern, gleich den meisten Arbeiten dieses Vielschreibers (vgl. d. A.), nur eilfertig kompilierenden Charakter getragen zu haben. In das achtbändige Werk „Sancto-

rum priscorum patrum vitae", welches der Venetianer Aloys Lipomanus († 1559 als Bischof von Bergamo) mit Unterstützung mehrerer Gelehrten 1551—60 herausgab, fanden ältere (zumeist griechische) hagiographische Sammlungen Aufnahme; so der ganze Metaphrastes, auch Palladius und Moschus in lat. Übersetzung, daneben aber auch Gregor v. Tours De miraculis sanctorum. Des gelehrten Karthäusers Laurent. Surius († 1578) kalendarisch geordnete Sammlung in 6 Bdn. Fol. (zweite, von Mosander fortgeführte Ausg. in 7 Bdn., Köln 1581 ff.) will, wie der Titel „De probatis Sanctorum historiis" andeutet, nur kritisch erprobte Texte bieten. Sie verringert aber deren urkundlichen Wert nicht selten durch stilistische Besserungsversuche und bald kürzende bald erweiternde Überarbeitungen (s. d. A. „Surius").

Alle diese Vorarbeiten wurden weit übertroffen durch das riesige Unternehmen der gelehrten Antwerpener Jesuiten, des Joh. Bolland und seiner Genossen. Den Plan zu diesem großartigsten aller Hagiologia, den Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur (Antv. 1643 ss.), entwarf der Jesuit Heribert Rosweyd, geb. 1569 zu Utrecht, gest. 1629 zu Antwerpen, nach Veröffentlichung mehrerer verdienstlicher Beiträge zum hier in Rede stehenden Gebiete (z. B. Fasti sanctorum, quorum vitae belgicis bibliothecis manuscriptae, 1607; Martyrol. Romanum parvum etc., 1613 [s. v.]; Vitae Patrum, 1615, 1628 u. ö.). Die Ausführung des von ihm auf 18 Bände angelegten Unternehmens einer die Hagiologie aller Länder in historisch-kritischer Behandlung umfassenden, kalendarisch geordneten Sammlung übernahm nach seinem Tode sein Ordensbruder Joh. Bolland (geb. zu Tillemont 1596, † 1665), welcher 1643 die beiden ersten, den Heiligen des Januar geltenden Bände herausgab, später aber durch Hinzuziehung zweier jüngerer Ordensbrüder, des Gottfried Henschen (1600—1681) und Daniel Papebroch (1628—1714), sich verstärkte und so einen Fortgang des Riesenwerks in stetiger Folge und mit allmählicher Zunahme des ursprünglich in Ansatz gebrachten Umfanges ermöglichte. Bis zu Bollands Tod (1665) traten noch drei Foliobände, den Februar behandelnd, ans Licht. Weiterhin folgten, bis zum Rücktritt des letztlich erblindeten Papebroch von der Redaktion (1705), die die Monate bis zur Jahresmitte behandelnden Bände: je drei für März und April, acht für Mai, sieben für Juni. Besonders dieser ungefähr fünfzigjährigen Publikationsepoche unter Henschen und Papebroch gebührt glänzendes Lob, teils wegen des stetigen Zuflusses eines ungemein reichen Handschriften- und Urkunden-Materials zum hagiographischen Museum nach Antwerpen (wofür Papebroch sein beträchtliches väterlich ererbtes Vermögen aufbrauchte und außerdem durch zeitweilige Reisen der Bollandisten manche päpstliche, bischöfliche, fürstliche und kaiserliche Unterstützungen erwirkt wurden), teils wegen der an wertvollen neuen Ergebnissen reichen und durch kritische Schärfe ausgezeichneten Genialität des bollandistischen Forschens und Arbeitens. Hauptbeispiele dieser Leistungen sind u. a. Henschens Wiederentdeckung des den Historikern vorher ganz abhanden gekommenen merovingischen Königs Dagobert II; Papebrochs Ansammlung eines großen Teils vom kritischem Material für die dann durch den Benediktiner Mabillon ins Leben gerufene Wissenschaft der Diplomatik; desselben Papebrochs unerbittliche Zerstörung der auf den Propheten Elias, als angeblichen Begründer ihres Ordens, bezüglichen Phantasien der Karmelitermönche (vgl. d. A.).

Verglichen mit den Leistungen dieser Kraftgenie-Periode, die zeitlich mit Frankreichs goldenem Litteraturzeitalter unter Louis XIV. zusammenfällt, erscheint das Arbeiten der Bollandisten des folg. Jahrh. (z. B. eines Baërt, Soller, Stilling, Suysken) mehr oder weniger als Epigonenwerk. Es fügte übrigens bis z. J. 1773, wo die Aufhebung des Jesuitenordens eine bedenkliche Krise für das Unternehmen herbeiführte, den 19 Bänden der Papebrochschen Epoche 30 weitere hinzu, wodurch ein Fortschreiten der Reihe bis zum 7. Oktober bewirkt wurde. Auch nach der Ordensaufhebung konnten dann — dank dem schützenden Eingreifen zuerst der Kaiserin Maria Theresia (1776), nachher einer den Hagiographen befreundeten belgischen Prämonstratenserabtei (Tangerloo), welche durch Ankauf der litterarischen Schätze des Instituts demselben ein Asyl in ihren Mauern bereitete (1788) — noch etliche weitere Bände publiziert und so das Ganze bis zum Schlusse des 6. Oktoberbandes (behandelnd den 12—15. Okt.) fortgeführt werden. Bald nach dem Erscheinen dieses 53. Bandes der ganzen Reihe (1794), deren Inhalt bereits damals auf über 25000 Biographien geschätzt werden konnte (vgl. Guizot, Hist. de la civilis. en France II, 32), bewirkte die Einverleibung Belgiens in die französische Republik den Zusammenbruch beider, des gastlichen Chorherrenkonvents und des von ihm beherbergten Gelehrteninstituts. Während die durch den Verkauf Tangerloos (1796)

obdachlos gewordenen Bollandisten nach verschiedenen Richtungen hin sich zerstreuten, wurde wenigstens ein Teil ihres litterarischen Apparats nach Westfalen geflüchtet, um für eine spätere Wiederaufnahme des Werks verwertet zu werden.

Diese Wiederaufnahme erfolgte unter dem Schutze der belgischen Regierung durch den in Brüssel residierenden jesuitischen Gelehrtenverein der Neobollandisten, der — nach Voraussendung eines vom 25. März 1838 datierten Programms: „De prosecutione operis Bollondiani, quod Acta Sanctorum inscribitur“ — im J. 1845 in Gestalt eines 7. Oktoberbandes (für 15—16. Okt.) die erste Frucht seiner Arbeiten der Öffentlichkeit übergab. Seitdem sind anfänglich unter Leitung der Jesuiten Vandermoore, van Hecke, De Buck, sowie neuestens unter der von Carl de Smedt, Joseph de Backer und Jos. van den Gheyn, eine Reihe weiterer Bände ans Licht getreten, wovon der 60. (als 12. Oktoberband) die ersten zehn Monate des Jahreskalenders mit einem wertvollen Register abschloß. Vom November liegt bis jetzt der (den beiden ersten Tagen des Monats geltende) erste, sowie die erste, den 3. u. 4. Tag behandelnde Hälfte des zweiten Bandes vor (vgl. auch das oben über die im Proömium dieser jüngsten Lieferung enthaltenen Neuausgabe des Martyrol. Hieron. Bemerkte). — An Genialität und Kühnheit des kritischen Forschens stehen die Leistungen dieser Neobollandisten hinter denen der älteren Vorgänger wohl in etwas zurück; doch arbeiten auch sie mit rühmlicher Ausdauer und mit einem nicht selten ins Minutiöse sich verlierenden Sammlerfleiße. Eine hagiologische Zeitschrift, die Analecta Bollandiana (jährl. 4 Hefte), herausgeg. von den drei letztgenannten Redaktoren (de Smedt 2c.) geht seit 13 Jahren dem Hauptwerke ergänzend zur Seite. Dieselbe bringt in ihren neueren Jahrgängen auch kritische Besprechungen hagiographischer und patristischer Arbeiten, Umschauen, biographische Übersichten 2c.

Die belgischen Acta Sanctorum gleichen kraft ihrer allumfassenden, auf allseitige Erschöpfung des martyrologischen und hagiologischen Materials gerichteten Tendenz allerdings einem Ocean; sie machen aber darum das Studium so mancher Werke von andrer Anlage, welche neben ihnen erschienen und z. Tl. noch erscheinen, keineswegs überflüssig. Abgesehen von der Märtyrergeschichte der protestantischen Kirchenparteien und Sekten, welche selbstverständlich aus dem durch die Bollandisten bearbeiteten Gebiet ganz hinausfallen (vgl. die gedrängte Übersicht über die wichtigere auf sie bezügliche Litteratur in Zöckler, Handb. der theol. Wissensch. II, 3. A. S. 22) gehören dahin die Heiligenbiographien der einzelnen kath. Orden, für welche besondere Sammelwerke existieren. So vor allen die an historisch-kritischem Gehalt dem Bollandistenwerke ebenbürtigen Acta SS. Ordinis S. Benedicti (abgekürzt: ASB, 9 voll. fol., Paris 1688) von Mabillon (s. d. A.); das Cistercienser-Martyrologium von Henriquez (1630), der Paradisus Carmelitici decoris von Alegre (1639), die Martyrologia des Minoritenordens von de Monstier (1638) und des Dominikanerordens von Siccus (1639 ff.) u. a. Ferner die hagiologischen Sammlungen für einzelne katholische Länder, wie Wilsons Martyrol. Anglicanum (1608), de Saussays M. Gallicanum (1637), Salazars M. Hispanicum (1651), Raders Bavaria sancta et pia (1704), Foppens Batavia sacra (1714) und Ghesquieres Acta SS. Belgii selecta (1783 ff.) u. a. m. — Mehr oder minder brauchbare Auszüge aus den bollandistischen AS lieferten Andr. Baillet (Les vies des Saints, 3 vols. f., Paris 1701), Alban Butler, Lives of the Fathers and Saints (Lond. 1760), dessen franzöſ. Bearbeiter Godescard (Vies des Saints, Martyrs etc., Par. 1786—88 u. ö.), sowie Räß und Weiß als deutsche Nachfolger dieser beiden („Leben der Hll.“ 2c., 2 Bde, Mainz 1823 ff.); auch Paul Guérin (Les petits Bollandistes, 18 vols. 7e. édition, Par. 1876).

Lexikalisch bearbeiteten den gesamten hagiologischen Stoff neuerdings Abbé Petin (Dictionaire hagiographique, 2 vols., Paris 1850 [zur Migneschen Sammlung theologischer Speziallexika gehörig]), sowie bedeutend reichhaltiger Stadler und Heim, Vollständiges Heiligenlexikon (1058 ff., 5 Bde, vgl. oben). Wenigstens für die 6—7 ersten Jahrhunderte der Kirche haben auch Smith und Wace das märtyrer- und heiligengeschichtliche Material in ihr mit gediegener Sorgfalt ausgearbeitetes Dictionary of christian biography (4 vols., Lond. 1877—87) annähernd vollständig aufgenommen.

Zöckler.

Adalbert, Gegner des Bonifatius s. **Aldebert.**

Adalbert von Hamburg-Bremen. Quellen: hauptsächlich Adam von Bremen (vgl. diesen Artikel) im 3. Buch; sodann Lambert, annales; Bruno, de bello Saxonico, äußerst

feindlich; Chronicon Gozecense — alle in Pertz, MG, die drei ersten auch in besonderen Abdrücken aus diesen, Hannover bei Hahn, Adam, herausg. von Lappenberg, 2. Aufl. 1876; Lambert, von Holder-Egger 1894; Bruno, von Wattenbach, 2. Aufl. 1880. Deutsch in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit, Berlin. Die Urkunden bei Stumpf, Die Reichskanzler, 2. Bd 1865—83, und bei Lappenberg, Hamburgisches UB. Bd 1. — Bearbeitungen: Stenzel und namentlich Giesebrecht (Bd 2 und 3) in den bekannten Werken; Staphorst, Hamb. Kirchengeschichte I, 1, Hamb. 1723, S. 393 bis 440; Moller, Cimbria literata, Hauniae 1744, II, p. 3 bis 12; Colmar Grünhagen, Adalbert, Erzb. von Hamburg u. die Idee eines nordischen Patriarchats, Leipz. 1854; Steindorff, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich III., 2 Bde, Leipz. 1874 u. 1881; Derselbe in AdB. I, S. 56 bis 61; Meyer von Knonau, Jahrb. d. deutschen Reichs unter Heinrich IV. und V., 2 Bde, Leipz. 1890 u. 94; Dehio, Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen, 1. Bd, Berlin 1877, S. 178 bis 277; von Bippen, Geschichte der Stadt Bremen, 1. Bd, Bremen 1892, S. 38 bis 64; Ballheimer, Zeittafeln zur hamb. Geschichte, im Programm der Gelehrtenschule des Johanneums, Hamb. 1895, S. 18 bis 24; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 3. Teil, Leipz. 1896, besonders S. 649 bis 664.

Adalbert, früher vielfach Albert genannt (so noch von Stenzel), stammte aus einer angesehenen sächsisch-thüringischen Familie, sein Vater war Graf Friedrich, Besitzer von Goseck a. d. S., seine Mutter hieß Agnes und stammte wahrscheinlich aus dem weimarischen Grafengeschlecht; daß er mit den Wettiner Grafen verwandt war, scheint auch unzweifelhaft, obschon die Art der Verwandtschaft bisher nicht sicher ermittelt ist; hingegen bleibt völlig unklar und beruht doch vielleicht auf irgend einem Mißverständnisse, daß er sich nach Adam III, 31 einmal gerühmt haben soll, se descendere a Graecorum prosapia, Theophanu et fortissimo Ottone sui generis autoribus. Adalbert hatte zwei Brüder, Dedo, ermordet 1056, und Friedrich, welche Pfalzgrafen waren, und eine Schwester Oda. Seine Mutter hatte im Stift zu Quedlinburg eine ausgezeichnete Erziehung erhalten; ihr Einfluß mag Adalbert für den geistlichen Stand bestimmt haben. Wir hören dann zuerst von ihm, daß er Domherr in Halberstadt war. Als darauf der Halberstädter Dompropst Hermann i. J. 1032 zum Erzbischof von Hamburg erwählt war, gingen Adalbert und Suidger, der spätere Clemens II., mit ihm nach Bremen, wo A. sein Subdiakon ward. Nach Adam II, 66 war er schon damals minax vultu et habitu verborumque altitudine suspectus audientibus. Hernach, wohl nach dem am 18. Sept. 1035 erfolgten Tode Hermanns, ging A. wieder nach Halberstadt, wo er dann später Dompropst wurde. Wahrscheinlich ist er dann auch derjenige Adalbert, den wir im Anfange d. J. 1045 als Kanzler Heinrichs III. für Italien thätig finden. Als Hermanns Nachfolger, der Erzbischof Beszelin Alebrand von Hamburg, starb, wurde Adalbert von Heinrich III. zu seinem Nachfolger ernannt. Beszelin starb am 15. April, ob im Jahre 1043 oder 1045 ist noch nicht genügend festgestellt. (Adam nennt das Jahr 1043, Lambert 1045; die Zeitangaben bei Adam führen jedoch teilweise auch auf das Jahr 1045. Während man vor Dehio sich ziemlich allgemein für das Jahr 1045 entschieden hatte, hält dieser das Jahr 1043 für das richtige; ihm folgen von Bippen und Hauck. Daß Heinrich III. im Juli 1045 in Aachen war, während seine Anwesenheit daselbst im Sommer 1043 jedenfalls bisher nicht nachgewiesen ist, spricht für das Jahr 1045; und es scheint, als wenn sich mit dieser Annahme die entgegenstehenden Angaben leichter vereinigen lassen, als mit dem Jahr 1043). Adalberts Weihe geschah zu Aachen auf eine außergewöhnlich feierliche Weise, indem zwölf Bischöfe ihm die Hand auflegten; und etwas außergewöhnliches that sich nun auch bald in der Art kund, wie er seine Stellung auffaßte und in ihr nach Ansehen und Macht strebte. Kein Hamburger Erzbischof hat nach so Hohem getrachtet, als er; nicht leicht aber wurde auch so der hochstrebende, vor keinem Hindernis zurückschreckende Sinn durch eine edle, auch äußerlich schöne Persönlichkeit, einen bedeutenden Geist und eine ausgezeichnete Begabung in jeder Hinsicht unterstützt, als es bei ihm der Fall war. Dabei wurden seine Sittenreinheit und seine Mäßigkeit, in jener Zeit seltene Eigenschaften, allgemein anerkannt. Aber diese Tugenden wurden verdunkelt durch maßlosen Stolz und Ehrgeiz. Und daß trotz anfänglich glänzender Erfolge schließlich aus seinen großen Plänen nichts geworden ist, ja daß er sein Erzbistum in einem traurigen Zustande, sein geliebtes Hamburg zerstört und das reiche Bremen verarmt hinterließ, das hat schon sein Geschichtschreiber Adam, der ihn vortrefflich charakterisiert, als eine Folge nicht nur unglücklicher Verhältnisse, sondern vor allem auch der schlimmen Veränderung im Wesen Adalberts aufgefaßt, der in seiner Eitelkeit das Unglück nicht ertragen konnte und dann vor Leidenschaft blind kaum selbst mehr wußte, was er that, und so sich und sein Erzbistum in immer größeres Unglück stürzte.

Zunächst ist die Zeit Heinrichs III. auch die Zeit, in der Adalberts Macht wächst und seine Pläne feste Gestalt und Aussicht auf Erfolg gewinnen. Auch ohne vorangegangene persönliche Bekanntschaft und ohne das Wohlgefallen, das ohne Zweifel jeder von beiden an der Kraft und an der Gesinnung des anderen haben mußte, waren König Heinrich III. und Erzbischof Adalbert auf einander als Bundesgenossen angewiesen, weil sie beide, wenn auch zunächst nicht aus derselben Ursache, bestrebt waren, die herzogliche Macht der Billunger zu brechen. Diese hatten der Hamburger Kirche in den letzten Zeiten die ihr besonders unter Adaldag von den Ottonen verliehenen und bestätigten Immunitäten vielfach wieder genommen; aber auch dem Könige gegenüber konnte ihnen eine Klarstellung jedes Rechtsanspruches, den sie erhoben, nicht erwünscht sein; sie sahen deshalb in dem kräftigen und angesehenen neuen Erzbischof von Anfang an ihren Feind und meinten, der König habe ihn ihnen als Aufpasser (explorator Adam III, 5) hingestellt. Die Streitigkeiten, welche Adalbert hieraus erwuchsen, hörten während seines ganzen Lebens nicht auf. Wegen seiner häufigen Abwesenheit aus seiner Diöcese hatten sie oft Gelegenheit, mit Gewalt zu nehmen, was ihnen vorenthalten ward, oder durch Raub sich zu rächen. Adalbert aber, der der Hilfe des mächtigen Königs bedurfte, konnte, auch wenn es seiner Neigung entsprochen hätte, sich dem nicht entziehen, häufig am Hofe desselben zu weilen oder auch mit seinen Mannen ihm Heeresfolge zu leisten. Schon im Sommer 1045 begleitete er ihn auf einem Feldzuge gegen die slavischen Liutizen, der rühmlich endete. Dann aber war er besonders Heinrichs Begleiter auf der Romfahrt i. J. 1046. Als dem ärgerlichen päpstlichen Schisma auf den Synoden zu Sutri am 20. und zu Rom am 23. Dezember durch Entsetzung der drei Päpste ein Ende gemacht war, ist Heinrich gewillt gewesen, Adalbert zum Papste wählen zu lassen, — wie uns zwar nur von Adam III, 7 erzählt wird, woran zu zweifeln aber kein Grund ist; — und Adalbert, der sich selbst die Wahl verbat, schlug darauf dem König seinen Freund, den Bischof von Bamberg, Suidger vor, der sich auch im Gefolge des Königs befand. Adalbert kehrte im Mai 1047 mit Heinrich aus Italien zurück und konnte sich nun erst nachdrücklich den Angelegenheiten seiner Diöcese widmen. Zu dieser gehörte damals außer Nordalbingien und einem großen benachbarten Teil der wendischen Lande auch noch Schweden und Dänemark mit Norwegen. In den Ländern der Obotriten hatte damals Godschalk sich eine Alleinherrschaft errungen; eigne Überzeugung und politische Gründe ließen ihn das Christentum hier überall einführen; er und Adalbert betrieben Hand in Hand die Bekehrung der Wenden; drei neue Bistümer wurden hier errichtet. In den nordischen Reichen herrschten um diese Zeit nicht nur christliche Könige, in Dänemark und Norwegen Magnus, gestorben 1047, in Schweden Anund Jacob, sondern in allen diesen Ländern wurde damals auch die Suprematie der Metropolis Hamburg anerkannt. Das änderte sich jedoch bei dem Tode der eben genannten Könige. In Norwegen suchte sich nach Magnus' Tode Harald Hardradr dem Einfluß Adalberts zu entziehen und ließ seine Bischöfe in England weihen; ähnlich suchte später auch Schweden sich nach Jakobs Tode (gest. 1051) von Hamburg frei zu machen. Besonders wichtig aber war für Adalbert die Stellung Sven Estrithsons, der in Dänemark nach Magnus' Tode als König anerkannt wurde, zur Hamburger Kirche. Daß Sven darauf angewiesen war, mit dem Kaiser in gutem Vernehmen zu stehen, hatte auch auf sein Verhältnis zu Adalbert Einfluß. Schon i. J. 1048, kurz nachdem Heinrich durch Adalberts Hilfe bei Lesum in der Nähe von Bremen einem Überfall, den die Billunger auf seine Person unternommen hatten, entgangen war, ward durch Adalberts Vermittlung ein Bündnis zwischen Heinrich und Sven geschlossen. Damals schon oder vielleicht etwas später kam dann aber auch Svens Wunsch, in Dänemark ein besonderes Erzbistum mit sieben untergebenen Bistümern zu gründen, zur Sprache. Es konnte natürlich Adalbert nicht erwünscht sein, einen so großen Teil seiner Diöcese seinem Supremat entnommen zu sehen, zumal die Hamburger Kirche, nachdem sie seit mehr als zwei Jahrhunderten mit Eiferund Aufopferung für die Christianisierung des Nordens thätig gewesen war, nun auch ein Anrecht auf den Genuß des Erfolges dieser Arbeit zu haben schien. Und wie sollte es mit Norwegen und Schweden werden, wenn Dänemark sich von Hamburg loslöste? Andererseits konnte doch auch Adalbert nicht umhin, eine Berechtigung für den Wunsch des dänischen Königs anzuerkennen. Der Kaiser und Leo IX., die im Oktober 1049 auf der Synode zu Mainz waren, scheinen dem Wunsche Svens nicht abgeneigt gewesen zu sein; zu Mainz, wo auch Adalbert zugegen war, mag schon darüber verhandelt sein; aber weder der Kaiser, noch der Papst, noch auch Sven konnten eine Einrichtung der Art ohne Adalberts Zustimmung treffen wollen. Dieser erklärte sich bereit, auf

diesen Plan einzugehen, falls ihm die Ehre eines Patriarchen über den ganzen Norden zu teil werde. Ein Erzbischof konnte nicht unter einem andern stehen, wohl aber unter einem Patriarchen; das Patriarchat war eine Würde, die sich in der orientalischen Kirche fand; dachte Adalbert bei diesem Vorschlag sicher zunächst nicht an eine Loslösung von Roms Oberhoheit, so konnte er dann doch leicht thatsächlich im Norden ein Ansehen gewinnen, wie der Papst es im Süden hatte. Je länger sich Adalbert mit diesem Gedanken beschäftigte, desto eifriger betrieb er seine Ausführung. In Deutschland wollte er, um der neuen Würde eine feste Grundlage zu geben, sich zwölf Bistümer unterstellt sehen, von denen mehrere erst in seiner oder auch in benachbarten Diöcesen gestiftet werden sollten, eines, nämlich Verden, sogar erst einem anderen Suffraganverbande, nämlich dem Mainzer, hätte entnommen werden müssen. Es scheint, als wenn Heinrich und Leo sich diesem Plane Adalberts nicht entschieden widersetzten, wenn auch so schnell an seine Ausführung schon wegen der übrigen deutschen Erzbischöfe nicht zu denken war. Wie weit Leo später durch Hildebrands Einfluß ein Gegner dieser Bestrebungen Adalberts ward, muß dahingestellt bleiben. Bei den wiederholten Zusammenkünften zwischen Heinrich und Sven, so z. B. um Ostern 1053 in Merseburg, ist dann sicher auch dieser Dinge gedacht. Jedenfalls war es aber noch nicht über Verhandlungen hinausgekommen, als Leo am 19. April 1054 starb; und als nun am 5. Oktober 1056 auch der Kaiser starb, konnte Adalbert auf lange Zeit nicht an die Ausführung seines Planes denken.

Unter der vormundschaftlichen Regierung der Kaiserin Agnes fehlte ihm der Rückhalt, den er an Heinrich III. gegen die Übergriffe der Billunger gehabt hatte. Nun konnte er nicht hindern, daß nach dem Tode des Herzogs Bernhard (am 29. Juni 1059) dessen einer Sohn, Herzog Ordulf, Bremen verwüstete, nun mußte er den Grafen Hermann, Bernhards anderen Sohn, mit einem großen Teil der Güter seiner Kirche belehnen, um dieser irgend einen weltlichen Schutz zu schaffen. Und es nützte ihm wenig, daß man am Hofe ihm günstig gesinnt war. Als aber im April 1062 der junge König ohne Adalberts Zuthun in die Gewalt Annos von Köln und der Verbündeten desselben gekommen war, und nun eine Vormundschaft der Fürsten, in Wahrheit der Erzbischöfe und zumeist Annos, an die Stelle der mütterlichen trat, glaubte auch Adalbert nicht länger unthätig der Entwicklung der Verhältnisse im Reiche zusehen zu sollen. Mit Annos Vorgänger, Hermann, gest. 1056, hatte er schon auf der Synode zu Mainz einen Streit gehabt, der, wenn er auch nicht ihre persönlichen Interessen berührte, doch an die alte Feindschaft von Hamburg und Köln erinnerte. Auch Anno war Adalbert nicht günstig gesinnt; beide waren auch zu verschieden, als daß sie sich freiwillig, ohne daß die Verhältnisse dazu zwangen, hätten verbinden können. Es ist bekannt, wie Anno nicht umhin konnte, Adalbert nun Einfluß auf die Erziehung des königlichen Knaben und auf das Reichsregiment zu gestatten; wie sie dann bald fast alleinige Regenten im Reiche wurden, eine Stellung, die ihren rechtlichen Ausdruck darin fand, daß seit Juni 1063 Anno als magister und Adalbert als patronus regis bezeichnet wird; wie dann Adalbert, als Anno durch die italienischen Angelegenheiten in Anspruch genommen ist, eine Zeitlang fast allein für den König und das Reich zu entscheiden hatte, und wie er sich, gerade als Anno seinerseits die größten Erfolge in Italien erzielte, namentlich auch durch die Art, wie er einen ungarischen Feldzug i. J. 1063 in Begleitung des Königs beendete, Heinrichs Liebe und Vertrauen völlig erwarb, so daß Heinrich sich fortan umsomehr zu Adalbert hingezogen fühlte, als Annos mönchisches und herrisches Wesen ihn abstieß. Daß Adalbert den so gewonnenen Einfluß auch dazu benutzt hat, seiner Kirche reiche Schenkungen vom Könige zu verschaffen, werden wir milder beurteilen, wenn wir erwägen, wie gerade er große Opfer gebracht und bedeutende Verluste erlitten hatte, da er mehrfach Gut und Blut seiner Kirche in den Dienst Heinrichs III. und nun auch des jungen Königs gestellt, und jedenfalls erscheint Adalbert in dieser Hinsicht nicht habgieriger als Anno. Das aber sollte nicht immer wiederholt werden, daß Adalbert nur schlechten Einfluß auf Heinrichs Charakter gehabt oder gar absichtlich denselben verdorben habe. Was Bruno hiervon erzählt, verdient keinen Glauben, und namentlich nach Giesebrechts Untersuchungen kann nicht mehr bezweifelt werden, daß Anno und seine Genossen einen schädlicheren Einfluß auf Heinrich hatten, als Adalbert; sie machten ihn mißtrauisch und verschlossen; sie gaben ihm das Beispiel der Treulosigkeit und unersättlichen Habgier; er hätte nicht Heinrichs III. Sohn sein müssen, wie mit Recht gesagt ist, wenn ihn nicht das offene, ritterliche Wesen Adalberts, der die Verhältnisse groß auffaßte und mit voller Überzeugung für das königliche Ansehen im Reiche eintrat, gewonnen hätte; und daß er seinerseits nun von Adalbert

nicht lassen wollte, hat doch seinen guten Grund darin, daß dieser wie seinem Vater so auch ihm die Treue nimmer gebrochen hat. Adalbert ließ am 29. März 1065 den König zu Worms mündig erklären, was zur Folge hatte, daß er nun thatsächlich das Regiment allein führte. Ob ihm vor allem die Unterlassung der schon im Mai 1065 in Aussicht genommenen Romfahrt zuzuschreiben ist, muß hier um so mehr unerörtert bleiben, als noch nicht festgestellt ist, mit welchem Rechte an eine Verständigung zwischen ihm und Hildebrand darüber gedacht wird. Jedenfalls stand Adalbert nun auf dem Höhepunkt seiner Macht; durch großmütige Geschenke verpflichtete er sich die Billunger, so daß er Frieden in seiner Diöcese hatte; er konnte jetzt auch wieder an die Ausführung seiner nordischen Pläne denken — da zwangen die Fürsten, an ihrer Spitze Anno von Köln und Siegfried von Mainz, den König im Januar 1066 zu Tribur, Adalbert vom Hofe zu entfernen. Den äußeren Anlaß gab die Klage über die Art, wie Adalbert namentlich in Sachsen die Mittel herbeigeschafft habe, die kostspielige Hofhaltung aufrecht zu erhalten, und wie er gegen reiche Abteien verfahren war.

Für Adalbert kam nun die traurigste Zeit seines Lebens; erneuten Angriffen der Billunger in Bremen preisgegeben, rettete er kaum sein Leben durch die Flucht nach Goslar; zu gleicher Zeit brach unter den Wenden eine Christenverfolgung aus, in welcher Godschalk am 7. Juni 1066 seinen Tod fand und das Heidentum wieder völlig hergestellt ward; in schrecklichen Kriegszügen verwüsteten die Wenden die benachbarten christlichen Länder; um nur in seiner Diöcese weilen zu können, mußte Adalbert mit den Billungern einen schimpflichen Frieden machen; und alle diese Schläge, zu denen noch die Gefährdung des Bestandes der christlichen Kirche in Schweden und die Vertreibung der von Hamburg ordinierten Bischöfe kam, umdüsterten seinen Sinn und veränderten sein ganzes Wesen. Zwar erwachte seine Thatkraft noch auf kurze Zeit, als Heinrich IV. ihn i. J. 1069 wieder an seinen Hof rufen konnte; aber es ward ihm nicht möglich, den Schaden, den sein Erzbistum an Besitz und Ansehen genommen, wieder zu heilen, obschon er dem Herzog Magnus, dem Sohne Ordulfs, die ihm in der Not als Lehen gegebenen Höfe wieder abnehmen konnte. Es mag auch auf einer Zusammenkunft, die er zwischen Heinrich und Sven veranstaltete, i. J. 1069 zu Bardowiek (und vielleicht auch 1071 zu Lüneburg), der Errichtung des Patriarchats wieder gedacht sein; aber weder im Norden noch im Reiche waren jetzt die Zeiten derartigen Bestrebungen günstig, und auch er selbst war nicht mehr der Mann, der kraftvoll neues schaffen konnte. Nur zur Stärkung des königlichen Ansehens in Deutschland hat er zuletzt noch mit Erfolg gewirkt; aber freilich, die große Aufgabe, die Heinrich IV. jetzt gestellt war, die Sachsen, ohne seiner Macht zu vergeben, sich zu gewinnen, mußte er ihm ungelöst hinterlassen. Nach längeren Leiden, die er mit bewundernswerter Kraft ertragen und die seinen Eifer, für den König und, soweit er es noch konnte, für seine Diöcese zu wirken, nicht lähmten, starb er zu Goslar, am Freitage, den 16. März 1072, um Mittag; nur der König durfte ihn zuletzt sehen. Er hinterließ nichts als Bücher, Reliquien und Meßgewänder. Sein Wunsch war gewesen, in Hamburg, seiner Metropolis, begraben zu werden, wo er besonders gern residiert und die großen Feste mit ausgesuchter Pracht gefeiert hatte. Allein Hamburg war jetzt durch die Wenden zerstört; und so wurde sein Leichnam nach Bremen gebracht und dort wurde er am 25. März im Dom, dessen Neubau er selbst beendet hatte, bestattet. **Carl Bertheau.**

Adalbert von Prag. Passio s. Adalb. episc. Prag., MG SS XV, S. 706 ff.; Vita s. Ad. auct. Joh. Canapario, SS IV S. 574 ff.; Vita s. Ad. auct. Brunone, ib. S. 596 ff. — Zeißberg, Die polnische Geschichtschreibung des MA. Leipzig 1873, S. 19 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 1. Bd 6. Aufl., Berlin 1893, S. 353 f. u. 435 f.; Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserzeit, 1. Bd 3. Aufl., Braunschweig 1863, S. 682; Hauck, K.G. Deutschlands, 3. Bd, Leipzig 1896, S. 245 ff.

Adalbert, mit seinem tschechischen Namen Woitech (Heerestrost), ist um 950 geboren. Sein Vater Slavenik war ein reicher, vornehmer, mit dem sächsischen Königshause verwandter Tscheche. Adalbert wurde schon als Kind in schwerer Krankheit dem Kirchendienste geweiht. Den ersten Unterricht erhielt er in der böhmischen Heimat, später schickte ihn der Vater nach Magdeburg, um ihn dort unter der Leitung Ohtrichs, eines besonders seiner Beredsamkeit wegen berühmten Lehrers, ausbilden zu lassen. Von Adalbert, dem ersten Erzbischofe von Magdeburg, erhielt er die Firmung und dabei den Namen Adalbert. Nach etwa neunjährigem Aufenthalte auf der Stiftsschule kehrte er, als 981 jener sein erzbischöflicher Gönner gestorben war, in die Heimat zurück und ward

von Thietmar, dem aus Sachsen stammenden ersten Bischofe von Prag, zum Priester geweiht. Sein Herz gehörte noch der Welt und ihren Freuden, aber als er dann (982) bei dem Todeskampfe des von plötzlicher Krankheit ergriffenen Thietmar zugegen war und hörte, wie dieser ob seiner Sünden, besonders der Versäumnis seiner bischöflichen Pflichten, verzweifelnd jammerte, da erfaßte auch ihn bittere Reue und es erfolgte eine schnelle Umwandlung. Bei der Neubesetzung des bischöflichen Stuhles fiel am 19. Febr. 983 die Wahl des Herzogs und des Volkes auf ihn. Er wurde gewählt, weil er ein Tscheche war; aber seine Verwandtschaft mit Otto II. und seine deutsche Bildung mußten ihn als den geeignetsten Vermittler zwischen den beiden Nationen erscheinen lassen. So wenig Adalbert, ein Mann von krankhaft zartem Gefühl und inniger, mystischer Frömmigkeit, zum Bischof der noch tief im Heidentum steckenden Tschechen paßte, so nahm er doch die Wahl an. Im Frühlinge 983 erhielt er zu Verona von Kaiser Otto II. die Investitur und von Willigis, Erzbischof von Mainz, seinem Metropoliten, die Weihe. Aber damit begann seine Leidenszeit. Er wollte es genau nehmen mit der Erfüllung seiner bischöflichen Pflichten, und dies brachte ihn in unablässigen Kampf mit seinen Landsleuten, die nicht gewillt waren, seine Eingriffe in ihre fast heidnischen Volkssitten zu ertragen. Entmutigt kehrte er nach fünf Jahren seinem Bistume den Rücken; er gedachte nach Jerusalem zu wallfahren. Aber in Monte Cassino zurückgehalten, trat er mit Bewilligung des Papstes zu Rom in das Kloster des h. Bonifatius (S. Alessio). Hier fand er, was sein Herz befriedigte, ein Leben in strenger Askese und frommer Betrachtung. Bald war er ein von seiner Umgebung angestauntes Vorbild im Mönchsleben. Dennoch mußte er 992 auf Drängen seines Metropoliten und dadurch veranlaßtes Gebot des Papstes nach Prag zurückkehren, um sein Amt wieder zu übernehmen. Aber auch jetzt war sein Aufenthalt im Lande nur von kurzer Dauer. So wenig als früher vermochte er den Widerspruch des Volkes gegen seine Forderungen zu überwinden. Es ist wahrscheinlich, daß ihn der Herzog Boleslaus geradezu verwies. Nachdem er vielleicht noch vorübergehend in Ungarn gepredigt hatte, suchte er von neuem die Einsamkeit des römischen Klosters auf. Hier lebte er, bis Willigis 996 nach Rom kam und es durchsetzte, daß er abermals die Weisung erhielt, nach Böhmen zu gehen; nur wenn sein Volk sich weigere, ihn aufzunehmen, dürfe er sich zu den Heiden wenden. Diesem Befehle folgend zog er nordwärts im Gefolge des jungen Kaisers Otto III., auf den er bedeutenden, nicht gerade heilsamen Einfluß ausübte. Er blieb in der Umgebung des Kaisers am Rheine bis zum nächsten Frühlinge. Dann wandte er sich nach Polen, um von dort in Böhmen Anfrage zu halten. Hier hatten sich inzwischen die Verhältnisse für ihn verschlimmert. Seine Familie war wegen ihrer Verbindung mit Polen und Deutschland in den Verdacht des Landesverrats gekommen und größtenteils ermordet worden. So ward denn auch sein Antrag, nach Prag zurückzukehren, ihm selbst zur Freude und Beruhigung, mit Hohn abgewiesen. Nun fühlte er sich frei und beschloß, mit Unterstützung des Polenherzogs Boleslav Chrobry als Missionar zu den heidnischen Preußen zu gehen. Begleitet von seinem Stiefbruder Radim (Gaudentius) und einem Priester Bugussa (Benedikt) fuhr er die Weichsel abwärts nach Danzig, wo er einige Tage lehrend und taufend weilte. Dann wandte er sich mit Zurücklassung der ihm beigegebenen polnischen Krieger auf dem Meere nordwärts und landete an der Mündung eines Flusses. Von den Bewohnern zurückgewiesen, suchte er an einer anderen Stelle Zutritt, aber vergeblich. Ehe er irgend etwas hatte ausrichten können, fiel er am 23. April 997 durch die Hand eines Götzenpriesters in nicht mehr genau nachweisbarer Gegend. Seine beiden vorher genannten Begleiter wurden später frei gelassen. Den Leichnam des fälschlich Apostel der Slaven oder der Preußen Genannten kaufte der Polenherzog und ließ ihn in Gnesen bestatten, von wo derselbe 1039 nach Prag übergeführt ward. **Plitt † (Hauck).**

Adalbold. Sigibert, de scr. eccl. 138, MSL 160, S. 578; Moll im Kerkhistor. archief III (1862), S. 162 ff.; derselbe Kerkgeschiedenis van Nederland II, 1 (1866), S. 52 ff.; van der Aa, Adelbold, bisschop van Utrecht, 1862; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 1. Bd (6 Aufl.), S. 389 ff.; Hauck, K.G. Deutschlands II, S. 485 f.

Adalbold, wahrscheinlich niederländischer Abkunft, war ein Schüler Notkers von Lüttich (Gesta ep. Leod. 29 MG SS VII S. 205), wurde Kanonikus in Laubach (Sigib. l. c.), war wahrscheinlich daselbst Scholastikus (s. u.) und erhielt durch Heinrich II. i. J. 1010 das Bistum Utrecht (Annal. Hildesh. z. d. J. S. 30; Lamb. annal. z. d. J. S. 50). Dadurch, daß er 1024 und 1026 die Grafschaften Thrente und Teister-

bant erwarb (Stumpf, Reichskanzler II Nr. 1819 und 1916), wurde er der hauptsächlichste Begründer der Territorialgewalt der Utrechter Bischöfe. Doch mußte er die Beeinträchtigung seiner Herrschaftsrechte über den Landstrich Merwe (Mirevidu) zwischen den Mündungen der Maas und des Waal durch den Grafen Dietrich von Holland sich gefallen lassen (Thietm. chron. IX, 27 f. S. 254 f.). In seiner bischöflichen Residenz entfaltete er eine rege Bauthätigkeit: besonders rühmte man den in wenigen Jahren vollendeten Neubau des Martinsmünsters (Brief eines Thieler Mönchs AS Febr. III S. 546). Um das Klosterwesen erwarb er sich Verdienste durch die Erneuerung des Klosters Thiel (s. d. angef. Brief) und die Vollendung des von seinem Vorgänger Ansfrid gegründeten Klosters Hohorst; er betraute mit derselben Poppo von Stablo und führte dadurch die Cluniacenser in die Diözese Utrecht (vita Popp. 19 MG SS XI S. 305). Auch als Schriftsteller ist er zu erwähnen. Der Metzer Mönch Alpertus (de divers. temp. I, 5 S. 704) und ihm folgend Sigibert (l. c.) bezeichnen Adalbold als den Verfasser einer Biographie Heinrichs II. Es giebt keinen entscheidenden Grund dagegen, daß das erhaltene Bruchstück einer solchen (MG SS IV S. 679 ff.) ihm wirklich angehört. Als Scholastikus schrieb er eine Papst Silvester II. gewidmete Abhandlung über die Quadratur des Zirkels (herausgegeben von Pez, Thesaur. III, 2, S. 85, darnach bei MSL 140, S. 1103). Außerdem besitzen wir von ihm eine Erörterung der Stelle des Boethius „O qui perpetua mundum ratione gubernas" (herausgegeben von Moll, Kerkh. archief III S. 198 ff.). Dagegen scheint ihm die Untersuchung Quemadmodum indubitanter musicae consonantiae judicari possint (herausgegeben von Gerbert, Scriptores eccles. de musica I S. 303, darnach bei Migne l. c. S. 1109) ohne genügenden Grund beigelegt zu sein.

Adalbold starb am 27. November 1026. **Hauck.**

Adaldag, Erzbischof von Hamburg-Bremen, 937 bis 988. Quellen: Adam von Bremen II, c. 1—26. Die Geschichtschreiber der Ottonen, unter ihnen Flodoard, an den ein Brief Adaldags vorhanden ist, abgedruckt u. a. bei Staphorst und in Lappenberg, hamb. Urkundenbuch I, S. 45. Bearbeitungen: Staphorst, hamb. Kirchengeschichte I, 1, Hamburg 1723, S. 282 bis 315; Dehio, Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen, 1. Band, Berlin 1877, S. 104 bis 132; von Bippen, Geschichte der Stadt Bremen, 1. Band, Bremen 1892, S. 21 bis 28. Für sein Verhältnis zu Kaiser Otto I. vgl. Rud. Köpcke und Ernst Dümmler, Kaiser Otto der Große, Lpz. 1876, an den im Register genannten Stellen; ebenso Wilh. von Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd 1, für seine Beziehungen zu den drei Ottonen.

Als die Kunde, daß der Hamburger Erzbischof Unni zu Birka in Schweden am 17. September 936 gestorben sei, nach Deutschland gekommen war, ernannte Otto I. auf Fürsprache seiner Mutter seinen Kanzler Adaldag zu Unnis Nachfolger. Dieser war aus edlem Geschlecht, ein Verwandter und Schüler des Bischofs Adalward von Verden, noch jung, Domherr zu Hildesheim, nicht Mönch, sondern ein vornehmer Weltgeistlicher. — Nach dem Tode Heinrichs I. am 2. Juli 936 hatte er die erste Seelenmesse für ihn gelesen; dann war er Ottos Kanzler und Notar geworden, als welcher er Urkunden vom September 936 bis zum Februar 937 ausgestellt hat. Nachdem Otto ihn zum Erzbischof ernannt hatte, erhielt er das Pallium vom Papste Leo VII., zweifelsohne noch im Sommer d. J. 937, der Urkunde (Lappenberg a. a. O. I, S. 42 Nr. 33) fehlt der Schluß und damit das Datum. Kein Erzbischof hat so lange als er auf dem Stuhle Hamburg-Bremen gesessen, keiner aber hat auch verhältnismäßig so viel für sein Erzbistum erreicht, so daß Adam von Bremen von ihm sagt: iste est, qui nobis, ut dicitur, rempublicam restituit. Manches davon fiel ihm als reife Frucht der Arbeit seiner Vorgänger unter den sehr günstigen Zeitverhältnissen zu; vieles hat er durch persönlichen Einfluß und eigene Tüchtigkeit gewonnen. Unter ihm erhielt das Erzbistum die ersten Suffraganbischöfe, indem er zu Ripen, Schleswig und Aarhus Bistümer errichtete; wenigstens zwei der neuen Bischöfe waren 948 mit ihm auf der Synode zu Ingelheim; auch das zu Aldenburg in Wagrien (Oldenburg) errichtete Bistum wurde ihm unterstellt, während diese slavischen Lande bisher zum Verdener Bistum gehört hatten. Und als der Erzbischof Bruno von Köln i. J. 958 die Zeit gekommen wähnte, Bremen von Hamburg zurückzufordern (vgl. den Artikel Adalgar), da wußte er auch diese Ansprüche zu beseitigen. Freilich vermochte er das nur durch Berufung auf gefälschte Urkunden, und es muß für wahrscheinlich gehalten werden, daß er diese Fälschungen selbst veranlaßt hat (so zuerst hinsichtlich einer Urkunde Koppmann, Die mittelalterlichen Geschichtsquellen in Bezug auf Hamburg, Hamburg 1868, S. 44; dann rücksichtlich

mehrerer Urkunden, Dehio a. a. O. Bd. 1, kritische Ausführungen, S. 64, und von Bippen a. a. O., S. 23). Außerdem erwirkte er für die ihm untergebenen Klöster und die neuen Bistümer ausgedehnte Vollmachten und Privilegien in Bezug auf Gerichtsbarkeit, Landbesitz, Marktrechte u. a., wodurch der Grund zu der späteren erzbischöflichen Landeshoheit gelegt wurde, so daß sein Erzbistum hinter den ältern deutschen an Machtfülle und Ansehen in nichts mehr zurückzustehen begann. Er konnte solche Erfolge nur erzielen durch das gute Verhältnis, in welchem er zu den Kaisern, namentlich zu Otto I. stand, der ihm schon am 30. Juni 937 ein Immunitätsprivileg für seine Diöcese ausstellte (vgl. von Bippen a. a. O., S. 22 und S. 373 f.) und später weitere Privilegien verlieh. Adaldag begleitete ihn auf seinem Römerzuge; vom Juli 961 bis zum Anfang des J. 965 war er bei ihm; bei der Kaiserkrönung zu Rom ist er gegenwärtig und ist als „oberster Rat" Ottos von bedeutendem Einfluß auf dessen Unternehmungen. Den abgesetzten Papst Benedikt V., den Otto gefangen mit sich nach Deutschland nahm, übergab er Adaldags Hut; den Papst und zahlreiche Reliquien brachte Adaldag mit sich in seine Metropole Hamburg, als er nach langjähriger Abwesenheit, lange ersehnt von seinen Diöcesanen, mit Freudenthränen (prae gaudio flentes, sagt Adam) wieder empfangen wurde. Auch hernach bleibt er in Beziehungen zum Kaiser, den er z. B. 966 in Magdeburg besuchte. Wohl haben dann Otto II. und auch noch das Reichsregiment unter Otto III. ihm die früheren Privilegien für seine Kirche bestätigt und zum Teil erweitert; gegen Ende seines Lebens sah er den festen Bestand seines Erzbistums doch wieder in Frage gestellt, als nach dem Tode Ottos II. der Obotrite Mistiwoi, um sich am Herzog Bernhard zu rächen, in Holstein einfiel, und als in Dänemark nach dem Siege, den Sven Gabelbart über seinen Vater Harald erfocht, eine heidnische Partei wieder mehr Macht gewann; — vielleicht erlebte er auch noch die Zerstörung Hamburgs durch Mistiwoi (falls diese nämlich im J. 983 stattfand, wie Usinger und Dehio annehmen; vgl. Dehio a. a. O. Bd. 1, kritische Ausführungen S. 65). Ein Besuch, den der noch nicht achtjährige Otto III. ihm im März 988 zu Wildeshusen abstattete, konnte ihn über die trüben Aussichten nicht trösten. Er starb zu Bremen am 28. April 988, wie unter anderen das necrologium capituli Hamburgensis und ein Teil der Handschriften des Adam angeben; nach anderen Angaben am 29. April; vgl. Zeitschrift des Vereins für hamb. Gesch., Band VI, S. 68, Anm.

Carl Bertheau.

Adalgar, Erzbischof von Hamburg-Bremen, 888 bis 909. Quellen: Vita Rimberti bei Pertz, MG SS. VII, p. 765 ss.; Adam von Bremen, Gesta Hamab. eccl. pont. I, c. 46 bis 52, (beste Ausg. Hann. 1876; vgl. den A. Adam v. Br.); Flodoardi historia Remensis ecclesiae bei Pertz, SS. XIII, p. 558. Die Urkunden bei Lappenberg, hamb. UB. Bd 1; bei Jaffé Bd 1, S. 433 ff. Bearbeitungen: Staphorst, hamb. Kirchengeschichte, I, 1, Hamb. 1723, S. 70 bis 78; Dehio, Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen, 1. Bd, Berlin 1877, S. 97 bis 100; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Teil, Leipz. 1890, an den im Register genannten Stellen; von Bippen, Geschichte der Stadt Bremen, 1. Bd, Bremen 1892, S. 20. — Über die Verhandlungen wegen der Ansprüche Kölns auf Bremen und die Echtheit oder Unechtheit der in Betracht kommenden Urkunden vgl. Carolus liber Baro d'Aix (praeside Francisco Cramer), de ecclesiae metropolitanae Colonien-is in Bremensem olim suffraganeam iure metropolitico primitivo comm. hist., Bonnae 1792. Karl Koppmann in der Zeitschrift des Vereins für hamb. Gesch., Bd 5 (1866), S. 483 bis 573. Dehio, a. a. O., 1. Bd, Ausführungen S. 58. Hauck, a. a. O., S. 631, Anm. 3.

Als Rimbert nach Anskars Tode im J. 865 zum Nachfolger desselben bestätigt war und über Neu-Corvei in seinen Sprengel zurückreiste, soll der dortige Abt Adalgar ihm seinen gleichnamigen Bruder Adalgar, der damals im dortigen Kloster Diakonus war, als Gehilfen mitgegeben haben. Dieser wurde dann gegen Ende des Lebens Rimberts demselben adjungiert und schon zu seinem Nachfolger bestimmt. Und als Rimbert am 11. Juni 888 starb, folgte ihm Adalgar in der erzbischöflichen Würde; König Arnulf verlieh ihm den Stab, der Erzbischof von Mainz weihte ihn und Stephan VI. sandte ihm das Pallium. Über 20 Jahre war er Erzbischof, zuletzt gleich seinem Vorgänger wegen seines Alters und eines Fußleidens nicht mehr fähig, dem Amte allein vorzustehen, so daß auch er dann einen Adjutor in der Person seines Nachfolgers Hoger aus Corvei erhielt; außerdem bekamen später noch fünf Bischöfe aus seiner Nachbarschaft den Auftrag, ihm in der Wahrnehmung der erzbischöflichen Geschäfte behilflich zu sein. Es waren während seiner Zeit traurige Zustände im deutschen Reiche; es war die Zeit

Arnulfs und Ludwigs des Kindes. Kamen die Siege Arnulfs über die Normannen auch seinem Sprengel zu gute, und litt derselbe auch wohl weniger unter den Einfällen der Ungarn unter Ludwig dem Kinde als die südlichen und östlichen Gegenden, so konnte der allgemeine Verfall aller Ordnungen und der Mangel jeglichen Rückhaltes an einem zusammenhaltenden Regiment auch auf seine Thätigkeit nur lähmend wirken, und namentlich hat er wegen der Verhältnisse in den nordischen Reichen für die seiner Kirche übertragene Mission in ihnen wohl wenig oder nichts thun können. Dazu kamen dann neue Streitigkeiten über das Verhältnis des Bistums Bremen zum erzbischöflichen Stuhl in Köln. Als Bremen dem Anschar zugewiesen wurde, hatte es unter Köln gestanden; aus diesem Metropolitanverbande ward es losgelöst als das Erzbistum Hamburg im J. 848 wieder hergestellt ward; Papst Nikolaus I. hatte in einer noch vorhandenen Bulle vom 31. Mai 864, deren Echtheit im wesentlichen festzustehen scheint, auf Wunsch Ludwigs des Deutschen den gewordenen Zustand in dem Sinne gutgeheißen und bestätigt, daß das Erzbistum Hamburg, namentlich mit der Legation für die nordischen Missionen ausgerüstet, bestehen bleiben und das Bistum Bremen ihm einverleibt werden sollte. Aber damit waren die Kölner nicht zufrieden; der Erzbischof Hermann von Köln (seit Mai 890) verlangte schon im Sommer 890 in einem Schreiben an Papst Stephan VI., daß der Hamburger Erzbischof als Bremer Bischof ihm untergeben bleiben müsse. Wir haben aus Adalgars Zeit drei an ihn gerichtete päpstliche Schreiben, von denen zwei sich auf diese Verwicklungen mit Köln beziehen; außerdem liegen uns einige Schreiben von Stephan VI. und Formosus an Hermann von Köln vor, und die Verhandlungen mehrerer deutscher Synoden, die sich auch mit dieser Angelegenheit beschäftigten, sind uns aufbewahrt. Aber von den Schreiben an Adalgar sind zwei, das aus dem J. 891 von Stephan VI. und das aus dem J. 905 von Sergius III., nachweislich unecht oder doch interpoliert; und die Synodalverhandlungen geben uns auch nicht ein ganz klares Bild vom Verlaufe dieser Streitigkeiten. Doch ist das folgende wohl sicher. Stephan VI. citierte Hermann und Adalgar nach Rom; als nur Adalgar kam, während Hermann ungenügend bevollmächtigte Vertreter sandte, beauftragte der Papst den Erzbischof Fulko von Rheims damit, auf einer Synode zu Worms die Sache zu untersuchen. Ehe das geschah, starb Stephan; sein Nachfolger Formosus (891—896) verwies die Sache an eine Synode, die unter dem Erzbischof Hatto von Mainz im J. 892 in Frankfurt tagte. Auf Grund des Berichtes dieser Synode traf Formosus im J. 893 sodann die Entscheidung, daß Bremen so lange mit dem Erzbistum Hamburg vereinigt sein solle, als es Hamburg an eignen Suffraganbistümern fehle; daß der Hamburger Erzbischof in Person oder durch einen Gesandten an den Kölner Synoden teilnehmen solle, ohne daß dadurch eine Unterordnung unter Köln ausgesprochen werde; und daß, wenn der hamburgische Sprengel solche Ausdehnung gewonnen habe, daß selbständige Bistümer in ihm errichtet seien, Bremen wieder an Köln zurückgelangen solle. Daß Adalgar die Beschlüsse der Synode zu Tribur 895 als episcopus Bremensis unterschrieben hat (Dehio, Kritische Ausführungen, S. 59), darf nicht als eine Abschwächung dieser päpstlichen Festsetzung angesehen werden.

Über Adalgars Persönlichkeit selbst hören wir wenig; nach der Art, wie in Rimberts Leben und bei Adam von ihm geredet wird, ist zu vermuten, daß er kein unbedeutender Mann war, der aber doch vielleicht den schweren Verhältnissen, unter denen er lebte, nicht völlig gewachsen war. Daß er die vita Rimberti geschrieben habe, ist eine irrtümliche Meinung. Er starb am 9. Mai 909. Seinen Todestag nennen außer Adam mehrere Nekrologien, z. B. das necrologium capituli Hamburgensis; vgl. Zeitschrift des Vereins für hamb. Gesch., VI, S. 76. **Carl Bertheau.**

Adalhard und Wala, Äbte von Corbie. Paschas. Radbert. vita Adalhardi und vita Walae ASB IV, 1, S. 308 ff. u. 455 ff.; Auszüge aus beiden MG SS. II, 524 ff.; Funk, Ludwig der Fr.; Simson, Jahrbb. des fränk. Reichs unter Ludwig d. Fr. 1874; A. Hauck, KG. Deutschlands 2. Bd Leipzig 1890, S. 455 ff; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen 1. Bd 5. Aufl., Berl. 1893, S. 250 f.

Adalhard und Wala waren Söhne Bernhards, des Stiefbruders von König Pippin, Karls des Großen Vettern. Der ältere der Brüder ist geboren um 751. Sie wurden bei Hof erzogen und genossen die Gunst des Königs. Wegen ihres entschiedenen Eintretens für die Königin bei der Ehescheidung Karls in Ungnade gefallen, mußten sie den Hof verlassen, Adalhard, um Mönch im Kloster Corbie zu werden. Um 775 wurde er vom König zum Abte von Corbie ernannt. Er trat in freundschaftliche Be-

ziehungen zu Alcuin und Paulus Diaconus und unterstützte deren Bestrebungen. Seine Beredsamkeit, Treue und Mannhaftigkeit wird gerühmt. Er gab seinem Kloster neue Satzungen (MSL 105, S. 535—550) und verfaßte eine Schrift de ordine palatii. Die Errichtung von Fremdenherbergen bei den Klöstern wird auf ihn zurückgeführt. Als Freund und Vertreter deutscher Bildung und deutscher Sprache auch in der Kirche huldigte er dem Grundsatz, daß dieselbe neben der römischen seitens der Kleriker und bei Erziehung derselben die sorgfältigste Pflege verdiene. Lebhaften Anteil nahm A. an den Verhandlungen über die Streitfrage vom Ausgang des h. Geistes, die im Herbst 809 auf der Synode zu Aachen verhandelt wurde. Nachdem die erweiterte dogmatische Formel gebilligt, wurde er mit dem Bischof Bernhard von Worms nach Rom entsendet, um die Zustimmung des Papstes Leo III. herbeizuführen, was ihnen jedoch nicht gelang, indem der Papst zwar die Lehransicht nicht aber die von den Vertretern der fränkischen Kirche geforderte Änderung des Symbols billigen wollte. Im hohen Rat des Königs und in den Augen Karls stand er in großem Ansehn, ebenso wie sein Bruder Wala, der zu den höchsten Ehrenstellen gelangte und eine zeitlang als oberster Graf die Verwaltung Sachsens zu leiten hatte, während A. dem nachgelassenen unmündigen Sohne Pippins, Bernhard, als Missus und Berater in der Verwaltung Italiens beigegeben wurde, in welcher Stellung er dem Reiche wesentliche Dienste leistete, namentlich durch die Herstellung des Friedens mit dem Herzog Grimoald von Benevent. Auch Wala wurde 812 nach Italien gesendet, um die maurischen Piraten zu bekämpfen und die Wahl Bernhards zum Longobardenkönig zu betreiben. So lange Karl lebte, übten die Brüder A. und W. einen wachsenden Einfluß auf die Regierung aus, so daß sie sogar bezüglich der Thronfolge den alten Kaiser dahin zu bestimmen suchten, daß das Reich mit Übergehung des schwächlichen Ludwig dem jungen kraftvollen Bernhard übertragen werde. Als nun Ludwig, genannt der Fromme, darnach zur Regierung gelangte, war ihr Schicksal entschieden. Sofort nach der Thronbesteigung Ludwigs zogen sie sich in das Kloster Corbie zurück. Sie wurden der Mitschuld an der Empörung Bernhards bezichtigt. Vergebens brachte W. dem neuen Herrn seine Huldigung dar, er mußte als Mönch in das Kloster eintreten, A. aber wurde ohne weiteres aller seiner Würden entsetzt, seiner Güter beraubt und in das Kloster St. Philibert auf der Insel Heri an der Loiremündung verbannt. Ein erbitterter Gegner, Benedikt von Aniane, erfreute sich nun des Königs Gunst und erst nach Benedikts Tod, sieben Jahre später, durfte A. zurückkehren, er wurde wieder in seine Würden eingesetzt und W. hatte sogar den Vorzug, dem ältesten Sohne Ludwigs, Lothar, als Ratgeber für die italienischen Angelegenheiten beigegeben zu werden. Auf dem Reichstag zu Attigny (822) kam die feierliche Versöhnung zu stande und der Einfluß der Brüder war wieder so groß wie zuvor. — A., der bereits 826 verstarb, beseitigte viele Mißbräuche im Leben des Klerus und der Mönche, beförderte die Gründung von Diöcesanschulen an den Bischofsitzen zur Vorbildung der Geistlichen und veranlaßte Maßregeln gegen die Entweihung des Sonntags und gegen schlechten Kirchenbesuch. Von besonderer Wichtigkeit war aber die Gründung des Klosters Neu-Korvey in Sachsen. Bereits 815 hatten die Mönche von Alt-Corbie auf A.s Eingebung am Orte Hetha mitten im Walde im Gebiet des Bischof von Paderborn die Anlage des Klosters versucht, A. verlegte aber den Sitz desselben an die Weser nach der Villa Höxter, der Bau wurde erst nach A.s Tod vollendet. Für ihre Schwester Theodrata gründeten die Brüder zu Herford ein Frauenkloster nach dem Muster des Marienklosters in Soissons. Wala überlebte seinen Bruder noch um zehn Jahre. Zum Nachfolger seines Bruder in Corbie ernannt, finden wir ihn bald wieder in die politischen Wirren hineingezogen, die sich bereits seit der Geburt Karls des Kahlen von der zweiten Gemahlin Ludwigs, Judith, vorbereitet hatten. Es handelte sich um die Aufhebung des Erbfolgegesetzes von 817 und um eine neue Teilung, die dem Reichsbestand gefährlich werden mußte. W. kämpfte mit allem Nachdruck dagegen an, bis es der Königin und dem Kanzler Bernhard gelang ihn zu verdrängen und seine Verbannung durchzusetzen. W. hatte auf dem Reichstag zu Aachen 828 eine Denkschrift vorgelegt, in welcher er den Beschwerden gegen die Regierung unumwunden Ausdruck gegeben, insbesondere aber die Vernachlässigung der weltlichen Regierung und der kirchlichen Rechte scharf getadelt, größere Sorgfalt bei der Wahl der Bischöfe und Rückgabe der früher entzogenen Kirchengüter verlangt hatte. Er büßte seinen Freimut und die Parteinahme gegen die Königin und das neue Erbgesetz in harter Gefangenschaft, zuerst in Chillon am Genfersee, dann in Hermoutier, hernach in deutschen Klöstern, bis er in Corbie eingeschlossen wurde. Als aber 833 Lothar mit starker Heeresmacht in Begleitung

des Papstes Gregor über die Alpen herüberrückte, wurde er wieder in Freiheit gesetzt. Er begab sich in das Lager Lothars und ermutigte den Papst zur Wahrung seines Ansehens gegenüber den zu Worms um Ludwig versammelten Bischöfen. Paschasius Radbertus, Wala's Begleiter, berichtet in seiner Lebensbeschreibung von Adalhard und Wala eingehend über diesen Vorgang mit dem Bemerken, daß dem Papste durch Mitteilung von etlichen Schriftstücken seiner Vorfahren unwiderleglich bewiesen worden sei, quod ejus esset potestas imo Dei et B. Petri ap., suaque auctoritas, ire, mittere ad omnes gentes pro fide Christi et pace ecclesiarum pro praedicatione evangelii et assertione veritatis et in eo esset omnis auctoritas B. Petri excellens et potestas viva, a quo opporteret universos judicare, ita ut a nemine judicandus esset. Man hat darin die erste Spur der pseudoisidorschen Dekretalensammlung gesehen. — Lothar übertrug Wala bald nachher die Abtei Bobbio. Vor seinem 836 erfolgten Tod hat er sich mit dem Kaiser ausgesöhnt, als er an der Spitze einer Gesandtschaft den Frieden zwischen Vater und Sohn wiederherstellte. — Wie Adalhard ist Wala auf den Reichstagen für die Interessen der Kirche eingetreten, hat die Einziehung des Kirchenguts mißbilligt und auf Verschärfung der Disziplin des Klerus gedrungen. Er hat die Verpflanzung des Mönchtums in das Sachsenland ebenso wie die dänische und schwedische Mission gefördert. 826 sandte er Anskar mit Autbert nach Schleswig, später Anskar und Wittmar nach Schweden. A. Werner.

Adam. Adam (אָדָם, Ἀδάμ, Adamus, i oder Adam, Adae) = Mensch, ist der altrationalistischen wie der modernen kritischen Theologie (Wellhausen, Stade u. a.) eine mythische Person gleich den Patriarchen Israels, nach dem Wortlaute der Genesis aber, welcher im NT an der Parallele mit Christo, von dem aus die ganze Schrift betrachtet sein will, einen ganz besonderen Stützpunkt findet, der Name des ersten Menschen, den ihm Gott selbst gegeben (Gen 5, 2). Aber Adams Bedeutung wird nicht erkannt, wenn er nur als der vorderste, gleichartige in der langen Reihe der nachfolgenden Menschen, also als Individuum aufgefaßt wird. Nach dem biblischen Berichte erscheint er zunächst als der Abschluß der körperlichen Welt, so daß sie in ihrer ganzen Entwicklung auf ihn abgezielt hat. Im stufenweisen Fortschritte steigt die Schöpfung zu ihm empor. Zuerst wird die Welt gestaltet, dann wird sie gefüllt. Die Pflanzenwelt ist der Abschluß der ersten drei Tage, der Mensch der Abschluß der ganzen Schöpfung; wir finden in ihr lauter Ansätze zum Menschen, bis er selbst in sie eintritt, gleichsam die Zusammenfassung derselben (Mikrokosmus). Als solche gehörte er einesteils dieser geschaffenen Welt als ihr Bestandteil an: er ist gemacht עָפָר אֲדָמָה, Staub vom Erdreich; anderenteils mußte er sie hoch überragen. Während es nämlich von den anderen Geschöpfen heißt: „Gott sprach: die Erde bringe hervor“, lesen wir von der Schöpfung des Menschen, daß Gott behufs derselben einen eigenen Entschluß gefaßt und daß er ihn zu seinem Bilde geschaffen habe. Was das besagen wolle, geht nicht aus der philologischen Zergliederung und Unterscheidung von צֶלֶם und דְּמוּת hervor, sondern einesteils aus der Bestimmung, die dem Menschen zugewiesen (Gen 1, 26), und anderenteils aus der Art und Weise, wie er belebt und begeistet wird (Gen 2, 7). Jene Bestimmung aber setzt die hl. Schrift in die Herrschaft über die Erde, und von dieser Belebung berichtet sie, daß sie geschah durch Einhauchen des Lebensgeistes von seiten Gottes. Wenn auch allerdings in dem Ausdruck „lebendige Seele“ an sich noch nicht der spezifische Unterschied zwischen Mensch und Tier gegeben ist, so doch darin, daß Gott es war, der sie ihm unmittelbar einhauchte. Gott ist die Freiheit, die absolute Persönlichkeit, in der Welt herrscht die Notwendigkeit. Gott spiegelt sich im Menschen dadurch, daß dieser bewußtes Ich, freie Persönlichkeit ist und zwar in der unmittelbaren Richtung auf Gott. So ist er im stande von der Erde Besitz zu nehmen und sie in der harmonischen Einheit mit dem Schöpfer zu erhalten. In Adam tritt uns also das Wesen des Menschen in seiner gottgewollten Eigentümlichkeit entgegen: er ist die Einheit von Ich und Natur in der Mittelstellung zwischen Gott und der Welt. In diesem Sinne ist er der Abschluß der Schöpfung, welche markiert ist durch den Schöpfungssabbath.

Wir sind noch Ich und Natur, aber Adam war dies in harmonischer Einheit als Repräsentant der Menschheit, als Menschheit in Person. Es ist von der allergrößten Wichtigkeit und Bedeutsamkeit, daß der Mensch als Einer geschaffen ist im Unterschied von dem Gattungsleben der Tiere; denn so stehen sich Gott und Mensch als Person und Person, die absolute und die kreatürliche Persönlichkeit im persönlichen Verhältnisse und zu demselben gegenüber, der eigentlichen Grundlage der ganzen Heilsgeschichte. Damit ist

von selbst gegeben, daß in Adam ursprünglich eine Differenziierung der Geschlechter nicht statthatte. Er war nicht Mann, noch weniger Mannweib, sondern der Mensch, wie ihn Gott wollte. Allein der Repräsentant der Menschheit in wirklicher Thatsächlichkeit wurde er erst, indem er Mann des Weibes, welches aus ihm genommen ward, indem er unser Stammvater wurde. Wie er aber als solcher nach biblischer Anschauung zu dem aus ihm folgenden Geschlechte steht, ersehen wir erst völlig aus dem Ziele der Heilsgeschichte, aus Christo, dem zweiten Adam. 2 Ko 5, 14.

Die bedeutsame Vergleichung zwischen Adam und Christo finden wir Rö 5, 12 ff. und 1 Ko 15, 21—22. 45—49. An der ersten Stelle ist durchgeführt, wie von Adam infolge seiner Übertretung Sünde und Tod in die Welt gekommen und von ihm aus der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen sei, und wie dieser Tod über alle Menschen herrsche, ohne daß und bevor sie mit ihrer eigenen persönlichen Übertretung ihn verschulden. Ja noch mehr: auch die Verdammnis (*τὸ κρίμα εἰς τὸ κατάκριμα*) ist von Adam aus über alle Menschen gekommen, welche eben im Tode, nach seinem ganzen Umfang gedacht, sich vollzieht. Dieser Thatsache gegenüber geht ebenso Gerechtigkeit, Rechtfertigung (*δικαιοσύνη, δικαίωσις*) und Leben von Christo, dem zweiten Adam aus, unter deren Macht die Einzelnen eintreten in die Welt, ohne daß sie erst mit einer persönlichen Leistung sie verdienen könnten — nur mit dem Unterschied des Maßes der ausgehenden Wirkung. Wie hier Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben verglichen sind, so in der Korintherstelle Tod und Auferstehung, in welcher das in Christo für uns gewonnene Leben erst zu seiner vollen Erscheinung kommt. Aber immer werden die vielen todverfallenen Sünder, wie die vielen gerechtfertigten Kinder des Lebens unter die persönliche Einheit eines Hauptes zusammenbefaßt, durch dessen entscheidende That ihr Zustand herbeigeführt ist. Wie sich dazu hinwiederum die persönliche Freiheit der Einzelnen verhält, ist hier nicht weiter auszuführen. Hier kommt nur in Betracht, daß in und mit der Übertretung Adams Sünde, Schuld und Tod des Menschengeschlechtes gesetzt war, daß er also nicht bloß der erste Mensch, sondern recht eigentlich das sie repräsentierende Haupt der Menschheit gewesen ist.

Adam starb 930 Jahre alt als Vater von Söhnen und Töchtern (Gen 5, 3. 4).

Über das Wesen des Menschen als eines freien Ich besteht in der Theologie keine Differenz. Nur der eigentliche Pantheismus setzt die Persönlichkeit des Menschen zu einer Stufe des Selbstbewußtseins herab, welche vom Menschen überwunden werden müsse, um aufzugehen in das sich selbst wissende Allgemeine. (Cf. Delitzsch, Apol. S. 49.) Der Materialismus vollends sieht im Menschen lediglich ein Naturprodukt und ein der puren Naturnotwendigkeit unterworfenes Subjekt, an welchem er sogar die Seele leugnet. Er kennt nur Kraft und Stoff unbekümmert darum, daß sich daraus das Wunder des Selbstbewußtseins nicht erklären läßt. Damit ist dann aber auch die Einheitlichkeit des Menschengeschlechts aufgehoben; denn wenn gleich Vogt und Darwin alles aus der Urzelle ableiten, so lassen sie doch die Annahme einer Vielheit von Urmenschen offen, deren Prototyp der Affe und noch früher das Känguruh ist.

Der Theologie steht die Persönlichkeit des Menschen fest. Aber über die Stellung Adams zu dem aus ihm gekommenen Geschlechte gehen die Ansichten frühzeitig auseinander. Die ältesten griech. VV. sprechen sich über die Art dieses Zusammenhangs zwischen Stammvater und Nachkommen nicht aus. Erst Irenäus faßt die erste Sünde als Gesamtthat des Geschlechtes. „In Adam war die ganze Menschheit ungehorsam und ist in ihm der Sünde und dem Tod verfallen“ (Iren. III, 23, 3. V, 12, 3, vgl. Seeberg, Dogmengesch. I, S. 82). Ihm ist Adam der Gattungsmensch, das Haupt des Geschlechtes. Dagegen sieht Origenes in Adams That keine solche Entscheidungsthat des Geschlechtes; ihm ist der Mensch sündig, weil er sich im Zustande einer gewissen Präexistenz zur Sünde bestimmt hat durch Mißbrauch seiner Freiheit; in Adam waren nur die Leiber aller, die von ihm stammen, dem Keime nach gesetzt (C. Cels. IV vgl. Kahnis Dogm. II, S. 107 f.). Die mit ihm sonst auf gleichem Boden stehenden VV. Gregor Nyss., Gregor Naz., Chrysostomus leiten die Sünde wieder von dem geschichtlichen Fall Adams ab. Vor allem aber vertreten Tertullian (De anim. 40, de carn. Chr. 16), Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Augustin den biblischen Standpunkt. Ambrosius, der Vorläufer des großen Augustin, sagt bereits (in Lc VII, 234. 164): Fuit Adam et in illo fuimus omnes. Augustin wirkt bestimmend für alle Zeiten; nach ihm sündigte unsere Natur in Adam (quest. 66, 3—5; lib. arbitr. III, 20, 56). Dafür lockert Pelagius, den einheitlichen Organismus der Gattung in die Summe ihrer Individuen auflösend, diese enge Beziehung. Er sieht in Adams Sünde nur ein böses

Beispiel für die Nachkommen, in ihm selbst also nur den ersten an der Spitze vieler, ihm ist Adam nur das vorderste Individuum. Auch der Semipelagianismus (Cassian) steht auf keinem andern Standpunkte, da ihm die erste Sünde nur Anlaß und Anfangspunkt des allgemeinen Verderbens ist. Das Concil. Arausiac. kehrt zur Augustinischen Anschauung zurück. Die Augustinische Lehre, daß in Adam die Menschheit latent war (omnes ille unus homo fuerunt, peccat. mer. et remiss. I, 10, 11), geht durch das ganze Mittelalter hindurch. Auch die Reformation, welche in dem semipelagianischen System die Wurzel der Selbstgerechtigkeit sah, kehrte zur Lehre Augustins von der Erbsünde zurück und gab Adam die Stellung wieder, welche er in der Schrift hat (Luther in seinem Komment. z. Römerbrief, namentlich zu 5, 12 ff.). In Adam sündigte die ganze Menschheit, sie ist das Mitsubjekt der ersten Sünde. Adamus ut communis parens, stirps et repraesentator generis humani spectatur (Hollaz, cf. Kahnis Dogm. III, S. 302). Da ist allenthalben Adam die Person, welche zugleich die Gattung in sich trägt. Der Rationalismus wird bezüglich seiner Auffassung Adams durch die Bemerkungen über den Pelagianismus, die seit Fichte beginnende Spekulation durch die über den Pantheismus charakterisiert. Schleiermachers Anschauung wird durch folgenden Satz bezeichnet: „Wir setzen an die Stelle des Verhältnisses zwischen dem ersten Menschen und allen übrigen das allgemeinere zwischen jedem früheren Geschlecht und dem späteren, und sagen, daß überall die wirkende Sünde des früheren die hervorbringende Ursünde für das spätere ist“ (Glaubensl. II, S. 66). Am bedeutsamsten ist, was v. Hofmann im Schriftbeweis und v. Frank im Syst. der christl. Wahrheit über den ersten und den zweiten Adam sagen. Die Theologie Ritschls, welche den status integritatis sowie das peccatum origin. abweist, spricht auch dem Adam jene heilsgeschichtliche Bedeutung ab. Daß die Theosophie von Scotus Erigena an bis herab zu Hamberger den Urmenschen ursprünglich in einem verklärten Leibe leben läßt, sei noch schließlich erwähnt. **Buchrucker.**

Adam von Bremen. Johannis Molleri Cimbria literata, Hauniae 1744, II, pag. 12—17; Jacobus Asmussen, de fontibus Adami Bremensis, Kiel 1834, 4°; J. M. Lappenberg im Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd VI, Hannover 1838, S. 767—892, und in den Vorbemerkungen zu den hernach zu nennenden Ausgaben Adams; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 6. Aufl., Berlin 1894, Bd II, S. 78 bis 82, und in der Allg. deutschen Biographie Bd I, S. 43; K. Koppmann, Die mittelalterlichen Geschichtsquellen in Bezug auf Hamburg, Hamburg 1868, S. 27 ff.; Dehio, Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen, Bd 1, Berlin 1877, S. 176 f.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 3. Bd, Leipz. 1896, S. 939 ff.

Mit dem Namen „Adam von Bremen“ bezeichnet man jetzt allgemein den Verfasser einer Geschichte der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen, welche bis zum Tode des Erzbischofs Adalbert (1072) reicht und deren Schluß eine Beschreibung der an der Ostsee liegenden Länder und Inseln, namentlich der damals zur Hamburger Diöcese gehörigen, bildet. Aus dem Werke selbst, das dem Nachfolger Adalberts, Liemar, gewidmet ist, geht über die äußeren Verhältnisse seines Verfassers nur hervor, daß sein Name mit A. anfängt, daß er um 1068 nach Bremen kam, dort eine Stellung an der Kirche erhielt (ecclesiae matricularius war), hernach canonicus (Domherr) ward und sein Werk zwischen dem Tode Adalberts und des dänischen Königs Sven Estrithson, also zwischen 1072 und 1076, geschrieben hat. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß dieses Werk dasjenige ist, welches Helmold als gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum anführt und einem magister Adam zuschreibt; dann wird dieser Adam aber auch höchst wahrscheinlich derselbe sein, der als Adam magister scolarum, d. h. Vorsteher der Domschule, eine noch vorhandene, vom 11. Januar 1069 datierte Urkunde in Bremen geschrieben und mit vielen andern unterschrieben hat; und ebenfalls wird es derselbe Adam sein, als dessen Todestag uns der 12. Oktober ohne Angabe des Jahres in einem Bremer Totenbuch überliefert ist. Über seine Herkunft ist nichts sicheres bekannt; ein altes Scholion zu seinem Werke weist auf Obersachsen, etwa die Gegend von Meißen, eine Angabe, die durch die Art, wie er Eigennamen ausgesprochen haben muß, bestätigt wird. Vermutlich mag er in der Schule zu Magdeburg seine Bildung empfangen haben. Ob Adalbert ihn dann nach Bremen gezogen hat, muß dahingestellt bleiben. Wir haben uns jedenfalls, das lehrt das Werk selbst, den Verfasser dieser gesta Hammab. eccl. pontificum als einen für seine Zeit hochgebildeten Mann und in geachteter Stellung zu denken. Sein Geschichtswerk gehört zu den besten, die wir aus dem Mittelalter haben; Lappenberg sagt, ihm fehle nur eins, nämlich der Gebrauch

seiner Muttersprache, um als der Herodot des Nordens gepriesen zu werden. Sein Werk ist nicht nur die wichtigste Quelle für die älteste Geschichte von Hamburg-Bremen und der von hier ausgegangenen nordischen Missionen, sondern giebt auch oft sonst über deutsche und außerdeutsche nordische Verhältnisse erwünschte Auskunft. Er ist bekannt mit der vorhandenen geschichtlichen Litteratur für sein Erzbistum und kennt eine ganze Reihe alter Schriftsteller; sein Vorbild im Stil ist Sallust; für seine Arbeit standen ihm die im bischöflichen Archiv in Bremen vorhandenen Urkunden und Bücher zu Gebote, und auch sonst lag ihm manches der Art vor; er benutzte manche Werke, die uns nicht mehr erhalten sind; außerdem forschte er namentlich auch bei Zeitgenossen, so z. B. bei einer Zusammenkunft mit dem schon genannten dänischen Könige Sven Estrithson, dessen Kenntnisse in diesen Dingen er nicht genug zu rühmen weiß, nach den früheren Schicksalen der Nordvölker und des Christentums bei ihnen; — und so war er jedenfalls sehr gut mit den nötigen Fähigkeiten und Kenntnissen ausgerüstet, als er sich an sein Werk machte. Seine Glaubwürdigkeit und Wahrheitsliebe ist auch ernstlich nie beanstandet worden; auch die neueren Forschungen haben ihn als einen durchaus zuverlässigen Gewährsmann selbst für die ihm ferner liegenden Dinge erwiesen. Daß er manches nicht richtig aufgefaßt, manches andere fälschlich geglaubt hat, ist ja nicht ausgeschlossen, wenn ihm selbst das Lob größter Zuverlässigkeit erteilt wird. Einige seine Kirche betreffende Urkunden über den Besitz von Turholt und Ramesloh und das Verhältnis von Bremen zu Köln werden ihm schon in verfälschter Gestalt vorgelegen haben; sie sind von ihm jedenfalls bona fide benutzt; daß er selbst an andern vorliegenden Fälschungen beteiligt sei, oder daß solche auch nur zu seiner Zeit in Bremen begangen seien, ist nicht nachweisbar. Vgl. Karl Koppmann in der Zeitschrift des Vereins für hamb. Gesch. Bd V, S. 483ff. Seine Unparteilichkeit zeigt sich namentlich auch in der Art, wie er freimütig über Adalbert urteilt, dem er persönlich nahe stand und den er bewunderte, dessen Schwächen und Fehler er aber nicht verschweigt. Auch seine chronologischen Angaben sind nicht so verworren, als man oft gemeint hat, wenn sich auch einige arge Versehen, namentlich bei Begebenheiten aus früheren Zeiten, vorfinden.

Die älteste Ausgabe der gesta hammab. eccl. pontificum ist die von Andr. Severinus Vellejus, Hafniae 1579, 4°, in welcher aber die descriptio insularum aquilonis, jetzt gewöhnlich als 4. Buch bezeichnet, fehlt; die erste kritische Ausgabe, in welcher vorzüglich ein Wiener Kodex zu Grunde gelegt ward, veranstalte Lappenberg in Pertz, Mon. Germ. hist., SS VII, p. 267 ss. Diese Ausgabe erschien sodann in einem besonderen Abdruck, Hannover 1846, und in zweiter Auflage mit der vollständigen Einleitung, in der auch die Handschriften und Ausgaben eingehend besprochen werden, und mit dem vollständigen kritischen Apparat, Hannover 1876; in deutscher Übersetzung von Laurent in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit, mit Vorwort von Lappenberg, Berlin 1850; 2. Ausg. 1888. Ein Register fehlt den Ausgaben, findet sich aber in der 2. Ausg. der Übersetzung. Für Citate aus Adam ist zu bemerken, daß, seit Lappenberg den Wiener Kodex zu Grunde legte, die Einteilung zum Teil der Bücher, namentlich der Kapitel eine andere geworden ist, so daß für ältere Citate die sonst jetzt beste Ausgabe (Hannover 1876) nicht ausreicht; der Druck bei Pertz hat auch die früheren Abteilungen am Rande notiert; wem der nicht zur Hand ist, vergleicht am besten für sie einen der Drucke der Lindenbrogschen Ausgabe (Lugd. Bat. 1595 und abgedruckt von Fabricius, Hamburg 1706), die im übrigen nicht mehr genügen kann.

Carl Bertheau.

Adam, Melchior. — Kelchner in der Allg. deutschen Biographie I, S. 45.

M. Adam ist zu Grottkau in Schlesien geboren, studierte vornehmlich auf der Universität Heidelberg, ward 1601 als Magister an die dortige Stadtschule berufen und blieb an ihr in verschiedenen Stellungen bis zu seinem frühen, am 23. März 1622 erfolgten Tode. Bekannt geworden ist er durch 136 Biographien, die 1615—20 in Heidelberg und Frankfurt in fünf Bänden erschienen. Es sind meistens Biographien deutscher Gelehrter und darunter vorwiegend wieder von Theologen. Von Ausländern sind nur zwanzig Theologen behandelt. Die Sammlung, nach dem Todesjahr geordnet, ist trotz mancher Mängel immer noch recht wertvoll.

Plitt †.

Adam, Scotus. Godefr. Ghiselberti vita Ad. in MSL 198, S. 19—90; Oudin, De script. eccl. II, p. 1544—1547; T. A. Archer, in L. Stephens' Dictionary of National Biogr., t. I (1885) p. 81—83.

Adam Scotus (auch Magister Adamus Anglicus oder Anglo-Scotus), ein namhafter mystisch-asketischer Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, wurde irgendwo im südl. Schottland nach dem Jahre 1100 geboren, trat um 1150, als Mönch zu St. Andrews, in den Prämonstratenserorden, verweilte dann angeblich einige Zeit auch im Mutterkloster dieses Ordens zu Prémontré bei Laon, und wurde später (nicht vor 1170) Abt und Bischof zu Witherne (Casa Candida) in Galloway, welches Abtbistum kurz zuvor nach der Regel des h. Norbert reformiert worden war. Mehreres in den hier zusammengestellten Angaben ist unsicher; auch betreffs seines Lebensendes differieren die Annahmen zwischen ca. 1180 und einem bedeutend späteren Zeitpunkt. — Sein schriftlicher Nachlaß (aufgenommen in MSL t. 198) begreift in sich: zunächst eine Dreizahl monastisch-mystischer Traktate (1. Lib. de ordine, habitu et professione Praemonstratensium [XIV sermones]; 2. De tripartito tabernaculo; 3. De triplici genere contemplationis), welche bereits 1518 durch Ägid. Gourmont in Paris herausgegeben wurden; ferner 4. eine Sammlung von Festpredigten (Sermones 47), welche in einer durch Godefr. Ghiselbert zu Antwerpen (bei Petr. Belles) 1659 veranstalteten neuen Ausgabe seiner Werke (zus. mit der oben gen. Vita) zuerst erschienen; endlich 5. Soliloquia de instructione discipuli (s. de instr. animae), ll. II, eine früher seinem Zeitgenossen Adam v. St. Viktor beigelegte Schrift, welche 1721 durch Pez (Thes. anecd. I, 2, 335 ff.) mit durchschlagenden Gründen ihm vindiciert worden ist.

Zöckler.

Adam von St. Viktor. Seine Sequenzen, zuerst zum Teil herausgegeben von Clichtoveus, Elucidatorium ecclesiasticum l. IV, Paris 1515; vollständig und kritisch von Léon Gautier, Oeuvres poétiques d'Adam de St. Victor, Paris 1858, 2 Voll. (danach abgedr. bei MSL tom. 196) [3] 1894, 1 Vol. Über A.s Leben und Schriften vgl. Hist. litt. d. l. France XV, 39 ff., und besonders den von Gautier der ersten Aufl. vorausgeschickten Essay; über die Kunstform seiner Dichtungen s. außer Gautier K. Bartsch, Die lateinischen Sequenzen des Mittelalters, Rostock 1868, S. 170 ff.; Eug. Misset, Essai philolog. et litt. sur les oeuvres poét. d'Ad. d. St. V., Paris 1881; sonst vgl. R. de Gourmont, Le Latin mystique, Paris 1892, S. 235 ff., und die Bemerkungen von G. M. Dreves, Analecta hymnica medii aevi VII, 3 f., VIII, 6 ff.

Adam v. St. Viktor war einer der bedeutenderen liturgischen Dichter des Mittelalters. Über sein Leben ist wenig bekannt; er wird als Brito (aus der Bretagne, oder Inselbritte?) bezeichnet und war in der 2. Hälfte des 12. Jahrh. Kanonikus in St. Viktor. Da er eine Sequenz auf Thomas (Becket) v. Canterbury gedichtet hat (Gautier [3] 397 ff.), so muß er dessen Heiligsprechung, 1174, erlebt haben. Von den ihm beigelegten noch ungedruckten Schriften dürfen als ihm wirklich zugehörig gelten: 1. Summa Britonis s. de difficilibus vocabulis in Biblia contentis, wovon Gautier [1] in dem Essay § 2 die einleitenden, etwas holperigen Hexameter und ein paar Proben mitgeteilt hat. 2. Expositio super omnes prologos Bibliae — ein Kommentar zu den Prologen des Hieronymus (nicht zu verwechseln mit der glossa s. pr. Hieron. des Minoriten Wilhelm Brito † 1356). 3. ein psychologischer Traktat De discretione animae spiritus et mentis. Obwohl die beiden ersten Schriften sich im MA. eines gewissen Ansehens erfreuten, so beruht doch die Bedeutung A.s wesentlich auf seinen Dichtungen.

Es ist bekannt, daß man seit dem 9. Jahrh. angefangen hatte, den Melodien, in die man das Halleluja des Graduale in der Messe ausklingen ließ (Jubili, Sequentia) Texte unterzulegen, die man mit dem Namen prosa, weiterhin auch sequentia bezeichnete. Die Gestaltung dieser Texte unterlag gewissen rhythmischen Gesetzen (Bartsch a. a. O., S. 18 ff.); im 11. Jahrh. aber trat eine Verwilderung ein, der dann im 12. ein Übergang zu um so größerer Formenstrenge folgte. An Stelle der freieren Rhythmen der älteren Zeit traten streng geregelte mit einer Gliederung in gereimte Strophen. Wenn A. auch nicht der ist, der zuerst in dieser neuen Form Sequenzen oder, wie man sie auch jetzt noch zu nennen fortfuhr, Prosen gedichtet hat, so ist er doch der erste, der dadurch einen Namen erlangt hat und dessen Beispiel von dauerndem Einfluß gewesen ist; er hat für diese zweite Periode der Sequenzendichtung eine ähnliche Bedeutung wie Notker für die erste. Unter den zahlreichen ihm beigelegten Sequenzen sind freilich viele zweifelhafter Herkunft, doch dürfen nach Gautiers Untersuchungen 45 als von ihm stammend betrachtet werden. — A. zeigt ein bedeutendes Talent in der Beherrschung der Form, in der kurzen und wirksamen Hervorhebung der für jedes besondere Fest, für die Verherrlichung jedes Heiligen sich darbietenden Momente, und es

fehlt seinen besseren Stücken nicht an wahrer Poesie, aber die tiefer das Gemüt bewegenden Töne und der höhere Aufschwung der dichterischen Phantasie stehen ihm nicht zu Gebote; einem Salve caput, Stabat mater, Lauda Sion kommt keiner seiner Gesänge gleich. Ist A. also auch nicht der größte unter den mittelalterlichen Liederdichtern, geschweige, daß man ihn mit Gautier den größten Dichter des MA. nennen dürfte, so gebührt ihm doch eine ehrenvolle Stelle in der Geschichte der liturgischen Dichtung, und unter den Vertretern des vielseitig bedeutenden und fruchtbaren geistigen Lebens, durch das sich das Stift St. Viktor im 12. Jahrh. auszeichnete, reiht sich sein Name würdig den berühmteren eines Hugo und Richard an. S. M. Deutsch.

Adamiten, Adamianer. I. Vgl. Beausobre, Dissertation sur les Adamites de Boheme (im Anhang zum 2. Teil von Lenfants Histoire de la guerre des Hussites, Amsterd. 1731), S. 355—358; Chr. F. W. Walch, Entwurf einer vollst. Historie d. Ketzereien u. s. w., 1, 1762, S. 327—335.

Epiphanius berichtet (haer. 52) von Adamianern als einer Sekte, die ihren Gottesdienst in unterirdischen Gemächern (Hypokausten) nackt, Männer und Weiber gemeinschaftlich, abzuhalten pflegten, um so Adam und Eva ähnlich zu werden, wie sie auch ihre Kirche das Paradies nannten. Der Verfasser der unter des Epiphanius Namen gehenden Anakephalaiosis und nach ihm Johannes von Damaskus (Opp. 1, 88) weiß von einem besonderen Sektenstifter Adam und fügt hinzu, daß die A. die Ehe verwarfen und als Asketen und Mönche lebten. Ähnlich Augustin (haer. 81). Erst Theodoret (Haer. fab. 1, 6) hat die Sekte mit den von Clemens von Alexandrien (Strom. 3, 4, 30 u. a. St.) als unsittlich gekennzeichneten Anhängern des Prodikus (s. den Artikel Karpokratianer) zusammengeworfen. Da Epiphanius die A. nur vom Hörensagen kennt und selbst schwankt, ob er berechtigt sei, von ihnen als einer besonderen Häresie zu reden, so wird man gut thun, hinter ihre Existenz ein Fragezeichen zu machen, jedenfalls aber sie aus der Reihe der gnostischen Sekten des 2. (oder 3.) Jahrhunderts zu streichen. **Krüger.**

II. Ch. Schmidt, Hist. et doctr. de la secte des Cathares. 2. Bd, S. 150 ff.; K. Müller, Kirchengeschichte, 1. Bd, Freiburg 1892, S. 610; Preger, Geschichte der deutschen Mystik, 1. Bd, Leipz. 1874, S. 207 ff., 461 ff; H. Haupt, ZKG, 7. Bd, S. 552 ff.; Jundt, Histoire du pantheisme populaire, Paris 1875, S. 48 f., 56, 111 ff.; Lea, History of the inquisition, 1. Bd, London 1888, S. 100 ff.; Nider, Formicarius, Lib. III, cap. 6.

Hatte der heidnische Fanatismus die von ihm angefeindeten ersten christlichen Gemeinden der Weibergemeinschaft, des rituellen Kindermords und der Abhaltung nächtlicher, mit geschlechtlichen Ausschweifungen verbundener Orgien bezichtigt, so haben die kirchlichen Kreise diese Kampfesweise frühzeitig nachgeahmt und ganz ähnliche Anklagen gegen die verschiedensten, als ketzerisch befehdeten Religionsparteien der frühchristlichen Zeit (Montanisten, Manichäer, Priscillianisten u. s. w.) erhoben. Die gleichen Beschuldigungen sind unter steter mißbräuchlicher Verweisung auf die paulinische Stelle Rö 1, 24—27 gegen fast alle mittelalterlichen Sekten gerichtet worden, so daß die sprachlichen Bezeichnungen für die verfehmten ketzerischen Sekten („ketterie", „vauderie") geradezu an die Stelle des Ausdrucks für Unzucht und Zauberei getreten sind. Für die gegen die asketischen Katharer erhobenen Vorwürfe der Teufelsanbetung, des Kindermords und der Abhaltung ritueller Orgien (vgl. Charles Schmidt, Hist. et doctr. de la sect. des Cathares II, 150 ff.; Lea, Hist. of the inquisition I, 100 ff.) sind ohne Frage die Berichte über die von den „Adamiten" der ersten Jahrhunderte (vgl. oben) und von den oströmischen Messalianern (vgl. Psellus, de operatione daemonum, rec. Boissonade p. 8) angeblich verübten Gräuel vorbildlich gewesen. Als schmähliche Verleumdungen werden diese Anklagen von einem Inquisitor des 13. Jahrhunderts bezeichnet (Jacobus de Capellis, bei Molinier, Rapport sur une mission en Italie, in Archives des missions scientif. et littér. Sér. III, T. XIV, 289 f.). Bekannt sind die fratzenhaften Schilderungen, die Konrad von Marburg von den rituellen Orgien der von ihm als „Luciferianer" verfolgten Waldenser entwarf; zu Beginn des 14. Jahrhunderts werden über die österreichischen „Adamiten", in denen man gleichfalls Waldenser zu erkennen hat, die abenteuerlichsten Erzählungen verbreitet, piemontesische und süddeutsche Waldenser („Grüblinsleute") werden im 14. und 15. Jahrhundert ritueller Unzucht und der Weibergemeinschaft bezichtigt (die Nachweise vgl. bei Haupt, Waldensertum und Inquisition im südöstl. Deutschland S. 6, 26 f., 39 ff., 46). In den romanischen

Ländern endlich wurde schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Bezeichnung „vauderie" gleichbedeutend mit Teufelsbuhlschaft und Hexerei (Duverger, La Vauderie, 1875 und Bourquelot, Bibliothèque de l'école des chartes, 2. série III, 1846, p. 81 ff.). Gleich den Waldensern und ebenso grundlos wie diese werden 1466 auch die italienischen Fraticellen, 1454 die häretischen thüringischen Geißelbrüder der Abhaltung nächtlicher Orgien beschuldigt (Ehrle, ALKG IV, 1888, S. 110 ff.; H. Haupt, ZKG IX, 1888, S. 114 ff.). Als „adamitische Ketzer" hat man ferner auch die Anhänger der Sekte vom freien Geiste bezeichnet, deren um 1320 zu Köln in unterirdischen Räumen veranstaltete nächtliche Tänze und rituelle Ausschweifungen Johann von Victring in hergebrachter Weise schildert (Böhmer, Fontes I, 401; Joh. von Winterthur, ed. G. v. Wyß, S. 105). Veranlassung zu diesen Nachreden hat wohl die Thatsache gegeben, daß da und dort, besonders in Klöstern und Beginenkonventen, überspannte Mystiker sich nackt zu gemeinsamen Gebetsfeiern versammelten, Vereinzelte auch die der Sekte vom freien Geiste eigentümliche Anschauung, daß der in Gott aufgegangene Vollkommene der Möglichkeit zu sündigen entrückt sei, in antinomistischer Weise umprägten.

III. Höfler, Geschichtschr. der husit. Beweg., I, 3; 452, 499 ff.; II, 336, 345.; Palacky, Gesch. v. Böhmen, III, 2, 227 ff., 238 ff.; IV. 1, 462; Gindely, Gesch. d. böhm. Brüder I, 18, 36, 56 f., 97 f.; Beausobre a. a. O.; Dobrowsky, Gesch. d. böhm. Pikarden u. Adamiten, in den Abhandl. der böhm. Gesellsch. d. Wissensch. v. 1788, S. 300 ff.; Goll, Quellen u. Unters. z. Gesch. d. böhm. Brüder, I, 119; II, 10 ff.; H. Haupt, Waldensertum 2c., S. 23, 109, Anm. 1.

In Böhmen waren um 1315 die dort weit verbreiteten Waldenser gleich ihren Glaubensgenossen, den österreichischen „Adamiten", des Teufelsdienstes und unzüchtiger Zusammenkünfte in unterirdischen Höhlen angeklagt worden. Auch die hussitische Bewegung haben alsdann orthodoxe Streitschriften, wie die des Andreas von Brod von 1421, in Zusammenhang mit den Luciferianern und „Adamiten" gebracht und gegen die böhmische Bevölkerung, worüber der Caslauer Landtag im Juni 1421 Klage führte, den allgemeinen Vorwurf der Sodomie und Blutschande geschleudert. In das gleiche Jahr 1421 fällt die blutige Verfolgung einer taboritischen Sekte, an der die traditionelle Bezeichnung als „Adamiten" dauernd haften geblieben ist. Nach ihrer Vertreibung aus Tabor im März 1421 hatten sich diese Sektierer, von den Gegnern mit Rücksicht auf die angeblich libertinistische Sekte der frühchristlichen Zeit auch Nikolaiten genannt, auf einer Insel des Flusses Luschnitz (bei Neuhaus) festgesetzt, unternahmen von dort aus angeblich blutige Raubzüge und ergaben sich, völlig entkleidet, bei nächtlichen Tänzen den ärgsten Ausschweifungen. Nach heftigem Widerstande wurden sie von Ziska und Ulrich von Neuhaus im Oktober 1421 überwältigt und niedergemacht. Unfraglich hat uns auch von diesen „Adamiten" die Parteilichkeit der gegnerischen Berichte ein durchaus entstelltes Bild überliefert. Allem Anschein nach haben wir in ihnen eine enthusiastisch-chiliastische Fraktion des Taboritentums zu erblicken, die, vor allem durch Martin Hauska und Sigmund von Repan, aber auch durch das Waldensertum beeinflußt, die Notwendigkeit eines völligen Bruchs mit der Kirchenlehre, namentlich mit dem Dogma der Transsubstantiation, in entschiedener Weise vertrat, wohl auch behufs Verbreitung ihrer Grundsätze zu terroristischen Mitteln griff. Die gegen die Sittlichkeit der Sekte erhobenen Anklagen sind in hohem Grade verdächtig und wohl in gleiche Linie mit den vorstehend besprochenen Verketzerungen anderer angeblich „adamitischer" Sekten zu stellen. Überreste der von Ziska verfolgten Sekte erhielten sich noch bis ins letzte Drittel des 15. Jahrhunderts und schlossen sich teilweise den böhmischen Brüdern an, die bis ins 16. Jahrhundert hinein gleichfalls als „Fossarier" und „Grubenheimer" unter die Anklage der Teufelsverehrung und der Abhaltung adamitischer Orgien gestellt blieben.

Ein Zusammenhang der um 1787 im Chrudimer Kreise aufgetretenen sogenannten Sekte „vom reinen Geiste" und der 1848 in der gleichen Gegend aufgekommenen, gleichfalls als adamitisch verketzerten, kommunistischen Schwärmerei der „Marokkaner" mit den taboritischen Chiliasten ist jedenfalls ausgeschlossen (Dobrowsky a. a. O., S. 342; Allgemeine Kirchenzeitung 1849 Nr. 51, S. 422)

IV. Schlüsselburg, Catalogus haereticorum XII, 29; Nippold, ZhTh 1863, S. 102; Cornelius, AMA, Hist. Cl. XI, 67 ff.; Natalis Alexander, Hist. eccl. XVII, 183; Prateolus, De vitis haereticorum, S. 1; J. Bois, Le satanisme et la magie, 5. éd., 1895.

Die um 1580 in den Niederlanden verbreitete wiedertäuferische Sekte der „Adamiten“ führte angeblich ihren Namen daher, daß die Neuaufzunehmenden sich vor der Gemeinde zu entkleiden und durch ihr Verhalten sich darüber auszuweisen hatten, daß die Sinnenlust keine Kraft über sie besitze. Auch dem täuferischen Fanatiker David Joris (s. den A.) wird die Lehre zugeschrieben, daß „völlige Nacktheit und Austreibung der Scham zur Erlangung der Vollkommenheit dienlich sei“. Einer geistigen Störung unterlegen scheinen die Anhänger eines wiedertäuferischen Konventikels zu Amsterdam, die 1535 auf Geheiß eines ihrer Propheten nackt und Weherufe über die Gottlosen ausstoßend in den Straßen Amsterdams umherliefen. „Adamiten“ wurden ferner die Anhänger des wiedertäuferischen Sektenhauptes Adam Pastor (Rudolf Martens) (s. d. A.) nach ihrem Führer benannt. Neuerdings sind endlich auch über adamitische Orgien („schwarze Messen“) angeblicher Satansanbeter der Gegenwart abgeschmackte Fabeleien verbreitet worden.

Hermann Haupt.

Adamnanus. Quellen: Hauptsächlich seine Schriften und Baeda hist. eccles. gent. Angl. lib. V, c. 15 u. 21 [Mon. Hist. Brit. I, 265 u. 80 (1848) und Holder-Egger (1882), S. 254 ff., 279]. — Gesamtausgabe der Hauptschriften in MSG, 88. Bd, S. 722 ff. nach Mabillon AS ord. S. Bened. III. 2, 456 ff. — Einzelausgaben: Vita Columbae, am besten von W. Reeves, Dublin 1857 (Selten); nach ihm abgedruckt mit seinen gelehrten Erläuterungen und übersetzt in The Histor. of Scotland. VI, Edinb. 1874; desgl. nach ihm mit einer Einleitung über irische Kirchengeschichte von J. T. Fowler, New-York 1895; J. T. Fowler, Ad. v. Col. Oxf. 1894; Ad. v. Col. A new translation. Lond. Frowde 1895. Hier s. die älteren Ausgaben von Canisius, Messingham, Colgan, A SS Boll. und Pinkerton. — Arculfi relatio de locis sanctis (Auszug bei Baeda V, c. 16 u. 17); beste Ausgabe in Itinera Hierosolymitana v. Tit. Tobler und Aug. Molinier I, Genev. 1879. Hier s. ältere Ausgaben von Gretser u. a. Engl. Ubersetz. von J. R. Macpherson, Lond. 1889 (Pal. Pilgrims Text Soc.); Fis Adamnain (A.s Vision), übers. und erläut. v. Whitley Stokes, Simla (Panjâb) 1870; Lebensbeschreibungen in den Vorreden der genannten Werke, besonders bei Reeves und in Dictionary v. Smith u. Wace I (1877; hier v. Reeves) u. Leslie Stephen I, (1885; v. Gilbert); in Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte I (1882; v. Gams). Bei allen s. die Litteraturangaben. Endlich noch P. Geyer, Adamnan, A. v. Jona, Gymn. Progr., Augsb. 1895.

Adamnanus, angeblich „kleiner Adam“, ein Abt des schottischen Klosters auf der Insel Jona oder Hy, wird von seinen Zeitgenossen Baeda und Abt Ceolfrid von Jarrow als ein weiser, gottesfürchtiger, kenntnisreicher Mann gerühmt. Vielleicht war ihm sogar das Hebräische und Griechische nicht fremd. Ein Denkmal aber hat er sich selbst durch mehrere merkwürdige, noch erhaltene Schriften gesetzt. Dies sind: 1. Arculfi relatio de locis sanctis nach Berichten eines gallischen Bischofs A. Dieser, von seiner Reise nach Palästina, Syrien, Alexandria und Konstantinopel zurückkehrend, war, bei seiner Wiedereinschiffung von Italien aus durch Sturm verschlagen, nach Britannien und zu A. gelangt. A. zeichnete dessen Schilderungen ebenso wie seine erläuternden Kirchenpläne auf Wachstafeln auf und übertrug sie dann auf Pergament. Arkulfs eingehende Antworten auf seine zahlreichen Zwischenfragen ergänzte A. durch andre ihm bekannte Berichte. Dieses später viel verbreitete Werk schenkte er Aldfrid von Northumbrien, durch den es in die Hände Baedas gelangte. B. aber verarbeitete es weiter und machte auch einen Auszug daraus. A.s zweites Werk ist die Lebensbeschreibung des Columba, des Stifters und ersten Abts seines Klosters, genauer eine ordnungslose Darstellung von dessen Prophezeiungen und Wundern, nach mündlichen und schriftlichen Erzählungen älterer Leute, besonders einer Schrift des dritten Abts Cummeneus, zwischen 692 und 97 verfaßt und für die Kunde der Sitten, des Landes, der irischen und schottischen Sprache und Geschichte der Zeit wichtig. Seinen Namen führend, aber von W. Stokes mit triftigen Gründen späterer Zeit zugewiesen, vielleicht aber an wirkliche Seelenerlebnisse A.s und an seine daraus gezogenen Lehren anknüpfend, ist A.s Vision, eine Schilderung seiner Wanderung durch Himmel und Hölle. Ihm mitunter zugeschrieben werden ferner eine Geschichte der Irländer, eine des h. Patrick und ein Bruchstück von Gesetzen, meist Speisevorschriften. Über sein Leben sind nur wenige zuverlässige Angaben vorhanden und diese am gründlichsten von Reeves untersucht. A. ist in Drumhome, (NW. Irlands, SW. der Grafsch. Donegal) vielleicht 625 geboren und mit Columba verwandt. Unter Seghine, dem fünften Abt seines Klosters, trat A. in dasselbe ein, und wurde seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit wegen nach dem achten Abt Failhbe im Alter von 55 Jahren zum Leiter des Klosters ernannt. Sein Zeitgenosse, der gelehrte König Aldfrid von Northumbrien, ein Freund auch Aldhelms, soll in seiner

Jugend, verbannt, bei A. Zuflucht gefunden haben, ja nach irischer Bezeichnung sogar sein Schüler gewesen sein. Vielleicht gelang es A. deswegen die Befreiung irischer Gefangenen von diesem zu erwirken (686). Bei einem zweiten Besuche Aldfrids (688) lernte er den angelsächsischen und römischen Brauch der Tonsur und Osterfeier kennen, wurde durch ein Zwiegespräch mit Abt Ceolfrid zur Annahme desselben gebracht und von da ab ein eifriger Verteidiger dieses Brauchs in seiner Heimat. Seine Klosterbrüder suchte er vergeblich dafür zu gewinnen. Mehr Erfolg aber hatte er mit diesen Bestrebungen in Irland, wo er längere Zeit weilte, mehreren Synoden beiwohnte, deren Beschlüsse als „Gesetz A.s" bezeichnet werden. In Irland feierte er das letzte Osterfest nach seiner neuen Überzeugung und, in sein Kloster heimgekehrt, starb er nach irischen und schottischen Kalendern am 23. Sept. 704, ohne seine Genossen bekehrt zu haben, was erst 716 dem Gottesmanne Egbert gelang. In vielen irischen und schottischen Kirchen wird A. unter manchen Namensentstellungen, wie Eunen, Thewnan, Skeulan als Schutzheiliger verehrt. **H. Hahn.**

Adelmann. P. Galeardi, Veterum Brixiae episcoporum ... opera, Brescia 1738; Biblioth. max. patr. XVIII, S. 438; MSL 143, 1279; Schmid, Adelmanni de veritate corporis et sanguinis Domini ad Berengarium epistola, Braunschweig 1770; Havet in den Notices et documents publ. pour la société de l'hist. de France, Paris 1884, S. 71—92. — Sigib. de script. eccl. 153, MSL 160, S. 582; Hist. littér. de la France, 7. Bd, Paris 1746, S. 542.; Hauck, K.G. Deutschlands III, S. 954.

A.s Heimat und Geburtszeit ist unbekannt. Er selbst bezeichnet sich als Nicht-Deutschen (ep. S. 5); man hält ihn daraufhin allgemein für einen Franzosen; aber es ist nicht ausgeschlossen, daß er ein Lombarde war. Das erste sichere Datum seines Lebens ist sein Studium bei Fulbert von Chartres, gemeinsam mit dem wenig jüngeren (ep. S. 1: ego maiusculus) Berengar von Tours; er hat später mit Begeisterung an die fröhliche Zeit auf der „Akademie" zu Chartres zurückgeblickt; seinem Lehrer widmete er die höchste Verehrung (ep. S. 1 f. Rhytm. alph. v. 7 ff.). Sodann begegnet er als Scholastikus an der Domschule in Lüttich, wahrscheinlich seit 1042, in welchem Jahre Wazo das Bistum erhielt. In dieser Stellung hat er die beiden Schriftstücke verfaßt, die das Gedächtnis an ihn erhalten haben: 1. seinen Brief an Berengar über dessen Abendmahlslehre, 2. die Rhytmi alphabetici de viris illustribus sui temporis. Der Brief ist vor der ersten Verurteilung Berengars, aber als das Gerücht von seiner Lehrabweichung bereits die Welt erfüllte (S. 5), geschrieben, also gegen Ende der vierziger Jahre; der Zweck war, Berengar zu bestimmen, von seiner Lehre zu lassen, S. 7: Ut pacem catholicam diligas, neque conturbes rempublicam christianae civitatis, bene iam compositam a maioribus nostris. Dieser Absicht entspricht, daß der Brief nicht eigentlich eine Untersuchung der von Berengar angeregten Frage bringt; Adelmann warnt vielmehr von dem rein traditionalistischen Standpunkte aus seinen Freund vor der Gefahr, in eine Häresis zu verfallen. Die Frage, ob das Abendmahl verum Corpus Christi oder figura quaedam et similitudo sei, dünkt ihn entschieden durch das est der Einsetzungsworte: quis hoc ita esse non credit, nisi qui aut Christo non credit aut ipsum hoc dixisse non credit? (S. 10). Vermittelt aber denkt er die Gegenwart durch die Wandlung: Poterat vinum in sanguinem suum transferre (S. 12), transmutare in speciem carnis et sanguinis (S. 16). Doch sagt er dafür auch Schöpfung: Christus per manum et os sacerdotis corpus et sanguinem suum creat (S. 15). Daß die Wandlung sich unsichtbar vollzieht, geschieht um der Übung des Glaubens willen (S. 17). Eben deshalb aber kann dieser und können ähnliche Vorgänge nicht erforscht, sondern sie müssen geglaubt werden (S. 20 ff.). — Die Rhytmi alphabetici sind dem Ruhme Fulberts und seiner Schule gewidmet. — Nach dem Zeugnis Sigiberts kam Adelmann von Lüttich als Bischof nach Brescia; doch läßt sich weder das Jahr seines Amtsantritts noch das seines Todes bestimmen. Gams, Ser. episc., S. 779: 1048—1053. **Hauck.**

Adelophagen heißt im Prädestinatus (1, 71) eine Gruppe von Leuten, die der Meinung waren, daß es sich für einen Christen nicht zieme, zu essen, wenn ein anderer zusieht. Gemeint sind offenbar dieselben, von denen Philastrius (haer. 76) berichtet, daß sie cum hominibus non sumunt escas, wobei schon dem Augustin (haeres. 71), der Philastrius ausschreibt, unklar war, ob diese Bestimmung auch auf den Verkehr der Sekte unter sich oder nur mit Draußenstehenden sich erstreckte. Für ihre Sitte beriefen

sie sich auf prophetische Aussprüche (1 Kg 13, 8. 9 [?]; Ez. 24, 17. 22 [?]). Während Präd. ausdrücklich ihre Katholizität betont, bemerkt Philastrius (und nach ihm Augustin), daß sie den heiligen Geist für eine Kreatur gehalten hätten. Prädestinatus will wissen, daß episcopi de Epheso mit ihnen verhandelten. **Krüger.**

Adeodatus. Lib. pontif. ed. Duchesne, 1. Bd Paris 1886, S. 346 f.; Jaffé 1. Bd, S. 237 Nr. 2104 f. — Langen, Geschichte der römischen Kirche, Bonn 1885, S. 545; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA. 2. Bd, S. 177 f.

Adeodatus, Mönch im Kloster St. Erasmus auf dem Cölius, wurde am 11. April 672 Papst und starb am 16. Juni 676. Sein Pontifikat ist für die allgemeine Entwickelung ohne jede Bedeutung. Er scheint hauptsächlich der Förderung des Mönchtums gelebt zu haben. Das Papstbuch schreibt ihm die Wiederherstellung des Erasmusklosters zu; die beiden einzigen von ihm erhaltenen Urkunden sind Privilegien für St. Peter in Canterbury und St. Martin in Tours. Über seine Beteiligung am monotheletischen Streit s. d. A. Monotheleten. **Hauck.**

Adiaphora. Adiaphoristische Streitigkeiten. Zur Litteratur vgl. außer den Ethiken J. Köstlin, Über das Erlaubte JdTh 1869; J. Schiller, Probleme der christl. Ethik, Berl. 1888. Die Monographie von Erh. Schmid: Adiaphora, wissenschaftlich und historisch untersucht 1809, bestreitet das Recht des Begriffes mit pedantischem Rigorismus; der historische Teil ist vielfach unzuverlässig. Die Litteratur zu den ad. Streitigkeiten vgl. im Text.

Ad. oder Mitteldinge heißen in der Geschichte der christlichen Ethik Handlungen, die von Gott weder geboten noch verboten sind, deren Begehung oder Unterlassung demgemäß als sittlich gleichgültig der Freiheit des Menschen anheimgestellt ist. Die Frage nach dem Recht bezw. Umfang des Begriffs A. ist in der evangelischen Kirche mit Bezug auf zwei konkrete Gebiete, das der religiösen Riten und das des weltlichen Lebensgenusses Gegenstand des Streites gewesen. Mit der konkreten Frage verknüpft sich die prinzipielle, ob überhaupt ein Gebiet des Handelns von der Kategorie der Notwendigkeit eximiert sein und nun unter die des bloß Erlaubten fallen kann.

Diese Kontroversen haben ihre Vorgeschichte. Der Terminus A. ist von den Cynikern geprägt, von den Stoikern eingebürgert. Der Maßstab ihrer ethischen Wertung ist das Streben nach Glückseligkeit. Ein Adiaphoron ist ihnen darum, was weder ein Gut noch ein Übel ist. Gut oder Übel ist ihnen nur, was dies immer ist und in unserer Gewalt steht. Dies gilt nur von der Tugend und der Lasterhaftigkeit; was dazwischen liegt, Gesundheit, Leben, Ehre, Begabung, Reichtum, Vergnügen und ihr Gegenteil, gehört unter den Begriff A. A. sind also hier nicht Handlungen, sondern Dinge oder Zustände. Die A. teilen sie in absolute, die überhaupt weder Begierde noch Abneigung erregen (bedeutungslose Unterschiede wie ganz gleiche Münzen) und relative, die als naturgemäß bezw. naturwidrig wie Gesundheit oder Krankheit oder als Hilfsmittel bezw. Hemmnisse sittlicher Thätigkeit, wie Reichtum oder Armut einen Wert oder Mißwert besitzen. Aus der Adiaphorie der äußern Dinge folgern sie aber nicht die der auf sie bezüglichen Handlungen. *Αἱ ὕλαι ἀδιάφοροι, ἡ δὲ χρῆσις αὐτῶν οὐκ ἀδιάφορον* (Epictet.). Wo es ohne Nachteil für das höchste Gut möglich ist, ist es vernunftgemäß sich mit Sorgfalt nach der Wertabstufung zu richten, die in den Dingen liegt, die relativen Güter bezw. Übel anzueignen bezw. zu meiden. Infolge jener Bedingung unterscheiden sie von den Pflichten, die dies immer sind, solche die es nicht immer sind, als *μέσα*; *μέσα* nennen sie aber auch solche Handlungen, die verschiedenen Zwecken dienen können und erst durch den Zweck ihre sittliche Wertbestimmung bekommen z. B. heiraten. (Von hier stammt der Begriff Mitteldinge.) In ihrem Ideal des naturgemäßen Lebens wirkt, ob auch gemildert, der cynische Gegensatz zu den Bedürfnissen nach, die die Kultur großgezogen. Verlangen sie auch nicht von jedem, der weise sein will, ein Leben, das sich auf die Befriedigung der notwendigsten Naturbedürfnisse beschränkt, aber den über das Notwendige hinausgehenden, besonders auch den ästhetisch bedingten Genuß verschmäht, so ist ihnen doch ein solches Leben als die wirksamste Predigt der Tugend eine besondere Höhenstufe. Und dem Anfänger in der Tugend raten sie Enthaltsamkeit im Lebensgenuß (Wein, Gesang, Gastmähler, Schauspiele), während der in der Tugend-Apathie Erstarkte diese nicht mehr nötig habe. Die Frage, ob alle Handlungen durch den Pflichtbegriff meßbar sind, haben sie sich noch nicht gestellt. Zwar sagt eins ihrer Paradoxa, daß der Weise nicht einmal den Finger strecke ohne eine Vorschrift der Vernunft (wenn sie Aufheben eines Splitters als weder pflichtmäßig

noch pflichtwidrig bezeichnen, so denken sie offenbar an unwillkürliche, bloß mechanische Bewegungen). Aber da ihr eigentliches Ideal nicht die Realisierung eines objektiven Zweckes durch Wirken nach außen, sondern die Behauptung der innern Freiheit ist, diese aber, wenn sie einmal gefestigt ist, sich in sehr verschiedenen Handlungen gleicherweise behaupten kann, so reden sie oft von erlaubten Handlungen. Der Maßstab der Vernunftmäßigkeit ist dann nicht, ob durch sie eine Pflicht erfüllt, sondern, ob im Genuß, geselligen Verkehr, Selbstmord, die Tugend behauptet wird.

Die Umgebung von Judentum und Heidentum drängt dem Christentum sofort Fragen auf wie die zu Anfang genannten. Jesu Ideal der Gerechtigkeit als der Hingabe der ganzen Person an den als vollkommen sittlichen Charakter offenbaren Vatergott bedeutet einerseits im Prinzip die Befreiung von jeder Gebundenheit an ein statutarisches Gesetz, speziell an kultische Gebote. So hat er denn das Verhalten in Bezug auf äußere Riten als für die wahre Reinheit der Person gleichgültig bezeichnet Mc 7, 15, und wenn er selbst die Worte „das thut zu meinem Gedächtnis“ oder sogar Mt 28, 19 gesprochen hat, so hat er damit nicht Satzungen sondern Segensstiftungen aufgestellt. Eben wegen seiner innerlichen Adiaphorie gegenüber den jüdischen Riten kann sie aber Jesus, soweit das nicht die Vollbringung des Guten hindert, Mc 3, 4, mit den Seinen beobachten als ein Mittel für den sittlichen Zweck seines Berufes an Israel, Mt 17, 24 ff. Andrerseits schließt sein Ideal eine solche Verschärfung der sittlichen Pflicht ein, daß vor ihrem unbedingten Ernst und umfassenden Umfang die Frage gar nicht aufkommen kann, die für das gesetzliche Judentum ebenso bezeichnend ist, wie seine Gebundenheit an Riten, wie viel man sich im Thun und Lassen erlauben könne, ohne das Gesetz zu übertreten, sondern daß selbst die kleinste Lebensregung, sofern sie Ausdruck und Organ der Gesinnung ist, wie das einzelne Wort, die größte sittliche Bedeutung gewinnt, Mt 12, 25—37. Dennoch und trotz der ausschließlichen Richtung auf das jenseitige und in nächster Nähe erwartete Gottesreich und auf die hülfreiche Liebe, ist Jesus nicht Asket, sondern nimmt an Mahl und Hochzeit unbefangen teil, Lc 7, 34; 30, 2 ff., und verteidigt eine nutzlose, luxusartige Selbstdarstellung der Liebe Mt 26, 6 ff., eine Haltung, die seinem Kindesgefühl gegenüber dem Gott entspricht, der in seiner Welt trotz der in sie eingedrungenen Verderbensmächte mit reichlich spendender Güte waltet, Mt 6, 39. Paulus wird zu prinzipieller Erörterung veranlaßt durch judaistische, asketische, libertinistische Ansprüche. Er betont einerseits den umfassenden, keinen Moment des Lebens sittlich unbestimmt lassenden Charakter, den die christliche Sittlichkeit wegen ihrer Begründung auf eine neue Gesinnung hat, andrerseits die ἐλευθερία bezw. ἐξουσία, die dem Christen zusteht. Aus der überweltlich sittlichen Natur des Heils, das der Christ erhofft, ja besitzt, folgert er, daß die Beobachtung oder Übertretung von Satzungen, die Dinge der sinnlichen Welt betreffen, wie Beschneidung, Essen, Trinken, vor Gott, in Christus, in Bezug auf das Reich Gottes gleichgültig sind Ga 5, 6; 1 Ko 8, 8; 6, 12; Rö 14, 17; Kol 2, 20. Für den christlichen Gemeindegottesdienst kennt er daher außer dem Herrnmahl keine neuen gebotenen Formen, sondern nur die sittlichen Grundsätze, daß alles mit Anstand und in der Ordnung geschehe, 1 Ko 14, 40, und daß der Grad der Erbaulichkeit der einzelnen kultischen Thätigkeiten, 14, 25. 12, und die Rücksicht auf das Wünschenswerte einer Gleichmäßigkeit der Gemeinden zu beachten seien. Aus der Zugehörigkeit des Christen zu Gott dem Herrn der Welt folgert er seine ἐξουσία über alles, 1 Ko 3, 21 ff., speziell das Recht alle von Gott geschaffnen und geschenkten Güter der Erde, die als solche rein sind, unbefangen zu brauchen, wobei die Fähigkeit für sie zu danken das subjektive Kriterium ihrer Reinheit ist, 1 Ko 10, 23. 26. 30; Rö 14, 14. 20. 6; vgl. 1 Ti 4, 3—5. Diese schrankenlose Freiheit der Erlaubnis spricht er den Christen zu im Gegensatz zu den Ansprüchen, mit welchen andere, deren Gewissen durch das Gesetz, Asketismus (Genuß von Wein und Fleisch), Ängstlichkeit gegenüber dem von den Heiden Gemißbrauchten (Opferfleisch) gebunden ist, ihn einengen wollen. Ein zweites Gebiet des Erlaubten ist ihm das durch die kirchliche Rechtsordnung implicite (Verbot bloß der Ehescheidung 1 Ko 7) oder durch ausdrückliches Erlaubnisgesetz (Recht der Apostel 1 Ko 9) Freigelassene. Aber für die sittliche Selbstbeurteilung des Einzelnen unterliegt ihm das Handeln auf diesen Gebieten des Erlaubten der Einschränkung durch sittliche Grundsätze, nach denen der Einzelne sich selbst zu binden hat (1 Ko 10, 23, es ist alles wohl erlaubt, aber nicht alles frommt): 1. Bedingung des sittlichen Gebrauchs der objektiv geltenden Freiheit ist das subjektive Bewußtsein der Berechtigung dazu 1 Ko 8, 7 ff.; Rö 14, 2 ff. — 2. Der Gebrauch des Rechts des Christen über die sinnlichen Dinge darf nicht dazu ausschlagen, daß sie

über ihn wieder Macht gewinnen, 1 Ko 6, 12. — 3. Auf an sich Erlaubtes zu verzichten, ist Pflicht der Liebe, wo der Gebrauch des Rechts dem gewissensschwachen Bruder zum gefährdenden Anstoß gereichen oder den Erfolg der christlichen Berufsarbeit zu hemmen droht, 1 Ko 8, 9; 9, 20. 21; 10, 28—32; Rö 14, 19. 22. Umgekehrt ist die Behauptung der Freiheit geboten, wo Beugung unter eine objektive unberechtigte Anschauung als religiös notwendig gefordert wird Ga 2, 5. Die Handlung in concreto gilt ihm also in allen diesen Fällen als eine nicht in das Belieben des Einzelnen gestellte, sondern als eine, die er sich von Gottes wegen gebieten oder verbieten muß. Die Frage, ob, wenn dem Gebrauch der ἐξουσία keine sittliche Schranke entgegensteht, der Einzelne, was er thut, unter dem Gesichtspunkt des bloß Erlaubten oder unter dem der Pflicht zu thun hat, hat er nicht aufgeworfen. Doch bleibt der Eindruck trotz 1 Ko 10, 31; Kol 3, 17, daß das Erstere in seinem Sinne wäre.

An die Stelle dieses Selbstbindung mit Unbefangenheit verbindenden Standpunktes der Freiheit trat bald ein gesetzlicher, der schon durch seine formelle Natur zu beidem, zu ängstlichem Rigorismus und zu laxem Sicherlauben führt. Schon zu Tertullians Zeit kämpfen in Bezug auf konkrete Fragen mit einander die beiden Grundsätze, die auf diesem Standpunkte beide Recht haben und, wenn auch in der Anwendung auf verschiedene Objekte und Personen, nebeneinander bestehen: „was nicht ausdrücklich erlaubt ist — durch die als Gesetzbuch aufgefaßte h. Schrift — ist verboten“ und „was nicht ausdrücklich verboten ist, ist erlaubt“, de cor. mil. 2. Die Einengung des Pflichtbegriffes durch den des Erlaubten und somit die Anerkennung einer Sphäre der Adiaphorie wird dann durch die Unterscheidung von praecepta und consilia und durch die Behauptung von merita supererogatoria festgelegt. Von den gemeinsamen Voraussetzungen aus hat darum der h. Thomas weniger Recht als Duns, wenn er s. th. II[1] qu. 18 art. 8. 9, im Anschluß an den von Augustin ihm vermittelten stoischen Begriff der μέσα, zwar indifferente Handlungen secundum suam speciem gelten läßt, sofern ihr Stoff zu guten oder bösen Zwecken dienen kann z. B. ambulare, in individuo, aber keinen aus bewußter Überlegung hervorgehenden Akt anerkennt, der nicht auf den gebührenden Zweck hin entweder geordnet oder ungeordnet und deshalb gut oder böse wäre, während Duns in individuo indifferente Handlungen kennt, nämlich solche, die ohne aktuell oder virtuell auf Gott bezogen zu sein, doch keine zum Begriff der Sünde zureichende Unordnung enthalten, in sent. II qu. 41. An die Entwicklung, in der es dahin kam, daß ceremonielles Handeln, noch dazu abergläubisches, als von Gott erfordert erschien, braucht hier nur erinnert zu werden. Was das Gebiet der Geselligkeit und Erholung angeht, so fand das Christentum den Zustand vor, daß es einen übermäßig breiten Raum neben der Arbeit einnahm und daß seine der Entfaltung der Kultur entsprechend mannigfachen und reich entwickelten Formen in vielfacher Beziehung zur heidnischen Religion standen und von heidnischer Zuchtlosigkeit erfüllt waren. So gehörte es für die ersten christlichen Jahrhunderte in seiner thatsächlichen Gestaltung zur pompa diaboli. Zu einer Erkenntnis seines prinzipiellen Rechtes fehlte es aber umsomehr an Anlaß, als die eschatologische Spannung es verhinderte, die Notwendigkeit der Erstreckung der christlich-sittlichen Arbeit von dem Centrum aus auf das peripherische Gebiet der weltlichen Kultur, geschweige denn die korrelate Bedeutung des profanen darstellenden Handelns und der dies begleitenden Freude zu erkennen. Hatte Paulus zwar nicht die Teilnahme an Gastmählern bei Nichtchristen, 1 Ko 10, 27, wohl aber an Opferschmäusen verboten, weil da nicht das eigene Urteil über die Nichtigkeit der Götzen, sondern das der Veranstalter in Betracht komme, 1 Ko 10, 19. 20, so bekämpfen die Väter die weltlichen Vergnügungen Schauspiele, Wettkämpfe, Spiele, ferner Luxus, Putz, Schmuck nicht nur, wie das alles thatsächlich in religiöser und sittlicher Hinsicht sich im Heidentum gestaltet hatte, sondern prinzipiell. Und zwar einerseits von der Ansicht aus, daß das Leben des Christen in allen seinen Äußerungen direkt und akut auf Gott bezogen sein müsse. Man kann bei dem allen, bei den Wettkämpfen, den Tragödien, der weltlichen Musik und der Erregung, die dadurch verursacht wird, nicht an Gott und göttliche Dinge, Propheten, Psalmen u. s. w. denken; der Christ hat bessere Erholungen und Freuden; seine Schauspiele sind die Thaten Gottes, die die Schrift erzählt, seine Ringkämpfe die mit der Sünde, seine Litteratur die biblische oder sonst religiöse. Kurz alles Verlangen nach Vergnügen außer Gott ist abgöttische Weltliebe. Andrerseits eignen sie sich von dieser ausschließlichen Konzentration auf das Religiöse aus die Grundsätze der cynisch-stoischen Feindschaft gegen die Kultur als eine Verkehrung der Natur an. Da hat aller Genuß nur Recht, soweit er notwendig und unmittelbar vernünftig, d. i. zweck-

voll ist. Da verbietet sich jedes Mehr von Speise und Trank über das zur Lebensfristung Nötige hinaus, das Tragen von Kränzen und purpurner Wolle, Körperbildung im Stadium als willkürliche Veränderung von Gottes Schöpfung, die Schauspiele als Unwahrhaftigkeit. Hat die Kirche zunächst die Enthaltung von jenen Dingen allen zugemutet, so konnte sie mit dem Einströmen der Massen und der daran gewöhnten Stände diese Haltung nicht durchführen. Sie hielt nun das urchristliche Ideal aufrecht, forderte aber seine volle Erfüllung nur von den berufsmäßig dazu Verpflichteten. Das Konzil von Laodicea 364 verbietet noch allen Christen den Tanz auf Hochzeiten, aber nur den Priestern den Besuch von Schauspielen. Ja sie hat im Mittelalter die religiöse dramatische Darstellung selbst gepflegt und so den Grund zu einer neuen Entfaltung des weltlichen Schauspiels gelegt. Die franziskanische Reformation macht dann den Versuch auch in Bezug auf dies Lebensgebiet das mönchische Ideal bei den Weltlichen soweit als möglich durchzuführen, indem sie von den Tertiariern graue Kleidung und Enthaltung von Lustbarkeiten fordert, ihnen jegliche Unterstützung von Schauspielen verbietet.

Der römischen wie der schwärmerischen (biblizistischen) Gesetzlichkeit gegenüber nimmt Luther seine Stellung in Paulus. Zwar scheint er den Begriff der Adiaphora (der Ausdruck nicht bei ihm, aber Apol. VIII, 52) nach einem gesetzlichen Maßstab zu bestimmen, wenn er zwischen Dingen oder Werken, die sein müssen, die Gott geboten oder verboten mit klaren Worten im NT, und zwischen solchen unterscheidet, von denen dies nicht gilt, die also freigelassen sind, die zu übertreten deshalb keine Sünde, die zu halten keine Frömmigkeit ist (Deutsche WW. E.A. 28, 216 ff., 291. 29, 188). Aber er sagt doch auch gerade in diesem Zusammenhang, daß im NT. eben nichts geboten ist als Glaube und Liebe 28, 26 und daß im Glauben die Gewissen frei, die Christen Herren über alle Dinge, speziell äußerliche und über Gebote darin sind 28, 291. Dem entspricht es, wenn ihm leiblicher Gottesdienst im NT. überhaupt nicht geboten ist (das Sakrament ist kein officium, sondern ein beneficium) und wenn er das Notwendige und Freie in den kirchlichen Lebensformen nach den Wirkungen unterscheidet. Notwendig ist, wodurch das Volk Gottes geheiligt wird, Predigt, Sakrament, Gebet; frei, was dies nicht wirkt, die Zeit, Stätte, äußerliche Weise des Vollzugs von jenen 25, 283 ff. L. steht also auf einem prinzipiell gesetzesfreien Standpunkt, auf dem es nicht nur zufällig Freigelassenes giebt, sondern dem die Behauptung der Freiheit oder Adiaphorie für das ganze Gebiet äußerlicher Dinge wesentlich ist. Dieselbe bedeutet die Verneinung aller Ansprüche, die hier durch „gemeine“ Gebote und Verbote das Gewissen binden wollen. Im Einzelnen wird dann das Belieben doch durch sittliche Zwecke und Regeln beschränkt. Leiblicher Gottesdienst ist nötig zur Erziehung der Unmündigen und Einfältigen; aber auch jeder Christ muß sich an ihm beteiligen, um die Bekenntnispflicht vor Gott und Menschen und das Gemeinschaftsbedürfnis zu erfüllen (Gottschick, L.s Anschauungen vom christl. Gottesd. 1887). Ceremonien haben dabei den politischen Zweck, daß die feine und darum von der Vernunft erforderte Ordnung der notwendigen Handlungen bestehe (gleichsam die Windeln, in die das Kind bei der Taufe gefaßt wird); im einzelnen sind sie frei, weil es nur auf das Was nicht auf das Wie der Ordnung ankommt. Doch folgt aus ihrem Zweck, daß sie nicht abergläubisch, götzendienerisch, pomphaft sein dürfen und „ein Maß“ haben müssen und dazu taugen, die rudes ꝛc. zu Predigt und Gebet zu locken, opp. v. a. VII, 11, 12; ex. XXV, 191; Deutsche WW. 25, 383 ff., 60, 389. Weiter wird das Belieben in Bezug auf sie beschränkt durch zwei pflichtmäßige Rücksichten. Die erste ist die der Liebe; darum hat L. im Gegensatz zu Carlstadt um der Gewissen der Schwachen willen sogar mit der Abstellung des Falschen Geduld gehabt, hat bestehen lassen, was ohne Anstoß bleiben konnte, weil es keinen spezifisch römischem Sinn hatte oder sich doch wie z. B. die Elevation in gutem Sinne interpretieren ließ (vgl. Apol. VIII, 38, L.s Brief an Buchholzer vom 4. Dez. 1539) und ist bereit gewesen, der kirchlichen Eintracht wegen um den Preis der Freigebung des Evangeliums manches, sogar die bischöfliche Verfassung zu tragen, wenn es nicht als heilsnotwendig, sondern nur der Ordnung und des Friedens wegen gefordert wurde (noch art. smalk. p. III art. X, vgl. Apol. VIII, 52). Darum hat er von dem Recht der Änderung nicht ohne guten Grund Gebrauch gemacht wissen wollen und vom Einzelnen gefordert, daß er die Ordnung nicht verachte, 25, 384. Die zweite Rücksicht ist die der Aufrechterhaltung der christlichen Freiheit, die halsstarrigen Gesetzesmenschen gegenüber geboten ist. So will er 1540 von einer Vergleichung in Mitteldingen nicht eher reden, als die Bischöfe die christliche Lehre annehmen (Briefe, de Wette V, 257)

und ist es ihm Verleugnung der Freiheit, der weltlichen Obrigkeit zu gehorchen, wenn sie Feier- und Fasttage scheinbar zu Zwecken der Zucht und Sparsamkeit als weltliche Ordnung, der zu gehorchen Liebespflicht, gebietet, während sie dabei indirekt andre drücken und den Papst stärken will 30, 402 ff.

Die kirchlichen A. bildeten den Gegenstand des 1. adiaphoristischen Streites. Mit den im Anfang der Reformation ausgesprochenen und bethätigten Grundsätzen glaubten die Wittenberger Theologen ihr Verfahren rechtfertigen zu können, als sie in den Verhandlungen mit den kurfürstlichen Räten und den sächsischen Bischöfen Konzessionen gemacht hatten, auf Grund deren am 6. Dez. 1548 das Leipziger Interim von den sächsischen Ständen beschlossen und im Juli 1549 teilweis im Auszug publiziert wurde. Sie waren sich bewußt in der Lehre trotz formeller Milderungen nichts, sondern nur in traditiones humanae über Verfassung und Kultus nachgegeben, auch hierin nur, was schon in der alten Kirche an nichtschriftwidrigen Bräuchen vorhanden gewesen und teilweis sogar ihnen selbst als schöne Ordnung und heilsame Zucht wünschenswert erschien, wieder zugelassen, jeden abgöttischen Brauch abgelehnt und beim Wiederzugelassenen jede abgöttische Deutung, sowie die opinio justitiae und necessitatis durch Klauseln ausgeschlossen zu haben (Lateinische Meßliturgie mit Läuten, Lichtern, Priesterkleidern, doch vom Schriftwidrigen gereinigt, nicht ohne Kommunion, mit einigen deutschen Gesängen; Firmelung als Unterweisung und Verhör im Katechismus, Bekräftigung von Ab- und Zusage „und also" Bestätigung im Glauben vermittelst Gottes Gnade, mit Handauflegung, christlichen Gebeten und Ceremonien; Fronleichnamsfest als Predigt vom Abendmahl und Kommunion; letzte Ölung als erlaubt: mit den Kranken kann mans halten nach der Apostel Brauch; Fasten als weltliche Ordnung; Jurisdiktion der Bischöfe, „die ihr Amt nach Gottes Befehl ausrichten" u. s. w.). Auch dem die Freiheit in den Mitteldingen beschränkenden Grundsatz, daß nichts erlaubt sei, was Anstoß errege, glaubten sie treu geblieben zu sein, sofern sie einerseits die Verwüstung der Gemeinden durch den Verlust der Prediger und der reinen Lehre hätten verhüten, durch ihren Rat die Schwachen nicht ohne Not in die Versuchung der Bekenntnisfrage führen, die noch zu hoffende schließliche Einigung der Kirchen durch unnötige Erzürnung des Kaisers nicht hatten vereiteln wollen, und soferne sie den Gegnern gerade durch ihre ganze Haltung (Treue im notwendigen, Nachgiebigkeit im übrigen, Erfüllung früherer Zusagen) Achtung abnötigen zu können hofften, C.R. VII, 322 ff. — eine Selbstrechtfertigung, zu der freilich ihre während der Verhandlungen oft wiederholte Warnung vor Änderungen in den Bräuchen als einer für die Ruhe der Kirche gefährlichen Sache nicht stimmte, und die Melanchthon später selbst hat fallen lassen. Ehe noch eine authentische Veröffentlichung des Leipziger Interims geschweige denn eine Einführung der zugestandenen Bräuche erfolgt war, begann unter Führung von Flacius eine argwöhnische und daher vielfach ungerechte, dazu persönlich gehässige, aber in den Hauptpunkten unwiderlegliche Polemik. In der Tendenz, der Freiheit in den A. engere Grenzen zu ziehen, erörtert Flacius de veris et falsis adiaphoris 1549 die Frage prinzipiell. Dabei verschiebt sich Luthers Anschauung mehrfach. Erstlich ist er gesetzlicher als Luther. Nicht nur, daß Predigt, Taufe, Abendmahl, Absolution als statutarische Gebote Gottes aufgefaßt werden, er folgert auch aus 1 Ko 14, 40, daß die A., die die Umstände jener Handlungen betreffenden Bräuche, doch in genere von Gott geboten seien, und in specie nur von den Kirchen, jedenfalls nicht ohne ihre Zustimmung — also nicht vom Landesherrn — angeordnet werden dürften, dabei aber ihr gottgeordneter Zweck, der Ordnung, dem decorum, der Erbauung zu dienen maßgebend sei. Weiter sucht er durch den Zweck besonders des decorum die Lutherische Indifferenz des Einzelnen zu begrenzen, freilich ohne die positiven ästhetischen Gesichtspunkte zu finden, in denen der Grund liturgischer Gesetze liegt, da er nur die einschränkenden Gebote des Ernstes und der Würde entwickelt, um papistische Gewänder, Melodien, Spektakel auszuschließen. Weiter betont er, daß in den Riten Konformität der Kirchen mit sich selbst d. h. mit ihrer Vergangenheit, wir würden sagen, der individuelle Charakter der Kirche zu wahren sei, dagegen vorhandene erbauliche Einrichtungen nur zu Gunsten besserer, nicht aber solcher geändert werden dürfen, die sie hindern — wie die lateinische Sprache — oder auch nur den Schein einer Billigung von Mißbräuchen erwecken können, oder im Lauf der Zeit durch Götzendienst befleckt worden seien. Fand er so schon in den angeblichen Adiaphoris des Interims viele gottlose Greuel, so verfocht er vollends den Satz nihil est ἀδιάφορον in casu confessionis et scandali. Und hier traten auch Männer wie Brenz und Calvin auf seine Seite. Brenz hat dabei die treffliche Formulierung gegeben, daß die A., die re-

spectu suo weder gut noch böse seien, ex suis conditionibus zu beurteilen seien und durch diese entweder gut oder böse werden. Als Gründe, warum unter den obwaltenden Umständen die Konzessionen nicht mehr ein Akt tragender Liebe, sondern der Verleugnung seien, werden folgende vorgebracht: der Anlaß sei der Zwang von seiten des irgendwie auf Herstellung der falschen Religion ausgehenden Kaisers; Motiv Furcht, oder bestenfalls menschliche Weisheit und Mangel an Glaube, der Gott nicht zutraut, daß er seine Kirche schützen werde; die notwendige Wirkung das Ärgernis, da die Wiederherstellung des Abgeschafften ein thatsächliches Bekenntnis begangenen Unrechts darstelle, also die Gegner im Irrtum bestärke und die Gewissen der Schwachen verwirre, und das umsomehr, als das gemeine Volk mehr auf die äußere Weise als auf die Lehre sehe und deshalb in der Wiederherstellung abgeschaffter Bräuche trotz aller Kautelen und Deutungen nur den Anfang der Wiederherstellung des Papsttums erblicken könne. Die Berufung auf das Verfahren bei Beginn der Reformation verfange nicht, da es etwas anderes sei, Bestehendes einstweilen bis zur Erstarkung der Schwachen zu behalten und wenn diese eingetreten, Abgestelltes wieder einzuführen. — Der Streit setzte sich über den Augsburger Religionsfrieden hinaus fort und die Konkordienformel hat in Art. X nicht nur die Entscheidung getroffen, daß zur Zeit der Verfolgung, wo Bekenntnis erforderlich sei, den Feinden des Evangeliums auch in A. nicht zu weichen sei, da es sich da um die Wahrheit und die christliche Freiheit handle, sondern hat auch einiges von Flacius Beschränkung des Begriffs der A. sich angeeignet. — Zur Litteratur vgl. Schlüsselburg Catalog. haeret. L. XIII, 1599; Preger, M. Flacius Illyricus I, 135—204, 1859; Frank, Theol. d. Konkordienf. IV, 1—120, 1865.

Im 2. adiaph. Streit stoßen auf lutherischem Boden Unterschiede des Luthertums und des Calvinismus auf einander. Gegen die franziskanisch gestimmten Schwärmer hatte Luther aus der freudigen Sicherheit und Gesetzesfreiheit heraus das Recht unbefangenen maßvollen Genusses irdischer Freuden behauptet. „Also (d. i. unter, nicht neben oder über ihm) kann Gott auch leiden, daß wir seine Kreaturen lieb haben; ja sie sind darum geschaffen“, 14, 6, die, welche das gute Gewissen Gott gegenüber haben, „sehen nichts Andres an den Kreaturen, denn Gott daran siehet“ . . d. i. eitel Gutes — darum haben sie alle Lust und Freude davon 33, 44. Gegen die asketischen Forderungen in Speise, Trank, Kleidern, Geberden sagt er, daß das alles frei ist jedermann „nur daß man nüchtern und mäßig sich darinnen halte. Nicht sind die Dinge verboten, sondern Unordnung und Mißbrauch — darum brauch alles Dings auf Erden, welches, wenn und wo du willst, und danke Gott. — Bleib frei und bind dich nicht . . . denn du wirst ein Sonderling und verlierst die Gemeinschaft der Heiligen 7, 145. 146. 46, 228. Speziell verteidigt er gegen die „sauersehenden Heuchler und selbstwachsenen Heiligen“, das Recht von Schmuck, Fröhlichkeit, Genuß von Speis und Trank oder das Bedürfnis von Pfeifen und Tanzen, wie das die Landessitte fordert, bei der Hochzeit. „Es liegt Gott nichts an solchem äußerlichen Wesen, wo immer Glaube und Liebe bleibt, sofern daß es mäßig sei nach eines jeglichen Standes Gebühr“, 11, 40—42. Die nötige Zucht gegenüber den Ausschreitungen überläßt er einstweilen der weltlichen Obrigkeit. Ebenso weiß er den Kunstgenuß zu würdigen. Zwar wenn er Aufführung und Besuch von Komödien, auch heidnischen zuläßt, so verweist er nur auf den moralischen Nutzen, den sie als Spiegelbild des Lebens gewähren 62, 336—37. Dagegen hat er den Wert der Musik darin gefunden, daß sie gerade durch die Fröhlichkeit, die ihre unmittelbare Absicht und Wirkung ist, in Anfechtung erquickt und böse Leidenschaften vertreibt 62, 307—11. Allerdings über die Verträglichkeit dieser ganzen Freiheit mit der Pflicht, die ganze Person und ihre Güter in den Dienst Gottes und des Nächsten zu stellen, hat er nicht reflektiert. Das erklärt sich aus seiner Auffassung des christlichen Lebens als naturartiger Bethätigung der Gesinnung.

Anders Calvin. Nicht nur geht er mit Kirchenzucht und Polizei gegen die Mißbräuche vor (Verbot der Tänze, Fastnachtsspiele, Schießübungen; Schließung der Wirtshäuser; Luxusgesetze), er steht auch prinzipiell anders. Zwar bekämpft er als falschen Stoicismus den Grundsatz, man dürfe die sinnlichen Güter nur soweit brauchen als es die Notwendigkeit fordere; die Fülle und Schönheit der Kreaturen zeige, daß Gott sie auch zur Ergötzung gegeben. Aber die rigoristische Maxime ist ihm doch ein pium consilium, das boni et sancti homines geben. Die entgegengesetzte aber, daß das Maß der Beschränkung der Freiheit dem Gewissen des Einzelnen zu überlassen sei, ist ihm bloßer Vorwand für die Eröffnung der Freiheit des Fleisches. Nicht nur ist ihm jeder Genuß sündig, der zur Erfüllung der gottesdienstlichen und Berufspflichten un-

fähig macht, Fleischeslust entzündet, nicht mit Liebe verbunden ist; ihm gilt für die Freiheit der Einzelnen auch das Gesetz ut quam minime sibi indulgeant (Inst. L. III c. 10). Das Motiv dieses rigoristischen Grundsatzes, in den die anfänglich freie Erörterung ausläuft, wird nicht nur C.s der Erholung nicht bedürftige Eigenart, sondern auch seine pessimistische Beurteilung der empirischen Menschennatur sein, die in jeder Versuchung erliege: ea est hominum pravitas, ut laetari nequeant, quin Dei obliviscantur. C.s Anschauungen, besonders auch seine unbedingte Verurteilung des Tanzes als notorischer Einleitung zur Ausschweifung und der Schauspiele wurden von den reformierten Theologen fortgepflanzt, und nun nicht bloß auf die unvermeidlichen schädlichen Wirkungen, sondern auch auf die Herkunft aus heidnischer Superstition und Petulanz (quia in otio nulla de causa, sed ex mera lascivia animos relaxabant) und auf den Mangel der Abzweckung auf die Ehre Gottes im Unterschied von Mirjams Tanz d. i. auf ihren bloßen Charakter als weltliches Vergnügen begründet (vgl. J. Gerhard loci 25, 471). Je weniger sich nun die kirchliche und staatliche Bestrafung dieser Dinge aufrecht erhalten ließ, um so strenger wurde das Ideal der freiwilligen „Präzisität" und die Forderung kirchlicher und staatlicher Zucht, um so enger auch die Begründung. So bekämpft Voet nicht nur Tanz und Theater, auch Gewinnspiel, Gesundheittrinken, Toilettemoden als excelsa mundi und Sünde und macht dabei die Schrift auch in Einzelheiten der Sitte zur statutarischen Norm (Perücken verboten 1 Ko 11, 14. 15, Tänze κῶμοι Rö 13, 13, Gastmähler sollen Agapen sein). Auf lutherischer Seite ist B. Meisner (phil. sobria I, 5. 2 c. 4) hierin der klassische Gegner der Calvinisten. Er subsumiert zuerst die weltlichen Vergnügungen unter den Begriff der Adiaphora als solcher Handlungen, die per se weder gut noch böse seien, aber per aliud besonders Person und Zweck und zwar in concreto stets gut oder böse werden. Obwohl er sich auch auf den gesetzlichen Schriftbeweis einläßt, so verteidigt er ihr Recht doch vor allem durch die These, daß sie einen finis honestus haben, wenn sie wie der Tanz der jugendlichen Fröhlichkeit, die Schauspiele der dem Geist gerade zur Erfrischung für die Arbeit nötigen Erholung durch Ergötzung (hier angenehme Anregung aller Kräfte) dienen wollen. Sünde sind sie ihm, sofern sie Fleischeslust erregen wollen oder dem Einzelnen thatsächlich erregen, vgl. J. Gerhard loci 25 de conjugio 471—73. Dannhauer Katechismusmilch II, 45.

Der 2. adiaph. Streit begann nun damit, daß die Hamburger pietistischen Theologen Reiser und Winkler 1681 und 1687 die Oper als widerchristlich angegriffen, einige Gothaer Kandidaten 1692 in ihrer Konfession Tanzen, Komödienbesuch, Kartenspiel, Scherzen als Greuel vor Gott bezeichnet, die Landpfarrer Töllner und Crassel den hartnäckigern Teilnehmern an ausgelassenen Volksfesten die Absolution verweigert hatten, was zu ihrer Absetzung führte 1697. 98. Es waren besonders Anhänger Franckes, die so vorgingen. Ebenso waren es die Wortführer im litterarischen Streit, Vockerodt, Joach. Lange, Zierold. Die pietistische Behauptung war, daß jene und ähnliche Handlungen nicht nur in abusu, sondern in ipso usu, nicht nur per accidens als wahrscheinliche oder notwendige Ursachen von crassior ἀνομία, sondern per se Sünde seien. Sie fassen die Frage in prinzipiellster Weise an. Lange (sein Antibarbarus orthodoxiae 1709. 11 p. III membr. I—II giebt eine historische Darstellung von Anfang der Welt an und eine systematische) läßt vor dem geoffenbarten Gesetze gar keine indifferenten Handlungen zu, da dies als geistliches den ganzen Menschen in Anspruch nehme, auch nicht in abstracto, da bei einer Handlung sich von Subjekt, Zweck, Form gar nicht abstrahieren lasse. Gut sind aber nur die Handlungen, welche aus dem Antrieb des h. Geistes zum Zweck der Ehre Gottes, im Glauben und Namen Christi geschehen. Und zwar versteht er diese Bedingungen so (z. B. zur Ehre Gottes = in beständiger Selbstverleugnung, im Glauben = in der Gewißheit damit ein Gebot Gottes zu erfüllen und ein Stück Gottesdienst zu vollbringen), daß er die Herrschaft des göttlichen Willens nur in der Form direkter Normierung durch bewußte, unmittelbar religiöse Impulse und göttliche Forderungen kennt. Daraus folgt dann, daß die actiones ludicrae, die von Gott nicht gebotenen, sondern von den Menschen des Vergnügens halber erfundenen Handlungen, als solche, in deren Begriff es liegt, daß sie nicht nützen, sondern Vergnügen bereiten wollen, sämtlich sündhaft sind. Nach Vockerodt liegt den Mitteldingen stets die Absicht zu grunde, sich einer sündlichen Lust hinzugeben, da es nur zweierlei Lust giebt, die durch den h. Geist gewirkte und die angeborne sündliche, zur letzteren aber alle Lust an etwas anderem als Gott gehört. Nach Zierold kann keine Kreatur mäßig geliebt werden. Es giebt für sie alle keine berechtigte Freude als die direkt religiöse an Betrachtung,

Gebet, geistlicher Musik, und keinen andern berechtigten Inhalt für die Geselligkeit als den religiösen. Erholung darf nur hierin oder in nützlichen Beschäftigungen, wie Studien, mechanischen Künsten, Handarbeiten gesucht werden. Zu dieser abstrakt religiösen Enge kommt der stoische Grundsatz, daß aller über das Notwendige hinausgehende Gebrauch Mißbrauch sei. Darnach ergiebt sich das Urteil über das Einzelne von selbst. Tanz, auch der keine Fleischeslust erregende, Schauspiele, andere Spiele macht schon der Zweck der eitlen Ergötzung und des Zeitvertreibs zur Sünde. Im hallischen Waisenhause ward selbst den Kindern das Spiel versagt. Gastmähler sind Sünde, weil Genuß über die Notdurft hinaus und weil von Scherzreden begleitet, die eben auch nur der Ergötzung dienen wollen. Beim Tanz kommt der Mißbrauch der von Gott zu heiligen Zwecken gegebenen Musik, beim Schauspiel der heidnische Ursprung, bei Gewinnspielen die Sünde wider das 7. Gebot hinzu. Sogar das Spazierengehen erschien als Zeichen eines nicht in Gott ruhenden Geistes in bedenklichem Licht. So ist denn die Enthaltung von dem allen ein notwendiges Kriterium des Gnadenstandes. 19 Gründe zählt Lange auf, aus denen der Wiedergeborne es meiden müsse. Die darin Beharrenden wollen sie vom Abendmahl ausgeschlossen wissen. Die Obrigkeit soll das alles unter Strafe stellen. Durch die Verwerfung der Mitteldinge vollendet sich für Vockerodt die Reformation erst, und für Lange ist ihre Verteidigung eine Ketzerei, die die ganze evangelische Lehre aufhebt, weil sie ihre Grundlage leugnet, die Lehre, daß nach dem Fall alle natürlichen Neigungen Sünde sind. — Spener hat vom Schauspiel abgesehen nicht anders geurteilt als seine Freunde. Es ist nur Schein, wenn er den lutherischen Grundsatz vertritt, daß die Mitteldinge an sich nicht Sünde seien, sondern nur ihr Mißbrauch. Denn das Tanzen an sich, das er im Unterschied von dem sündigen landesüblichen für indifferent erklärt, ist nur die Leibesbewegung nach einer Melodie. In praxi, die ihm das Entscheidende ist, läßt er nur Davids Tanz d. i. den religiösen gelten. Sünde ist ihm nicht nur jeder zwischen Männern und Frauen, und der, welcher wegen der Lebhaftigkeit der Bewegung mit der für Christen, auch jugendliche, nötigen Gravität streitet, sondern jeder, der seinem natürlichen Zweck, dem Vergnügen dient. Einen Tanz mit den nötigen Restriktionen würden die Tänzer selbst nicht begehren. Was nicht unmittelbar auf Gottes Ehre, das eigene oder des Nächsten leibliches und geistiges Wohl abzweckt, ist Sünde schon als Zeitvertreib. Freude an etwas, was nicht unmittelbar nützt, streitet mit der notwendigen Selbstverleugnung. Der Sonntag soll ganz zu geistlichen Übungen verwendet werden. Wenn er Kegelspiel und Tabakrauchen nicht unter allen Umständen verdammen will, so kommen ihm beide nicht als Genüsse, sondern als für die Gesundheit nützlich oder nötig in Betracht. Dagegen ist sein pädagogisches Verfahren milder und weiser. Er will die diesen Dingen Ergebenen nicht an diesem Stück zuerst angegriffen wissen und warnt vor dem direkten Verbote, das nur die Krankheit ins Innere treibe, und rät, die Lust an jenen Dingen durch Mahnungen zur Nachfolge Christi und Ablegung der Weltliebe indirekt zu entwurzeln, will auch die Absolution nicht jedem beharrlichen Teilnehmer versagen, da manche die Sündhaftigkeit dieser Dinge wirklich nicht erkennen (Theol. Bedenken T. II, 484 ff.).

Als Verteidiger der bisherigen Lehre treten besonders Rothe, Warnsdorf, Schelwig auf. Im Vergleich zu der Geschlossenheit des Angriffs ist ihre Abwehr schwach, da die gesetzliche Berufung auf das Fehlen eines ausdrücklichen Verbots in der Schrift und der Nachweis, daß Freude an Weltlichem und Ergötzung dem Christen nicht überhaupt verboten sein kann, nicht genügen, um die aus dem christlichen Charakter des neutestamentlichen Gesetzes gefolgerte Forderung gänzlicher und darum jedes Sicherlauben eines weltlichen Genusses ausschließende Hingabe an Gott zu widerlegen, und dies um so weniger, als seit Hornejus (Ethicae II, 2[16]) die Thomistische Distinktion, daß Handlungen, die in abstracto betrachtet, indifferent sind, doch in individuo immer gut oder böse werden, allgemein recipiert war. Besonders anschaulich ist das an E. Val. Löscher, der im 8. cp. des vollständigen Timotheus Verinus von dem 7. Charakter des mali pietistici, dem praecisismo handelt. Er erkennt wohl in der Lehre von der Verwerflichkeit jeder Lust an Kreaturen eine Übertreibung, die die Natur durch die Gnade nicht geheilt, sondern absorbiert wissen wolle. Er tritt auch der Verschiebung des Urteils über natürliche Lust, die die Pietisten durch Herbeiziehung der Lehre vom natürlichen Verderben begangen hatten, mit der Distinktion zwischen der verbietenden und der richterlichen Gerechtigkeit Gottes, von deren erster an sich nicht verboten sein brauche, was vor der zweiten wegen der Gesamtbeschaffenheit der konkreten Person Sünde sei, treffend entgegen (anders Ritschl). Aber er ist von der pietistischen Enge, die die be-

wußte, expresse und direkte religiöse Motivierung und Beziehung aller Lebensregungen fordert, selbst inficiert. Eine solche ist ihm der Maßstab zwar nicht der Wiedergeburt, aber des Fortschritts in der Heiligung. Er weiß für das ganze strittige Gebiet keinerlei positive sittliche Bedeutung in Anspruch zu nehmen. Er hat vielmehr von den den Mitteldingen thatsächlich anhaftenden Greueln und Versuchungen den stärksten Eindruck, ja findet sie fast durchgehends dem decorum eines in der Heiligung fortschreitenden Christen ungemäß und dem Fortschritt hinderlich und bezeichnet sie deshalb nach 1 Ko 6, 7 als ἡττήματα, niemand anzuraten wohl aber zu widerraten. Wenn er dennoch für ihren an sich adiaphorischen Charakter eintritt, so ist der Grund eine ganz äußerliche Gesetzlichkeit, „daß man nicht in die verbietende Gerechtigkeit Gottes eingreife und etwas als Sünde verbiete und verdamme, welches Gottes Gesetz nicht direkt verboten hat". Das ist ein Gesichtspunkt, der wohl zur Abwehr des pietistischen Richtens über andere zur Not genügt. Für die Selbstbeurteilung mußte er nach den Prämissen die Enthaltung von ἡττήματα zur Pflicht machen. Diesen gesetzlichen Charakter zeigt L. auch in der Beurteilung des öffentlichen Gottesdienstes und der vielfachen Indifferenz der Pietisten gegen ihn. Nicht aus einer tieferen Würdigung seiner ethischen Notwendigkeit heraus rechnet er ihnen diese Haltung zur Sünde, sondern unter Berufung auf Gottes expresses Gebot. — Zur Litteratur: Ritschl, Geschichte des Pietismus I. II. 1880. 84; Sachse, Ursprung und Wesen des Pietismus 1884; Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik 1893, II, 304—309.

Neue Gesichtspunkte, wenigstens solche fruchtbarer Art, sind erst durch Schleiermacher hinzugekommen. Er bestreitet (Kritik d. bish. Sittenlehre 2. Aufl. 106ff., 135ff.; WW. z. Phil. II, 418ff.), das ethische Recht des Begriffs der Mitteldinge und des Erlaubten im Interesse der Ganzheit und Stetigkeit des unter der Kategorie der Notwendigkeit stehenden sittlichen Lebens, in welchem der Handelnde keine Pausen eintreten lassen könnte, ohne eine Lähmung des sittlichen Interesses zu verraten und durch Anwendung der Fertigkeiten im Dienst des Sinnlichen ihre sittliche Verwertbarkeit zu schädigen. Nur im Rechtsgebiet und bei der sittlichen Beurteilung anderer, an deren Handlungen uns die sittliche Notwendigkeit vielfach undurchsichtig bleibt, läßt er den Begriff des Erlaubten gelten. Aber er vollzieht nun die Subsumtion der Lebensgebiete, auf die höchstens dieser Begriff anwendbar erschien, unter die sittliche Notwendigkeit, indem er die Begriffe des Guten und der Tugend dem der Pflicht überordnet und mit letzterem nur die Verfahrungsweise bezeichnet, durch die die Tugend sittliche Güter produziert, aber die Reflexion auf ein Soll nicht als sein konstitutives Merkmal gelten läßt, indem er der Ausdehnung des Pflichtbegriffes über das ganze Leben also das Versteinernde nimmt. Diese Ausdehnung des so modifizierten Pflichtbegriffes wird ihm möglich durch die Erkenntnis einerseits der sittlichen Notwendigkeit des darstellenden und bereichernde Gemeinschaft erzeugenden Handelns, welches in die Pausen des wirksamen fällt, andererseits der sittlichen Bedeutung der Individualität; denn jenes geht auf die Befriedigung, die in ihm unmittelbar gewonnen wird, und jemehr ein Entschluß aus dieser hervorgeht, umsomehr wird er statt als Erfüllung eines Soll als unmittelbarer Impuls empfunden. — Was nun die Pausen des wirksamen Handelns ausfüllt, Kunstleben und Geselligkeit, sind ihm wesentliche Bestandteile des sittlichen Gesamtproduktes oder des höchsten Gutes wegen ihres Ursprungs aus dem organisierenden und symbolisierenden Handeln des Geistes auf die Natur. Jenes ist die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, an der jeder zur Verwirklichung seiner menschlichen Bestimmung, wenn auch nur rezeptiv, teilnehmen muß, diese die des individuellen Bildens, in der die Einzelnen einander an ihrem durch sittliches Bilden gewonnenen geistigen, körperlichen, sachlichen Eigentum in gegenseitiger Darstellung Anteil und Genuß gewähren. So gewinnt ihm die spielende und unmittelbaren Genuß bereitende Bethätigung der körperlichen und geistigen Kräfte, Luxus u. s. w. sittliche Bedeutung sowohl durch seine Auffassung des Sittlichen als des Handelns des Geistes auf die Natur wie durch die Würdigung des gemeinschaftlichen Genusses als Austausches des Individuellen. Jenen Gebieten erkennt er außerdem eine indirekte sittliche Bedeutung zu, weil in ihnen das zum wirksamen Handeln erforderliche Bewußsein um die Tüchtigkeit des Geistes zur Naturbeherrschung sich aktualisiert. So ist die Teilnahme an ihnen nicht bloß erlaubt, sondern pflichtmäßig. Und was dazu treibt, soll und kann ein geistiger d. h. tugendhafter Impuls, das Interesse an diesem besonderen sittlichen Gebiete sein.

Durch die Anwendung dieser Gedanken auf die christliche Ethik wird zunächst die Gleichgültigkeit, die den gottesdienstlichen Formen an sich eigen war, wenigstens insofern beseitigt, als eine ästhetische und so indirekt ethische Notwendigkeit über ihre Auswahl

entscheidet, weil sie als die Formen der gegenseitigen feiernden Darstellung der Frömmigkeit — mit dieser Auffassung der Bedeutung des Gottesdienstes ist die bei Luther vorwiegende pädagogische überboten — dem dargestellten Gehalt entsprechen und zur Erfüllung der Forderung beitragen müssen, daß die Darstellung ein harmonisches Ganzes, ein erhebendes Kunstwerk werde. Die moderne Liturgik konstruiert demgemäß das Detail des Gottesdienstes aus seiner Idee. Wird so die die Adiaphorie der gottesdienstlichen Formen beschränkende Entscheidung der Konkordienformel bestätigt und erweitert, so bleibt wegen des sekundären Charakters der ästhetischen Notwendigkeit doch die reformatorische Abstufung des Notwendigen und nicht Notwendigen in anderer Form bestehen. Jene Gedanken zeigen ferner den Weg zu prinzipieller Begründung der lutherischen Anschauung von dem Recht des Christen zu weltlicher Freude gegenüber der pietistischen Enge. Entscheidend ist hier die Erkenntnis, daß die gesellige Darstellung sich zum naturbildenden Handeln wie die sittliche Ergänzung und wie eine Bedingung verhält, daß die Zerstörung des einen Gebietes die des andern nach sich ziehen würde, und daß das Verlangen nach dem in ihr zu gewinnenden Genuß kein sinnlicher Antrieb zu sein braucht, sondern in dem Maße ein Impuls des sittlich gebildeten Geistes sein kann, als es sittliche Bildung ist, die sich dort darstellt und als der Trieb zur Teilnahme an der gemeinschaftlichen Darstellung eben ein ethischer ist. Wird die Christianisierung des naturbildenden Handelns, gemäß der lutherischen Auffassung des Berufes, aus dem christlichen Geiste heraus notwendig, so hat Schl. Recht, wenn er behauptet, daß in ihm ebenso der entsprechende Impuls zur Christianisierung des geselligen Handelns liege. Und wie jene erfolgt, ohne daß in der Berufsarbeit immer der Gedanke an Gott im Bewußtsein sein müßte, so hat er Recht, wenn sich ihm die Christianisierung des geselligen Handelns nicht dadurch vollzieht, daß sie einen expreß christlich-religiösen Anstrich bekommt, sondern dadurch, daß sich in ihm die christlichen Tugenden bewähren, in denen sich gegenüber den Eindrücken, die im sinnlichen Bewußtsein Lust und Unlust hervorzurufen geeignet sind, die von der Apathie sehr verschiedene Herrschaft des christlichen Geistes ohne Anstrengung darstellt (die sittliche Schönheit in der eigentümlich christlichen Form), nämlich Keuschheit im weitesten Sinn und Geduld, sofern der Einzelne für sich, Demut und Langmut, sofern er als Glied der Gemeinschaft aufgefaßt wird. Jene Notwendigkeit wird ihm auch nicht hinfällig durch die Thatsache, daß auf diesem Gebiete, weil es immer schon vor dem Christentum da ist, thatsächlich unchristlicher Geist herrscht. Nicht Zurückziehung, sondern Reinigung ist das Erforderliche. Sache des individuellen Gewissens aber ist es, die eigne Teilnahme den quantitativ wie qualitativ beschränkenden Kanones gemäß zu gestalten, die sich daraus ergeben, daß der Christ bei der Einführung des Christentums ins öffentliche Leben diesem für die eigene Person treu zu bleiben hat, da diese Maß und Art betreffenden Regeln für jeden Einzelnen andere sein werden.

Die neueren theologischen Ethiker gehen in der sittlichen Würdigung der 2. Klasse der A. fast durchweg in Schl.s Bahnen, sofern sie dies ganze Gebiet als einen notwendigen Bestandteil im Ganzen des sittlichen, auch des christlich-sittlichen Kosmos ansehen. Eine Ausnahme macht nur Beck, der etwa Speners Standpunkt erneuert, einerseits sofern er das Recht zum Gebrauch der von Gott zur Befriedigung der menschlichen Naturbedürfnisse geschaffenen Güter durch die Distinktion zwischen dem göttlichen Produkt selbst und dem, was Menschenwillkür daraus gemacht, einschränkt, andrerseits sofern er ihm in den pädagogischen Grundsätzen folgt. Soweit die betreffenden Dinge nicht in ihrer konkreten Gestalt durch ihre sündigen Folgen gegen Gottes allgemeine Gebote verstoßen, seien sie den Gesetzeschristen nicht zur Sünde anzurechnen, die Geisteschristen aber hätten darin so gewiß befleckende Eitelkeiten zu erkennen, als sie gesinnt sein sollen und wollen wie Christus, dem man doch keinen Tanz- oder Theatersinn andichten könne — eine Verwertung des Vorbildes Christi, die freilich bei ihrem Absehen von Christi Beruf mehr franziskanisch als reformatorisch ist. Bei denen, welche im allgemeinen Schl.s Erwerb sich aneignen, begegnen dann Verschiedenheiten in der Art, wie sie den sittlichen Wert des ganzen Gebietes bestimmen, je nachdem sie einen direkten oder einen bloß indirekten Wert, mehr den sittlichen Charakter und sittlich bildenden Wert der künstlerischen Selbstdarstellung und des geselligen Handelns, oder mehr die für die sittliche Arbeit nötige Erfrischung durch das freie Spiel der Kräfte und den Genuß, den dies gewährt, betonen. Am eingehendsten und zugleich im engsten Anschluß an Schl. ist Rothe. Besonders feinsinnig hat er die Bedeutung ausgeführt, die die Geselligkeit als sittliche Bildungsschule hat, sofern sie den Sinn für die Eigentümlichkeit schärft, Teilnahme

weckt, Tugenden wie Bescheidenheit, Mitteilsamkeit, Höflichkeit u. s. w. großzieht. Schl.s und Rothes Anschauung, daß das Handeln des Geistes auf die Natur als solches bereits etwas Sittliches sei, wird selbst von Frank geteilt, wenn er die sittliche Berechtigung der als A. bezeichneten Thätigkeiten darauf gründet, daß sie dem plastischen Trieb der geistleiblichen Menschennatur entspringen, während man doch nach den Maßstäben der christlichen Ethik denselben nur indirekten sittlichen Wert zuschreiben kann, sofern es für die Verwirklichung des Reiches Gottes als einer Liebesgemeinschaft zwischen Personen notwendig und förderlich ist, was nur freilich vom Ästhetischen gilt, sofern es über die Wertschätzung nach Nutzen und Annehmlichkeit in eine höhere Welt der Werte hinaufhebt. Umsichtig hat J. Köstlin (Studien über das Sittengesetz Art. 3, das Erlaubte, JdTh 1869) darauf hingewiesen, daß der Umfang der in Rede stehenden Handlungen sich nicht auf die geselligen beschränke, sondern jede genießende Aneignung über das Maß des unbedingt Notwendigen hinaus und jede freie Regsamkeit umfasse, und daß die thatsächlichen Motive hierfür wie für das gesellige Handeln nicht die von Schl. und Rothe behaupteten idealen Impulse, sondern das teils natürliche teils ästhetische Bedürfnis nach Genuß sei. Er hat deshalb ihr sittliches Recht wesentlich nur auf die Bedeutung begründet wissen wollen, die sie als Erfrischungsmittel im Haushalt des sittlichen Lebens haben. So beachtenswert das ist, so ist doch dabei übersehen, daß das Motiv nicht das Verlangen nach Genuß überhaupt, sondern nach einem ganz bestimmten Genuß ist, eventuell das nach dem Genuß eines vom sittlichen Geist beseelten Austausches.

Volle Einigkeit herrscht über die Schranken, die der Beteiligung der Christen an diesen Handlungen durch die Rücksicht auf die eigene Individualität (sittliche Erkenntnis, Alter, Bildung, Stellung u. s. w.), auf die Bewahrung des eigenen, sittlich-religiösen Lebens, die Vermeidung einer Gefährdung anderer, das Maß der herrschenden Korruption gezogen sind. Dagegen dauert die Kontroverse über die Frage fort, wie die nicht pflichtwidrige Beteiligung zu beurteilen ist. Und der Streit hierüber greift über dies besondere Gebiet hinaus. Infolge der Mannigfaltigkeit der möglichen Gesichtspunkte und des Sprachgebrauchs gehen die Ansichten zum Teil sehr durcheinander, doch reicht der thatsächliche Konsensus weiter, als es zunächst scheint. Gemeinsame Voraussetzung ist, daß für den sittlich Reifen das christliche Sittengesetz nicht als Summe fixierter einzelner Gebote und Verbote existiert, sondern daß er aus dem höchsten Zwecke und der auf ihn gerichteten Gesinnung heraus seine Forderungen in der Anwendung auf die einzelnen Fälle zu erkennen hat, und daß für diese mittelst des Pflichtbegriffes zu vollziehende Anwendung unbeschadet der vorauszusetzenden Einigung des Willens mit dem höchsten Zwecke das Bewußtsein des vom Willen unterschiedenen Soll charakteristisch ist (gegen Schl.). Aus dem umfassenden Charakter des höchsten Zweckes und der Stetigkeit, die das christliche Leben als Bethätigung einer einheitlichen Gesinnung haben muß, folgern alle, daß, abgesehen von mechanischen Lebensäußerungen, die sittlicher Beurteilung überhaupt nicht unterliegen, es sittlich gleichgültige Handlungen gar nicht geben kann. Als Adiaphora können Handlungen nur in abstrakter Betrachtung erscheinen, als konkrete Handlungen einer bestimmten Person verlieren sie sofort den adiaphorischen Charakter. Nur das ist die Frage, ob die nicht pflichtwidrigen Handlungen unter die Kategorie des Pflichtmäßigen oder des bloß Erlaubten fallen. Dem Begriff der Erlaubten bestreiten manche (Chr. Fr. Schmid, Dorner, Köhler, H. Schultz), daß er positive ethische Bedeutung habe. Wie seine Geltung in der Kindheit aus der Unvollkommenheit der Erkenntnis des Gesetzes sich erkläre, so deute später das Urteil, daß eine Handlung weder geboten noch verboten, wohl aber erlaubt sei, daraufhin, daß die Subsumtion der Handlung unter das Gesetz noch nicht vollständig sei. Dabei herrscht aber Übereinstimmung darüber, daß die gesamte sittliche Bethätigung nicht auf allgemein gültige Gesetzesformeln zurückgeführt werden kann, ohne die in der Bestimmung der Individualiät begründete Freiheit, Schönheit, Unbefangenheit, Lebendigkeit der christlichen Sittlichkeit durch Skrupulosität und Pedanterie aufzuheben, sondern daß hier eine individuelle, durch objektive Gesetzesformeln nicht zu durchdringende Instanz eingreift und daß die individuelle Entscheidung nicht immer in Form der bewußten Reflexion auf objektive Normen zu erfolgen hat. Hier verwirrt nun Rothes von Martensen, Pfleiderer, Wuttke adoptierter Sprachgebrauch, wonach alles, was in dieser Weise individuell geartet ist, unter den Begriff des Erlaubten gerechnet wird. Gewiß ist, daß derselbe hier zur Verständigung mit andern, denen die individuelle Notwendigkeit des eigenen Handelns oft nicht deutlich gemacht werden kann, unentbehrlich ist, aber es kommt, was nicht immer

beachtet wird, darauf an, ob im Moment des Handelns, der eigene Willensakt im Bewußtsein der Notwendigkeit erfolgen muß, oder ob er auch ein Recht hat, wenn er nur mit dem Bewußtsein des Erlaubten erfolgt. Daß auch die rigoristisch Entscheidenden keiner gesetzlichen Skrupulosität das Wort reden wollen, zeigt sich darin, daß sie irgendwie der Freiheit wieder Raum geben, z. B. Dorner, indem er von dem Entschluß zum Ganzen der Handlung, der unter dem Gesichtspunkt der Pflicht erfolgen müsse, die einzelnen Momente der Handlung, von denen das nicht gelte, unterscheidet, oder H. Schultz, indem er am pflichtmäßigen Thun verschiedene mögliche Modifikationen unterscheidet, die dann gar nicht unter sittliche Beurteilung fallen. Die Fälle, in denen die Frage praktisch wird, sind, abgesehen von dem Gebiet der Erholung die Fragen nach Berufswahl, Eingehung der Ehe überhaupt und mit einer bestimmten Person eventuell die sog. heroischen Thaten. In den letztgenannten Fällen bestehen die einen darauf, daß sie sittlich nur mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit zu vollziehen seien (Schultz, Köstlin), während andere (Ritschl) das sittliche Recht des Erlaubten bei ihnen vertreten. Die Wahrheit wird in der Mitte liegen; denn so gewiß als der strengen Idee nach die Entscheidung eine individuell notwendige sein sollte, so gewiß ist in tausend Fällen die Individualität nicht entschieden genug, um sich in der hierfür erforderlichen Weise zum Bewußtsein zu bringen. Man kann sagen, daß der Begriff des Erlaubten hier durch die Unvollkommenheit der Erkenntnis Berechtigung bekomme. Anders aber steht es mit der Erholung. Ist es auch, objektiv betrachtet, Pflicht, sich solche und keine andere als der Individualität entsprechende zu gönnen, und kann die nachträgliche Reflexion, die fremde Kritik oder eigener Skrupel veranlaßt, dies beides konstatieren, so kann doch die wirkliche Hingabe an den Genuß der Erholung nicht im Bewußtsein erfolgen mit dem Daß, Was Wie und Wieviel der Erholung eine Pflicht zu erfüllen, etwas Notwendiges zu thun. Das Bewußtsein der Freiheit in einem spezifischen über dasjenige, welches auch in der Unterordnung unter die Pflicht zu behaupten ist, hinausgehenden Sinn, also das Bewußtsein, bloß Erlaubtes zu thun, ist hier geradezu konstitutiv. Die Stetigkeit des sittlichen Lebens in diesem Gebiet, das also durch den Pflichtbegriff nicht positiv zu bestimmen ist, wird, wie Ritschl in Benutzung von Gedanken Schl.s ausführt, durch die Tugend gewährleistet, sofern ihr Vorhandensein und speziell ihr Vorhandensein in der Form des individuellen sittlichen Taktes beides verbürgt, sowohl, daß nur der sittlich wertvolle Genuß erstrebt, als auch, daß im Genuß den Objekten gegenüber, was Schleiermacher Keuschheit nennt, dem Nächsten gegenüber Bescheidenheit, Güte u. s. w., bewährt wird. **J. Gottschick.**

Ado. Hist. littér de la France V, S. 461 f.; Bähr, Gesch. der röm. Litt. im karol. Zeitalter, S. 182 u. 500; Ebert, Gesch. der Litt. des Mittelalters III, S. 150 u. 229; Potthast, Wegweiser I, S. 15 (2. Aufl.).

Ado, geboren um das Jahr 800, stammte aus einer angesehenen fränkischen Familie, die im Gebiete von Sens angesessen war. Seine Erziehung erhielt er in den Klöstern Ferrières und Prüm, machte später eine gelehrte Reise nach Italien, wo er mit dem berühmten Bilderfeinde Claudius, Bischof von Turin, Verbindungen anknüpfte, und wurde im Sommer 860 auf den durch das Ableben Agilmars erledigten Erzstuhl von Vienne erhoben. Während einer 14jährigen Amtsführung nahm Ado bedeutenden Anteil an den kirchlichen und weltlichen Verwicklungen jener Zeit und galt für eine der festesten Stützen der päpstlichen Hierarchie. Mehrere Briefe sind auf uns gekommen, in welchen die Päpste Nikolaus I. und sein Nachfolger Hadrian II. den Erzbischof von Vienne als einen Vertrauten behandeln. Ado starb den 16. Dezember 875. Außer mehreren Lebensbeschreibungen von Heiligen hinterließ er zwei Schriften, welche sein Andenken verewigten: ein Martyrologium und eine Weltchronik. Was das erstere anlangt, so übertraf Ado alle seine Vorgänger (s. den A. Acta martyr. S. 147 Z. 11) an Reichtum des Stoffes. Die beste Ausgabe lieferte Dan. Georgi, Rom 1745, Fol. — Ados Chronik unter dem Titel: Chronicon de sex aetatibus mundi beginnt nach damaliger Sitte mit Erschaffung der Welt und ist bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts herab bei weitem dem größten Teil nach aus bekannten Quellen abgeschrieben. Nur da und dort enthält das Buch samt seinen von anderen geschriebenen Fortsetzungen einzelne selbständige Nachrichten, welche mitunter von großem Werte sind. Pertz hat letztere Stücke ausgezogen MG SS II, 315ff. **Gfrörer † (Heidemann).**

Adonai s. Jehovah.

Adoptianismus. 1. Schriften der Adoptianer: MSL 96; Florez, España sagrada 5. Bd, S. 543 ff.; auch in den Werken Alcuins. — 2. Schriften der Gegner: Beatus et Heterius adv. Elip. bei Basnage Thesaurus monumentorum eccles., Amsterd. 1725 II, 1, S. 279, MSL 96; Alcuini opp. ed. Frobenius, Regensb. 1777; MSL 100 u. 101; Monumenta Alcuiniana, herausgeg. von Wattenbach u. Dümmler, Berlin 1873; MG Epist. 4. Bd, Hannov. 1895; Paulini Aqu. opp. ed Madrisius, Venedig 1737; MSL 99; Agobardi Lugd. opp. ed. Baluzius, Paris 1665 f.; MSL 104. — 3. Bearbeitungen: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, 9. Bd, Leipz. 1780, S. 667 ff.; ders. Historia Adoptianorum, Göttingen 1755; Dorner, Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., Berlin 1853, II, 1, S. 306 ff.; Gams, Kirchengesch. von Spanien II, 2, Regensb. 1874, S. 261 ff.; Hefele, Konziliengeschichte, 3. Bd, 2. Aufl., Freib. 1877, S. 642 ff.; Helfferich, D. westgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte, Berlin 1860; Graf Baudissin, Eulogius und Alvar, Leipz. 1872, S. 61 ff.; Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1873, I, S. 102 ff.; Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg 1882, S. 227 ff.; Thomasius, Die chr. Dogmengeschichte 2. Bd, 2. Aufl. von Seeberg, Erlangen 1889, S. 16 ff.; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1. Aufl., Freiburg 1890, 3. Bd, S. 248; Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte 3. Aufl., Halle 1893, S. 250; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1890, 2. Bd, S. 256 ff.; Größler, die Ausrottung des Adoptianismus im Reiche Karls d. Gr., Eisleben 1879.

Der adoptianische Lehrstreit ist ein Nachhall der christologischen Lehrstreitigkeiten der alten Kirche. Die Formeln, über deren Berechtigung man stritt, reichten zurück in die älteste Zeit der abendländischen Theologie. Aber der Geist, in dem die Verhandlungen geführt wurden, und das Resultat, das sie hatten, führten den Beweis, daß die Orthodoxie des achten Jahrhunderts die alten Formeln nicht mehr zu ertragen im stande war.

Die occidentalischen Theologen sprachen von lange her nicht nur von der Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes, sondern auch von der Annahme des Menschen oder des Menschensohnes. So schon Novatian, de trinit. 19 MSL III, S. 934: (Filius Dei) filium hominis in se suscepit, consequenter filium Dei fecit, quoniam illum filius sibi Dei sociavit et iunxit, ut, dum filius hominis adhaeret in nativitatem filio Dei, ipsa permixtione foeneratum et mutuatum teneret, quod ex natura propria possidere non posset. Hilarius gebrauchte die gleiche Wendung. Er sagt: Diligenter autem ea observanda ratio est, ut quaecunque homini illi, quem ex utero s. virginis assumpsit et in quo se nasci hominem qui Deus erat voluit etc. (Tract. in Ps. 138, 2 MSL 9, S. 793). Sie begegnet auch bei Isidor von Sevilla, Etymol. VII, 2, 13 MSL 82, S. 265: Unigenitus vocatur secundum divinitatis excellentiam, quia sine fratribus, primogenitus secundum susceptionem hominis. Es lag nicht ferne, statt von der Assumption von der Adoption des Menschen zu reden. Das zeigen Hilarius, de trinit. II, 27, S. 68: Aliud intelligitur, aliud videtur: parit virgo, partus a Deo est; infans vagit, laudantes angeli audiuntur; panni sordent, Deus adoratur: ita potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur, und Marius Victorinus adv. Arium I: Non sic filius quemadmodum nos; nos enim adoptione filii, ille natura. Etiam quadam adoptione filius et Christus, sed secundum carnem: ego hodie genui te (Bibl. patr. Lugd. IV, S. 256 E). Fährt Isidor an der soeben angeführten Stelle fort: in qua per adoptionem gratiae fratres habere dignatus est, quibus esset primogenitus, so war auch hier die Beziehung der Adoption auf den Menschgewordenen nicht ganz unmöglich. Diese Formel nun fand sich mehrmals in der spanischen Liturgie (s. Elip. ep. 4, 11, S. 874 und Alc. adv. Elip. II, 7. S. 264 und vgl. dazu Hefele, S. 651; Helfferich, S. 91 ff.; Hauck, S. 257). Die spanischen Bischöfe des achten Jahrhunderts, besonders ihr Führer, Elipandus von Toledo, legten Wert auf sie, provozierten aber durch die Art, wie sie sie verwendeten, Widerspruch zuerst in Asturien, dann auch in dem benachbarten fränkischen Reich und in Rom.

Elipandus, geb. 25. Juli 718 und seit ungefähr 780 Bischof von Toledo, wurde durch den Gegensatz gegen Migetius (s. d. A.) veranlaßt, mit dogmatischen Erklärungen vor die Öffentlichkeit zu treten. Er hob dabei unter Betonung der rein göttlichen Transscendenz der drei Personen stark hervor, daß die Person des Sohnes nicht die aus dem Samen Davids nach dem Fleisch zeitlich entstandene (facta), sondern die vom Vater vor aller Zeit gezeugte sei; auch nach der Annahme des Fleisches sei die zweite Person der Gottheit nicht die aus dem Fleisch geborene, von welcher der Herr sagt: der Vater ist größer denn ich, sondern die, von welcher er sagt: ich und der Vater sind eins. Durch

diese Scheidung sollte die orthodoxe Lehre nicht aufgehoben werden; aber wenn man den Ausdruck preßte, fiel die angenommene menschliche Natur unter den Begriff einer von der Person des Logos unterschiedenen Person, die Einheit der gottmenschlichen Person schien also aufgehoben. Nach verschiedenen Seiten hin, auch im benachbarten Asturien machte Elipandus brieflich seine Meinung geltend; er gebrauchte dabei auch bereits den Ausdruck, daß Christus zwar nach seiner Gottheit wahrer und eigentlicher (proprius) Sohn Gottes sei, nach seiner Menschheit aber Adoptivsohn. In Asturien erhob sich sofort Widerspruch. Er ging aus von dem Priester Beatus und dem Mönch Heterius von Libana. Elipandus erfuhr davon durch den asturischen Bischof Ascaricus, der auch fernerhin unter seinen Parteigenossen genannt wird. Höchst erregt darüber schrieb er im Oktober 785 an den asturischen Abt Fidelis, mit Äußerungen des Abscheus über seinen Hauptgegner Beatus, den er fernerhin im Streit als Inbeatus und besonders gern als antiphrasius Beatus (dessen Name das Widerspiel seines Wesens ist) bezeichnet und reichlich auch mit sittlichen Makeln beheftet; neben ihm, aber offenbar von geringerer persönlicher Bedeutung, steht Heterius, den Elipandus wegen seiner jugendlichen Unerfahrenheit als verleitet ansieht. Beatus und Heterius bekamen den bereits andern bekannt gewordenen Brief erst zu sehen, als sie am 26. November 785 bei Gelegenheit des Eintritts der Königin Adosinda (Witwe Silos) ins Kloster mit Fidelis zusammenkamen. Infolgedessen schrieben sie die planlosen und weitschweifigen, reichlich mit patristischer Gelehrsamkeit ausstaffierten zwei Bücher gegen Elipandus. Sie sahen in seinen Sätzen einen Angriff auf die Gottheit Christi und betonten ihnen gegenüber, daß der aus der Jungfrau Geborene, daß der Gekreuzigte unser Gott sei, aus beiden Naturen ein einiger und eigener (proprius) Sohn Gottes des Vaters. Zur Heftigkeit des Streites können politische Gegensätze und das Streben nach kirchlicher Selbstständigkeit Asturiens gegenüber den Ansprüchen des vornehmsten spanischen Bischofs mitgewirkt haben. Wahrscheinlich von Asturien aus wurde in Rom Klage gegen Elipandus erhoben, und alsbald erklärte sich Papst Hadrian gegen Elipandus und Ascaricus, welche in die Lästerung des Nestorius gefallen seien (Cod. Carol. 99 S. 294). Wann nun der bedeutendste Vertreter des Adoptianismus, Bischof Felix von Urgel in den Pyrenäen (unter fränkischer Herrschaft und seit Zerstörung von Tarracona zur Kirchenprovinz Narbonne gerechnet) in den Streit hineingezogen wurde, ist unbekannt. Er muß von lange her mit Elipandus in freundlicher Verbindung gestanden haben (Elip. ep. ad Carol.: Fel. quem novimus ab ineunte aetate in dei servitio proximum partis nostrae defensorem), aber 789 war mindestens im Frankenreich von seiner Beteiligung noch nichts bekannt, wie Alcuins erster Brief an ihn (Monum. Alcuin. ep. 2, in MG 5, bei Froben 4) zeigt. Die Notiz von einer angeblichen Verurteilung des Felix auf einer Narbonner Synode 788 ist fallen zu lassen (Hefele III, 662 ff.). Dagegen wurde in der That auf der Regensburger Synode 792 der Adoptianismus in Gegenwart Karls d. Gr. von Felix persönlich verteidigt, aber von den Bischöfen verworfen. Felix widerrief, wurde gleichwohl von Karl in Begleitung des Abtes Angilbert nach Rom gesandt und von Hadrian gefangen gehalten, bis er ein orthodoxes Bekenntnis aufsetzte und feierlich beschwor. Nach Urgel zurückgekehrt, sagte er sich aber von dem abgenötigten Bekenntnis wieder los und floh auf sarazenisches Gebiet. Jetzt richtete Alcuin 793, eben von England zurückgekehrt, die briefliche Mahnung an ihn, das verwerfliche Wort adoptio, welches ihn um die Frucht eines von Jugend auf so frommen Lebens zu bringen drohe, fahren zu lassen und auch Elipandus zur Rückkehr zu bewegen (ep. 30, S. 211 ff.; MG 23, S. 60). Dem Briefe folgte seine erste Streitschrift adv. haeres. Felicis (opp. II, S. 87 ff.). Ungefähr gleichzeitig wandte sich Elipandus mit den spanischen Bischöfen in einem dogmatischen Schreiben an die Bischöfe von Gallien, Aquitannien und Asturien (bei Frob. II, S. 568, nach neuer Vergleichung der Handschr. bei Helfferich, S. 39 ff.) und zugleich an Karl selbst mit der Bitte um billige Untersuchung und um Wiedereinsetzung des Felix. Mit dem schmeichlerischen Eingang kontrastiert nicht nur die Warnung vor dem Schicksale Konstantins, der nach gutem Anfang durch arianische Verführung in die Hölle gestürzt sei, sondern mehr noch die Unterstellung, daß Karl nicht durch Gerechtigkeit, sondern durch den Schrecken seiner Macht überführe; unter den Heiden gehe die Rede, Karl glaube gar nicht daran, daß Christus Gottes Sohn sei. Karl machte dem Papst Mitteilung und ließ die Streitfrage auf der glänzenden Versammlung zu Frankfurt (Sommer 794) aufs neue untersuchen; auch einige englische Theologen und als Gesandte des Papstes die Bischöfe Theophylakt und Stephan nahmen teil. Aus den Verhandlungen gingen zwei getrennte, aber in der Verwerfung des Adoptia-

nismus einige Synodalschriften hervor, nämlich die der fränkischen und germanischen Bischöfe (Synodica) und die von Paulinus von Aquileja verfaßte der oberitalienischen Bischöfe (libell. sacro-syllabus). Beide sandte Karl zugleich mit einem dogmatischen Schreiben Hadrians, dem Resultat einer römischen Synode der mittel- und unteritalienischen Bischöfe, und einer eigenen Antwort an Elipandus, worin er mahnt, von der Autorität des apost. Stuhls und der allgemeinen Kirche sich nicht zu trennen und sich der Fürbitte der Kirche und der vielleicht zu hoffenden Hilfe von Karls Waffen gegen die Ungläubigen nicht zu berauben. Man suchte nun aber von fränkischer Seite vor allem auf das durch die Streitfrage tief bewegte Spanien und Septimanien einzuwirken. Alcuin besonders wendete sich wiederholt an die dortigen Mönche. Leidrad, seit 798 Bischof von Lyon, wirkte, den Bischof Nefrid von Narbonne unterstützend, persönlich dort, ebenso der Abt Benedikt von Aniane. Im Frühjahr 798 erhielt Alcuin eine Schrift von Felix, zu deren Wiederlegung er sich bei Karl bereit erklärte; er wünschte aber auch Mitteilung derselben an Paulinus von Aquil., Richbod von Trier, Theodulf von Orleans. Im folgenden Frühjahr 799 konnte er seine größere polemische Schrift (adv. Felicem) Karl vorlegen (ep. 142, S. 144 ff.; MG 202, S. 335; 111f., S. 454 u. 457; MG 171 f., S. 282). Auch an Elipandus wandte er sich wieder mit Rücksicht auf die Schrift des Felix. Diesem muß es inzwischen gelungen sein, sich in Urgel wieder festzusetzen; denn von dort aus korrespondierte er mit Elipandus. Durch seine Vermittelung geht (Oktob. 799) die schroffe Antwort an Alcuin, und zwar so, daß sie Felix früher in Karls Hände gelangen lassen soll, als Alcuin sie erhalte. Es bedurfte erneuter Anstrengungen, um den Adoptianismus auch nur in den den Franken zugänglichen Gegenden zu überwinden. Auf Verlangen Karls hielt Leo III. 798 oder 799 eine Synode in Rom, welche Felix verdammte, wenn er nicht widerrufe. Unterdessen wirkte Leidrad erfolgreich und erlangte in Urgel selbst die eidliche Zusage des Felix, sich vor Karl stellen zu wollen, gegen die Zusicherung freien Gehörs vor den Bischöfen. Alcuin brannte vor Begierde, sich mit seinem Gegner zu messen: im Juni 799 kam es in Aachen zu einer Unterredung. Felix widerstand lange, erklärte aber endlich sich überwunden und wurde in den Frieden der Kirche aufgenommen, nicht aber wieder in sein Bischofsamt eingesetzt, sondern dem Bischof Leidrad zur Beaufsichtigung übergeben. Felix setzte eine Revokationsschrift auf und ermahnte den Klerus der urgellitanischen Kirche, ihm zu folgen. Die erneuten Bemühungen Leidrads und Benedikts waren jetzt von großem Erfolge; bald weiß Alcuin zu berichten, daß sie an 20000 Seelen bekehrt hätten. Er unterstützte selbst brieflich und durch seine Schriften lebhaft diese Bemühungen. Seine rasch ausgearbeiteten 4 Bücher gegen Elipandus hatte er ihnen bei ihrer erneuten Mission mitgegeben, auch mit der Abzweckung, sie abschriftlich, wenn möglich, zu den spanischen Brüdern (auf sarazenischem Gebiet) gelangen zu lassen. Alcuin rühmte sich der Bekehrung des Felix, dessen Haß gegen ihn sich in Liebe verwandelt habe; gleichwohl hat Felix während der übrigen Zeit seines Lebens in Lyon seine alten Bedenken in der Stille gehegt und gelegentlich selbst damit zusammenhängendes geäußert, so daß Agobard, Leidrads Nachfolger, über seinen Agnoëtismus ihm noch Vorhaltungen gemacht und nach Felix' Tode gegen hinterlassene Aufzeichnungen desselben eine Widerlegung geschrieben hat. — In dem sarazenischen Spanien muß Elipandus bedeutenden Anhang gehabt haben; er fand allerdings an dem Bischof Teudula von Sevilla, an Basiliscus u. a. Gegner, und seine Lehre wurde allmählich auch hier zurückgedrängt, doch hatte noch Alvar mit adoptianischen Neigungen zu thun.

Die Lehre des Elipandus ist aus seinen Briefen und aus seinen in der Gegenschrift des Beatus und Heterius zu einer Art von Bekenntnis zusammengestellten Äußerungen zu entnehmen, Felix lernen wir vornehmlich aus den zahlreichen Fragmenten in den Gegenschriften des Alcuin und Paulinus kennen, wozu die von Agobard bekämpften Aufzeichnungen kommen. — Die früheste Äußerung des Elipandus mit ihrer starken Sonderung der menschlichen Natur Christi von der zweiten Person der Trinität ist oben angeführt. Nun zeigt aber der weitere Verlauf, daß Elipandus und Felix ganz entschieden nicht nur innerhalb der orthodoxen Trinitätslehre, sondern auch in der kirchlichen Christologie nach den chalcedonensischen Bestimmungen ihre Stellung nehmen, also die Einheit (singularitas, Felix) der Person bei Betonung des Naturenunterschieds festhalten wollen, wie auch Alcuin anerkennt (Elip. in epist. ad episc. Gall. etc. 10. Fel. bei Alc. V, 3. 4. u. a.); die Identität des Subjekts, von welchem göttliches und menschliches ausgesagt wird, betonen sie nachdrücklichst (Fel. ib. III, 16. V, 9 u. ö.), und der Ausdruck, daß der wahre Sohn Gottes Mensch geworden, wird keineswegs

verdrängt durch den, daß er einen Menschen angenommen habe (Elip. bei Beat. et Het. Basn. II, 310). Aber die innigste Verbindung der Gottheit mit menschlicher Natur kann nicht aufheben, daß dieser der Gottheit geeinte Mensch menschlichem und nicht göttlichem Wesen entstammt, menschlichen und nicht göttlichen Wesens ist, also zur Teilnahme am göttlichen Leben nur erhoben werden kann, und jene Verbindung darf auch in dieser Erhebung die bleibende Realität menschlichen Wesens und menschlich persönlichen Lebens nicht vernichten. Hierfür tritt jene Grundthese des Elip. ein: Jesum Christum adoptivum (esse) humanitate et nequaquam adoptivum divinitate. Für den Ausdruck der Adoption beriefen sich die Spanier mit besonderem Nachdruck auf ihre Liturgie. Die zahlreichen, sonst von ihnen angerufenen Väterstellen sind größtenteils nicht schlagend für ihre Auffassung, da es sich in ihnen teils um die allgemeine Idee der durch die Menschwerdung vermittelten Aneignung der Menschheit überhaupt, teils speziell um die Versetzung der Gläubigen in die Kindschaft handelt. Sie aber faßten nun den Ausdruck in spezifischer Beziehung zum Sohnesbegriff. Das bezeichnete Interesse trieb zu der Behauptung, daß Christus der Gottmensch nach der einen Seite seines Wesens den Sohnesnamen in einem anderen Sinne trage, als nach der andern; daß er zwar nach seiner göttlichen Natur wahrer und eigener Sohn Gottes sei („ich und der Vater sind eins"), nach der aus der Jungfrau angenommenen Knechtsgestalt aber, in welcher er geringer als der Vater, filius adoptivus. Dieser Ausdruck war zwar bereits auf der 11. toletan. Synode (675) ausdrücklich verworfen, aber gegen die Lehre der Bonosianer, welche von einem andern Sohne als dem von Gott zum Sohne erhobenen Menschen nichts wissen wollten (s. d. A. Bonosus). Hiervon fühlten sich Elip. und die Seinigen, welche die Lehre des Bonosus ausdrücklich verwarfen, nicht getroffen, ja Elipandus (ep. ad Fidel.) stellte sogar seinen Gegner Beatus mit Bonosus zusammen, da sie sich in die Hälften der vollen Wahrheit teilten, jener die Adoption der Menschheit, dieser die ewige Sohnschaft leugne. Christus ist nach seiner Menschheit Adoptivsohn Gottes: non genere sed adoptione, non natura sed gratia. Während Gott nur durch den eigentlichen natürlichen Sohn die Welt geschaffen, hat er durch den, welcher zugleich Gottes- und Menschensohn (natürlicher und adoptiver) ist, die Welt erlöst. Wer die Adoption des Menschen leugnet, behaupte ohne Zweifel, daß Christus nie als wahrer Mensch geboren sei (ep. ad episc. Gall. S. 149 Helfferich), müsse annehmen, daß Christi Fleisch nicht aus der Masse des Menschengeschlechts stamme, sondern aus der Substanz des Vaters erzeugt sei (Alc. adv. Fel. II, 12, S. 155, III, 11, S. 169; Elip. ep. ad Alc. Monum. Alc. pag. 498). Überhaupt werfen sie den Gegnern solche Vermischung der Naturen vor, daß zwischen Gott und Mensch kein Unterschied bleibe, daher Alcuin urteilt, die Scheu vor Eutychianismus drohe sie in das andere Extrem, den Nestorianismus, zu treiben (adv. Fel. I, 11, S. 136). Nun ist es aber dem Adoptianismus nicht bloß um Bewahrung des Göttlichen vor Verendlichung und andererseits um Rettung der menschlichen Substanz, sondern vornehmlich um Rettung des wahrhaft menschlichen Lebens und Bewußtseins des Erlösers zu thun. Übereinstimmend betonen sie alle menschlichen Niedrigkeitszustände Christi und seinen Knechtsstand, den Felix ausdrücklich als einen nicht bloß freiwillig übernommenen, sondern der menschlichen Natur wesentlichen bezeichnet (servitus conditionalis, debita. Alc. adv. Fel. VI, 4, S. 203; IV, 8, S. 182; Paulin. I, 19). Er ist als Mensch in allem und in Ewigkeit dem Vater unterthan (Alc. IV, 12, S. 186; VI, 5, S. 204; Paul. III, 3); zwar auch gut, ist er es doch nicht naturaliter a se ipso (Mc 10, 18. Alc. V, 10, S. 198), nicht er nach seiner Menschheit hat über das Himmelreich zu verfügen (Mt 20, 23. Paul. III, 3). Nicht minder werden die notwendigen Schranken des menschlichen Wissens Christi betont (Elip. bei Basn. II, 310. Fel.: Alc. V, 9, S. 196, Paulin. III, 3). Nicht seinen, dem Kelche widerstrebenden, sondern Gottes Willen hat er auszuführen (Paulin. III, 4) und nicht nur für uns, sondern auch für sich selbst hat Christus gebetet (Alc. VII, 15, S. 228; Paulin. I, 30). Die natürliche Gleichstellung Christi mit den Menschen (Alc. I, 15, S. 139 u. ö.) erhält aber ihre volle Bedeutung durch die wesentliche Beziehung seiner Adoption auf die dadurch vermittelte Adoption der Gläubigen. Wie Christus nach seiner Gottheit unigenitus, so ist er nach seiner Menschheit als adoptiver: primogenitus in multis fratribus (ep. ad episc. Gall., S. 147 f. Helfferich, mit Berufung auf Isidor Etymol. VII, 2), mit denen er in Konformität steht: sie sind adoptivi cum adoptivo — cum Christo Christi et cum parvulo parvuli et cum servo servi (Elip. b. Basn. II, 310); nach Jo 10, 34 f. ist Christus deus inter deos. In der Adoption des Menschen Christus sieht

Felix prinzipiell die Annahme und Wiedergewinnung der menschlichen Natur überhaupt (Alc. II, 11, S. 154). Darum faßt er aber auch ganz entschieden an erster Stelle die Menschheit Christi als Objekt der göttlichen annehmenden und zur Kindschaft erhebenden Gnade. Die membra adoptiva müssen ein caput adoptivum haben; nach seiner Menschheit, nicht nach seiner Gottheit steht Christus zu ihnen im Verhältnis des Hauptes zu Gliedern (seine Gottheit hat nicht Glieder, sondern nur einen Tempel, Alc. II, 4, S. 149). Christus hat ebenso wie wir die Prädestination zur Kindschaft. Felix legt den Begriff der Adoption, von welchem die Gegner behaupten, daß er so nicht in der Schrift nachzuweisen sei, in alle die biblischen Begriffe auseinander, welche Christum als Objekt göttlicher Gnade erscheinen lassen: electio, gratia, voluntas, assumtio, placitum seu applicatio, Begriffe, die alle nicht auf einen natürlichen Sohn Gottes passen. Schon daraus ist zu entnehmen, daß ihm die adoptio nicht schlechthin mit der Annahme der menschlichen Natur in der Geburt zusammenfällt, wenn auch diese als adoptio carnis das erste wesentliche Moment derselben bildet. Schon Elipandus hat Gewicht auf die Taufe Christi gelegt (vgl. auch die plenitudo unctionis nach Jes 9, 27 in der ep. ad episc. Gall. S. 142), Felix bestimmt die Notwendigkeit derselben für Christus behauptet; und er hat sie in Analogie und ursächlichen Zusammenhang gestellt mit der spiritualis generatio der Gläubigen in der Taufe. Wie durch die fleischliche Geburt mit Adam, so stehen sie in der Wiedergeburt und Adoption mit dem zweiten Adam in notwendiger Verbindung. Der Erlöser hat nach seiner Menschheit beide Geburten in sich zusammengefaßt: primam videlicet, quam suscepit ex virgine, nascendo, secundam vero, quam initiavit in lavacro, a mortuis resurgendo (Alc. II, 16, S. 157; Paulin. I, 45). Da Felix auch Rö 6, 6 heranzog (Alc. II, 13, S. 156) und die natürliche Menschheit Christi (obwohl unter Festhaltung der Sündlosigkeit) auch als vetus homo bezeichnet zu haben scheint (Alc. adv. Elip. I, 3, S. 245), so ergiebt sich die Anschauung der durch Tod und Auferstehung hindurch sich vollendenden Wiedergeburt des bloß natürlichen Lebens Christi ins Geistliche, in welcher die durch die Taufe Christi prinzipiell gesetzte Adoption sich auswirkt. Diese geistliche Wiedergeburt Christi ist ihm schlechthin notwendig gebunden an die Annahme der wahren natürlichen Menschheit Christi. Damit hängt eng zusammen, daß Christus nur als von Gott adoptierter Mensch Heilsmittler sein, nur als solcher als Fürsprecher (advocatus 1 Jo 2, 1) d. i. Mittler für die Schuld der Sünder beim Vater eintreten kann; ja nirgends stehe im Evangelium, daß Gottes Sohn, immer daß des Menschen Sohn für uns dahin gegeben (traditum) sei (Alc. adv. Fel. V, 7 f., S. 193 ff.). Trotz aller Gegenversicherung müssen natürlich die kirchlichen Theologen in dieser Auffassung des menschlichen Personenlebens Christi eine Zerreißung der persönlichen Einheit des Gottmenschen sehen, wie im Nestorianismus. In der That erinnern manche Ausdrücke an die antiochenischen vom Wohnen Gottes in dem für sich persönlich gedachten Menschen; so die Betonung von AG 10, 38 (deus erat cum illo), 2 Ko 5, 19 (in Christo Alc. V, 4, S. 191; freilich sei der angenommene Mensch auch Gott, aber gratia und nuncupatione); Christus ist Gott verbunden (conjunctus deo), trägt die Gottheit in sich und bildet sie in sich ab (divinitatem gestare, liniare, Alc. VII, 2, S. 214). Gewiß ist Christus nach seiner Menschheit sowohl Davids als Gottes Sohn; ein Sohn aber kann von Natur nicht zwei Väter haben, wohl aber einen, der es von Natur ist, und einen zweiten vermöge Adoption (Alc. III, 1, S. 162). Als Verstärkung der Ketzerei sehen es die Gegner an, daß Felix den filius adoptivus auch im Gegensatz zum wahren Gott als nuncupativus deus bezeichnet; er lehre zwei Götter, einen wahren und einen sogenannten. Allerdings soll der Ausdruck zunächst negativ stark bezeichnen, daß Christus nach seiner Menschheit eben nicht Gott von Natur ist; aber das Gott-genannt-werden soll doch nicht eine leere Titulatur sein, wie die adoptio nicht bloß die Würde der Kindschaft bezeichnet, sondern wie mit dieser jene Wiedergeburt ins Pneumatische, so wird mit der nuncupatio ein Vergottetwerden (deificatio) wie aller Erwählten (Jo 10, 35), so in ausgezeichneter Weise Christi nach seiner Menschheit gleichgesetzt (Alc. IV, 2, S. 173), womit sich für Christum selbst vermöge seiner innigen Verbindung mit der wesentlichen Gottheit die Übertragung der dieser eignenden göttlichen Macht verknüpft (ib. IV, 5, S. 178). Wenn nun trotz allem die Adoptianer die Identität des gottmenschlichen Subjekts festhalten wollen, so sind doch die Ansätze dazu, dieselbe vorstellig zu machen, nur dürftige. Man kann bei Elipandus auf die übrigens nicht weiter entwickelte exinanitio deitatis (bei Beatus et Het. Basn. II, 310; ep. ad episc. Gall., S. 146 u. 149) verweisen, bei Felix auf die noch festgehaltene Analogie der

Einheit von Leib und Seele (Alc. adv. Fel. V, 3, S. 189, wozu ihm aber Alcuin das Recht abspricht), ferner darauf, daß er das Geborenwerden aus der Jungfrau doch auch für den wahren Sohn Gottes festhält als ein zweites Gezeugtwerden, ein Eingehen in einen besonderen gottähnlichen Zustand (Alc. V, 2, S. 189; Agob. 13 und 14). Über ein inniges Ineinandersein von Gottes- und Menschensohn und eine gewisse Idiomenaustauschung vermöge der gemeinsamen Aktionen der Gottheit und Menschheit in der nur postulierten Einheit der Person (Alc. V, 1, S. 188; Agob. c. 33 und 35) kommt er aber nicht hinaus.

Die Gegner des Adoptianismus kommen von ihrer Gegenthese aus, daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur, weil diese die vom Sohne Gottes angeeignete ist, wahrer und eigener Sohn Gottes sei, bei aller Festhaltung der kirchlichen Zweinaturen- und Zweiwillenlehre zu sehr entschiedener Ausprägung der Vorstellung von einer rein göttlichen Person mit angeeigneter unpersönlicher Menschensubstanz und Menschennatur (Alc. adv. Fel. II, 12, S. 156) und gehen, wie richtig bemerkt worden ist, im wesentlichen auf Cyrills Auffassung zurück, der denn auch eine der vornehmsten Autoritäten für sie ist. Da Christus nicht homo, sondern deus homo, so ist er keineswegs uns in allem ähnlich außer der Sünde, sondern er ist nur in vielem ähnlich, in dem meisten und wichtigsten unähnlich (Alc. I, 15, S. 140); noch stärker Beatus bei Basn. p. 316 sq.). Alcuin leugnet in schroffem Gegensatz gegen die ethische Auffassung Christi bei Felix rundweg, daß Christus für sich selbst gebetet habe, ja setzt eigentlich auch sein Bitten und Zagen für die Seinen zu einem Scheinwerk herab, läßt ihm mindestens eine bloß deiktische Bedeutung (VII, 15, S. 228). Die in der entschiedenen Abweisung des Adoptianismus trotz Dyophysitismus und Dyotheletismus sich vollziehende bedeutsame Wendung der mittelalterlichen Christologie auf Transsubstantiation des unpersönlich gedachten Menschlichen hat Dorner charakterisiert. Sie kündigt sich bereits sehr deutlich an in den ausführlichen Erörterungen des Beatus über den sakramentlichen Genuß des Gottesleibes.

Fragt man endlich nach den geschichtlichen Wurzeln dieses Nachkömmlings der christologischen Streitigkeiten, welche ja von der nächsten Veranlassung zu unterscheiden sind, so liegen dieselben einmal in der innern Unruhe, welche der kirchlichen Christologie in ihrer Verknüpfung widersprechender Bestimmungen notwendig anhaftet. Zur Erklärung aber der geistigen Stimmung, welche gerade diese Unterscheidung des Gottessohnes und des Menschen hervorgerufen, hat man mehrfach (Gfrörer, Baudissin) eine Rücksicht auf den Islam, ein Bestreben, den Anstoß an der Lehre von der Gottheit Christi möglichst zu mildern, angenommen; ich zweifle, ob darauf großes Gewicht zu legen ist, da der Hauptanstoß (Trinität und Vorstellung eines zeugenden und gezeugten Gottes) stehen blieb. Helfferich hat den Adoptianismus auf eine Nachwirkung des Geistes des germanischen Arianismus, die er in der ältern span. Sektengeschichte nachzuweisen sucht, zurückgeführt, was durch die Hinweisung auf die orthodoxe Trinitätslehre der Adoptianer keineswegs völlig ausgeschlossen ist. Andrerseits hat die offenkundige Verwandtschaft mit Nestorianismus und antiochenischer Dogmatik zur Vermutung einer direkten Einwirkung der Schriften von Theodor von Mopsvestia, geführt, was sich doch hinsichtlich der uns bekannten Adoptianer auch durch die Bemerkung Jacobis (Neanders Dogmengesch. II, 26 f.) nicht stringent nachweisen läßt. Ebensowenig zu beweisen ist die Vermutung, daß wir in den von Elipandus gerühmten rechtglaubenden Brüdern in Cordova (ep. ad Felic. in Alcuins Briefen ep. 123), welche ihn mit gelehrtem Material versorgten und bei denen Alcuin (ep. ad Leidrad 141) den Ursprung des Übels vermutet, morgenländische, im Gefolge der Araber dorthin gekommene Christen nestorianischer Bildung zu sehen hätten, welche die adoptianische Tendenz, wenn nicht hervorriefen, doch unterstützten. (Vgl. Gams, Kirchengesch. v. Spanien II, 1, 263 ff.).

Der spätere Adoptianismus. In den Briefen des P. Alvarus von Cordova klingen die adoptianischen Fragen noch nach (Florez Hisp. sagr. XI; MSL 121, 411 sqq.). In der aufstrebenden scholastisch-dialektischen Theologie tritt — ohne historischen Zusammenhang mit dem Streit der karolingischen Zeit — ein neuer von den Gegnern desselben gerügter Adoptianismus hervor. Die dialektische Behandlung der Theologie führte in Abälard, Gilbert u. a. notwendig von jener mystisch-physischen Auffassung der Erlösung und demzufolge von der Cyrillschen und Alcuinschen Christologie ab zu einer rationellen Auseinanderhaltung der beiden Naturen, mehr noch im Interesse der Unveränderlichkeit Gottes als bloß der begrifflichen Sonderung der beiden Naturen oder der Betonung einer reellen menschlichen Entwicklung Christi. Hierher gehört das, was

man den Nestorianismus Abälards nennen kann. Auch die Erörterungen des Lombarden darüber, in welchem Sinne Gott Mensch geworden, liegen mehr nach dieser Seite. Gegenüber stehen besonders die Brüder Gerhoch und Arno von Reichersberg, entrüstet über das, was ihnen als Zerstörung des Mysteriums und als Raub an der Herrlichkeit und Ehre des Menschensohnes erscheint. Gerhoch kämpft gegen die neuen Photinianer, Paulinisten, Bonosianer, Nestorianer, wie gegen jenen französischen Magister Luitolf in Rom, der behauptet: Christum secundum quod homo est, hominis quoque filium esse naturalem, sed dei patris esse filium adoptivum, und stellt dem entgegen: quod etiam secundum hominem Christus est filius Dei naturalis non adoptivus. In Deutschland bekämpfte Gerhoch besonders den Propst des Chorherrenstiftes Triefenstein in Franken Folmar († 1180), der wie in der Lehre vom Abendmahl, so in der Christologie auf der dialektischen Seite stand und an dem Bischof Eberhard von Bamberg einen Beistand gegen Gerhochs Angriffe fand. Auf einer Zusammenkunft in Bamberg (1158), wo auch der Metropolit Gerhochs, Erzbischof Eberhard von Salzburg, zugegen war, machten die Beschuldigungen des Bambergers gegen den „Eutychianismus" Gerhochs, den man in den Äußerungen fand, „daß der in Gottes Sohn aufgenommene Mensch Gott sei" und daß Äqualität stattfinde zwischen dem Gottmenschen und Gott, solchen Eindruck, daß der Salzburger Erzbischof von Gerhoch eine nochmalige Prüfung seiner Ansichten und eine Retraktation bedenklicher Äußerungen verlangte, und Gerhochs Gegner ihn als überführten Häretiker ansahen. G. schrieb nun seine Schrift de gloria et honore filii hominis und suchte bei Alexander III. eine Entscheidung gegen die „neuen Juden" zu erwirken, aber vergeblich. S. besonders Bach, II, S. 391 ff.; Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA. II, S. 12—14; Knittel, in der ThQS 58, S. 306—328 und Möller in der ZKG II, S. 440 f.

Möller † (Hauck).

Adrammelech (אַדְרַמֶּלֶךְ). Merx, A. Adrammelech in Schenkels BL.; Schrader, A. Adrammelech in Riehms HW.; derselbe, Berichte der K. Sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Cl. 1880, S. 19—23 Anm.; ders., Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. A. 1883, S. 284 f. 329—332; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 401—405; Winckler, Der mörder Sanheribs, Zeitschr. f. Assyriol. II, 1887, S. 392—396.

1. Adrammelech wird 2 Kg 17, 31 genannt als eine Gottheit, die von den Sepharwitern (סְפַרְוִים), den Bewohnern von Sepharwajim (Ketib ספרוים), mit Kinderopfern verehrt wurde. Sepharwajim, dessen Bewohner von den Assyrern nach Samarien verpflanzt worden waren (2 Kg 17, 24; vgl. 18, 34; Jes 36, 19; 37, 13), hat man gewöhnlich identifiziert mit der in den Keilinschriften Sipar genannten babylonischen Stadt (Schrader, Keilinschr. u. d. AT., S. 279 f.), dem *Σιπφάρα* des Ptolemäus, vgl. Eusebius, Chron. (aus Alexander Polyhistor nach Berossus) ed. Schöne, Bd I, S. 21. 22: *ἐν πόλει ἡλίου Σισπάροις*, in solis urbe (Heliopoli) Siparenorum (Sipparenorum, Siparis) und ebend. S. 23. 24. Wahrscheinlicher aber ist Sepharwajim (LXX teilweise *Σεπ'φαριν, Σεπφαρειμ*), da es neben Hamat und Arpad genannt wird, eine syrische Stadt und zu identifizieren mit der Stadt Sabara'in, welche in einer babylonischen Chronik als von Salmanassar II. zerstört genannt wird, dann vielleicht auch identisch mit Sibrajim (סברים Ez 47, 16) zwischen Hamat und Damaskus (Halévy, Zeitschr. f. Assyriol. II, S. 401 f.). Der Gott Adrammelech wird dann nicht ein babylonischer, sondern vielmehr ein syrischer sein, wozu kommt, daß ein babylonisch-assyrischer Gott entsprechenden Namens bis jetzt nicht nachgewiesen ist. Den Ninip geschriebenen assyrischen Gottesnamen hat Schrader allerdings zur Erklärung des Adrammelech Adar lesen wollen; s. dagegen Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890, S. 457 ff. Der assyrische Mannesname Adrammelech (s. unten Nr. 2) freilich würde sich am einfachsten von einer assyrischen Gottheit Adar ableiten lassen, doch s. eine andere Vermutung: Jensen, Zeitschr. f. Assyriol. II, S. 204. In dem hebräischen Monatsnamen Adar, assyr. Adaru könnte wohl ebenso wie in dem Monatsnamen Tammuz ein Gottesname stecken; aber dieser Gott Adar würde schwerlich mit Ninip gleichzustellen sein, da dieser die Sonne am östlichen Horizont ist, wahrscheinlich auch die Frühlingssonne oder vielleicht genauer die Sonne am Jahresanfange, so daß Adar, der zwölfte Monat, kaum als sein Monat gelten könnte, auch nicht etwa als sein Sterbemonat; denn die Sonnengötter sterben im Herbst und zur Zeit der Wintersonnenwende (Mitteilung von P. Jensen). — Der Gottesname von Sepharwajim Adrammelech scheint

in der That aus Adar (etwa אדר oder הדר „herrlich“, syr. hadoro, hdîro; keinenfalls nach Movers [Die Phönizier Bd I, 1841, S. 340] u. a. das persische azar „Feuer“), als eigentlicher Bezeichnung des Gottes und dem in Verbindung mit Gottesnamen häufigen ehrenden Epitheton אַדִּיר zu bestehen. Auch ein speziell syrischer Gott Adar oder Hadar ist bis jetzt nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Dagegen läßt sich an einem phönizischen Gott Adar nicht zweifeln. Als Epitheton neben einem anderen Gottesnamen kommt אדר vor in den phönizischen Eigennamen אדרבעל und אדרמלך, s. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. I, 1876, S. 312; dazu noch אדרמלך als Name eines Königs von Gebal (Byblos) auf Münzen aus der Zeit Alexanders d. Gr., s. Six in: The Numismatic Chronicle 1877, S. 182; vgl. ferner אסכן אדר „der herrliche Askun“ d. i. der Gott Sakon, in einer phönizischen Inschrift vom Piräus, s. Gildemeister, ZdmG XXVII, 1873, S. 132; Corpus Inscript. Semitic. Bd I Nr. 118 und dazu S. 145, wo noch erwähnt: לאדן לבעל אדר aus einer Inschrift von Cirta. Selbständiger Gottesname ist אדר in dem karthagischen Eigennamen יתנאדר „Adar hat gegeben“ (Euting, Sammlung der Carthagischen Inschriften 1883 Nr. 138; s. dazu Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte 1888, S. 54), ebenso vielleicht in dem alttestl. הֲדוֹרָם oder אֲדֹרָם (etwa הדר, אדר mit Nominalendung -âm oder auch = הֲדַר־רָם „Hadar ist erhaben“; anders Baethgen a. a. O., S. 67 Anm. 6) als aramäischem Eigennamen und arabischem Stammnamen (vgl. noch Baudissin a. a. O., S. 312). Derselbe Gottesname scheint erkannt werden zu müssen in dem Hadran, welchen die pseudomelitonische Apologie als Hauptgottheit von Hierapolis in Syrien nennt (s. Corpus apologetarum christ. ed. Otto, Bd IX, S. 505. 426). Doch könnte hier eine Verwechselung vorliegen, da anderwärts Hadad (ד statt ר) als syrische Hauptgottheit genannt wird (Baudissin a. a. O., S. 312—314). Daß Hadran und Hadad in der That identisch seien, läßt sich daraus folgern, daß „Hadran“ als Hauptgott von Hierapolis der Paredros der dort verehrten Syria dea des (Pseudo-)Lucian war, d. h. (trotz Lucian) der Derketo, und daß andererseits Macrobius (Saturn. I, 23) Adad und Adargatis (= Atargatis, Derketo) neben einander nennt. Da an dem d des Adad bei Macrobius sich nicht zweifeln läßt (s. von Gutschmid, Jahrbb. f. class. Philol. 1876, S. 518), so wird vielleicht Hadran auf einem Irrtum beruhen. So lange wir mit Sicherheit nur Hadad oder Adad als syrischen Gott kennen, liegt die Vermutung nahe, daß auch Adrammelech aus einem ursprünglichen Adadmelech korrumpiert ist; aber freilich wird durch den phönizischen Adar ein gleichnamiger syrischer Gott wahrscheinlich gemacht. — Die in assyrischen Inschriften als nordarabische erwähnte Gottheit Atar-samain „Atar des Himmels“ ist nicht mit „Adar“ zu identifizieren (Schrader, ZdmG XXVII, 424), vielmehr ist darunter die Gottheit עתר (s. A. Atargatis) zu verstehen, vgl. die Astarte (?) als „Himmelskönigin“ bei Jeremia (so jetzt auch Schrader, Keilinschr. u. d. AT., S. 414). Der Name eines assyrischen Eponymen A-tar-ilu kann, da A-tar nicht das Zeichen für „Gott“ vor sich hat, schwerlich mit Schrader (Die assyrisch-babylon. Keilinschriften 1872, S. 149) verstanden werden „Atar ist Gott“; außerdem ist die Lesung unsicher (P. Jensen).

2. Adrammelech hieß nach 2 Kg 19, 37; Jes 37, 38 der Sohn und Mörder des assyrischen Königs Sanherib. Der alttestamentlichen Form des Namens entspricht die verstümmelte Form Adramelus bei Abydenus in der armenischen Chronik des Eusebius (ed. Schöne, Bd I, S. 35) und Ardumuzanus bei Alexander Polyhistor (ebend. S. 27).

Wolf Baudissin.

Adso. Die meisten Nachrichten über sein Leben finden sich in der Fortsetzung der Vita Bercharii aus dem 11. Jahrh. cap. 11 (bei Mabillon, AS III, 814 f.; der bez. Abschnitt auch MG SS IV, 488). — Vgl. Hist. litt. d. l. France VI, 471 ff.; Ebert, Allg. Gesch. d. Litt. d. MA. im Abendl. III, 474—482.; Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen [6]I, 351 und besonders Sackur, Die Cluniacenser I, 176 ff. II, 224 ff. 362 ff. — Die von ihm verfaßten Heiligenleben nach Mabillon abgedruckt bei MSL 137, 599—700.

Adso, einer der bedeutenderen unter den Reformäbten des 10. Jahrhunderts, stammte aus vornehmer Familie im Jura, war in Luxeuil Mönch geworden, wurde von B. Gauzlin nach Toul gezogen und wie es scheint zum Vorsteher der Kathedralschule gemacht (ad magisterium sacri ordinis sublevatur). Später ging er in das durch den Abt Alberich um 935 reformierte Kloster Montier-en-Der in der Diözese Chalons s. M. über und wurde 967 oder 968 Alberichs Nachfolger, † 992. Als Abt erwarb er verlorenes Klostergut zurück, legte den Grund zu einer neuen prachtvollen Basilika, deren Langhaus noch heute steht (Sackur II, 391), und übernahm die Reform anderer Klöster, wie

St. Benignus zu Dijon auf Bitten des Bischofs Bruno von Langres (Chron. S. Benigni ed. Bougaud S. 130). Auch auf dem Gebiete des liturgischen Gesanges hat er eine bessernde Thätigkeit, und zwar über den Bereich der Klosterkirche hinaus, geübt. Gleich seinen Freunden Abbo von Fleury und Gerbert von Reims (vgl. J. Havet, les lettres de Gerbert Par. 1889, S. 6. 74) gehört er zu den wissenschaftlich interessierten Männern der Zeit, in seiner Bibliothek fanden sich u. a. Schriften des Aristoteles und Porphyrius, Terenz, Cäsar und Virgil, und es fehlt bei ihm nicht ganz an klassischen Reminiscenzen, doch hauptsächlich las er wie andere in jener Zeit die Klassiker um den eigenen Wortschatz zu bereichern, während für den Geist des Altertums das Verständnis noch nicht erwacht war. Der Ruf höherer Bildung, den Adso erworben, veranlaßte vielfache Aufforderungen an ihn zur Abfassung von Schriften, besonders Heiligenleben; so hat er Leben und Wunder des Frodebert, Gründers von Montier-la-Celle (Mab. II, 600 ff.), des Mansuetus, ersten Bischofs von Toul (Mab. IV, 509 ff.) und des Basolus, Stifters von St. Basle bei Reims (Mab. II, 62 ff.; die translatio IV, 2, 137 ff.), zuletzt das Leben des Bercharius, Schutzpatrons von Montier-en-Der (Mab. II, 797 ff.) beschrieben; ob auch das Leben Wandelberts (Mab. III, 2, 452 ff.) ihm zugehört ist zweifelhaft. Außerdem stammt von ihm eine metrische Bearbeitung des 2. Buchs von Gregors d. Gr. Dialogen (Leben Benedikts von Nursia); auch hat er ambrosianische Hymnen glossiert und selbst Hymnen gedichtet. Die größte Berühmtheit unter seinen Schriften aber hat die früheste, der auf Veranlassung der Königin Gerberga, Tochter des deutschen Königs Heinrich I. und Gemahlin Ludwigs IV. d'Outremer, vor 954 verfaßte Tractatus de Antichristo (bei MSL 101, 1291 ff. hinter den Werken Alcuins) erlangt. Adso tritt hier der in seiner Zeit weit verbreiteten Ansicht von der nahe bevorstehenden Erscheinung des Antichrists entgegen. Nach seiner Deutung von 2 Th 2, 3 muß der Untergang des römischen Reiches vorhergehen, noch aber besteht dieses Reich, wenngleich zerspalten, in den fränkischen Königen, die seine Würde aufrecht erhalten. Die Schrift, die auch für ein Werk des Rabanus, Alcuins oder gar Augustins galt (Hist. l. d. l. Fr. IV, 477) wurde sehr viel gelesen, aber auch durch fremdartige, ja mit den echten Teilen im Widerspruche stehende Zusätze vermehrt und ist in dieser Gestalt in die Ausgaben übergegangen, weshalb der Gebrauch, den Döllinger (Christentum und Kirche zur Zeit ihrer Grundlegung 435 f.) u. A. von derselben für die Geschichte der mittelalterlichen Anschauung vom Antichrist gemacht haben, der Berichtigung bedarf. Die Herausgabe eines gereinigten Textes hat Sackur in Aussicht gestellt. S. M. Deutsch.

Advent. Vorausgesetzt, daß das Verzeichnis epistolischer Lektionen schon damals im codex Fuldensis stand, als der Bischof Viktor von Capua ihn las, so giebt uns dieser codex die älteste Nachricht über Advent. Denn dieser Bischof las ihn 546, und in der Mitte des codex ist das genannte Verzeichnis. Dieses enthält vier Lektionen De adventu Domini. An dieses Zeugnis für die Adventsfeier reiht sich liber comicus, herausg. von Morin 1893, nach dem Urteil des Herausgebers in der Kirche von Toledo vor der mozarabischen Liturgie im Gebrauch, mit fünf Sonntagen. Die gleiche Zahl Lektionen hat der sogen. comes des Hieronymus, d. h. das alte römische Lektionar, und die gleiche Zahl orationes der liber sacramentorum (gewöhnlich das sacramentarium Gelasianum genannt). Sechs Adventssonntage finden sich in der mozarabischen und in der mailändischen Liturgie; letztere hat unmittelbar vor Weihnachten noch eine besondere Missa de exceptato (Jesus, der in die Menschheit Aufgenommene? oder de exspectato?, die Feier ist beschrieben von Beroldus, herausg. von Magistretti 1894). Mit Grund vermutet Mabillon, daß die fehlenden Blätter des von ihm mitgeteilten Lectionarium Gallicanum (De liturg. Gallic. L. I) die Adventslektionen enthalten haben, wie denn ein gallicanisches Missale (Muratori, Liturg. Rom. vet. II, p. 783 bis 792) eine Ordnung der Adventsfeier enthält. Diese Angaben geben zunächst darüber Auskunft, wo Advent gefeiert wurde; sie lassen auch ungefähr erkennen, seit wann die Feier aufgekommen ist. Denn einerseits war eine besondere, mit besonderem Namen belegte Adventszeit der alten Kirche unbekannt, andererseits ist anzunehmen, daß die Feier älter ist, als die Bücher, in denen die dafür bestimmten Lektionen und Gebete uns erhalten sind. Die Anfänge der Adventsfeier sind also etwa an den Schluß des 5. Jahrh. zu setzen.

Die Angaben lassen weiter erkennen, daß in den ersten Zeiten eine Ungleichmäßigkeit herrschte hinsichtlich der Dauer und darum hinsichtlich des Anfangstermines. Die

Mailänder z. B. begannen mit dem Sonntag nach Martini, die Römer in früheren Zeiten mit dem ersten Dezember (Battifol, Hist. du Breviaire 1893, p. 329). Das Schwanken bestand auch im Mittelalter noch fort (vgl. die Stellen bei Abbo Floriac, Apologet., letzt. Absatz, und bei Berno Aug. De celebr. adv. und De init. adv. MSL T. 139 u. 142). Die Differenz zwischen dem comes, der fünf Adventslektionen enthält und dem Antiphonarius, der 4 Adventssonntage zählt, veranlaßte die mittelalterlichen Liturgiker zu mystischen Deutungen (Amal., De eccles. off. L. III c. 40; Berno, Aug. De quibusdam rebus etc. c. 4) und wurde dahin ausgeglichen, daß man den Sonntag vor unserem ersten Advent als praeparatio adventus faßte.

Über den Sinn der Feier giebt der Name adventus Aufschluß. Isidorus Hisp., der eine besondere Adventszeit nicht zu kennen scheint, wenigstens nicht erwähnt, schreibt De eccles. off. I c. 25 vom Weihnachtsfeste: Haec est diei hujus nova et gloriosa festivitas, adventus Dei factus ad homines. Demnach ist auch die besondere Adventsfeier auf den adventus, d. i. die Geburt Christi gerichtet, und dies wird indirekt dadurch bestätigt, daß da, wo das Schlagwort adventus fehlt, die Bezeichnung Ante natale Domini angewendet wird (vgl. Zaccaria, Biblioth. rit. T. I, p. 213 und 236 und Smaragdi, Collectiones: Hebdomada IV ante natalem Domini, hoc est Prima Dominica adventus MSL T. 102, p. 512). Bestätigt und zugleich erweitert wird diese Bedeutung durch die Lektionen. Schon die ältesten uns bekannten Lektionen des cod. Fuld. beziehen sich nicht bloß auf die Geburt Christi, sondern auch die Zukunft, die Endzeit; es sind die Lektionen Rö 8, 3—17; 11, 25—36; Ga 3, 15—26; 1 Th 5, 14—23. Die Menge der andern Adventslektionen macht dieses Bild reicher, aber im wesentlichen nicht anders; das Prophetische und Eschatologische ist reichlich darin vertreten. Es liegt der in der h. Schrift enthaltene Gedanke des zweifachen Kommens des Herrn zu Grunde. Hippolytus (*Περὶ τ. σωτ.* ed. Lagarde § 44, p. 21) spricht von einer zweifachen *παρουσία*, einer *ἄτιμος* und einer *ἔνδοξος*. Johannes der Täufer ist der Vorläufer der ersteren, und da demgemäß Johannes in den Adventslektionen seine bevorzugte Stelle hat, so begreift sich leicht, daß der Adventsgedanke auch eine Beziehung auf die fortwährende Lehrthätigkeit Jesu, auf die Kirchenzeit erhielt, welche zwischen seinem ersten und zweiten Kommen verläuft. So bildete sich die Vorstellung von dem adventus triplex, oder nach der Zahl der Sonntage: quadruplex, dem die Wochen vor Weihnachten geweiht waren. Die Liturgiker und Prediger ersannen leicht behältliche Formulierungen z. B. einen adv. ad homines, in homines, contra homines oder in carnem, in mentem, in morte, in majestate.

Aus der Entstehungsgeschichte der Adventsfeier ergiebt sich, daß bestimmte, dem Advent als solchem gewidmete Kultusstücke aus der alten Kirche nicht herüberkommen konnten. Vor allem keine Adventspredigt, was man natürlich nicht mit Predigten verwechseln darf, die über biblische Abschnitte gehalten worden sind, die wir heutzutage als Adventstexte anzusehen gewohnt sind, und die von den spätern Herausgebern zu Adventspredigten gestempelt worden sind. Dies gilt von den Adventspredigten des Caesarius von Arles, Maximus von Turin, Gregor M., des Homiliars des Paulus Diak., und der Sammlung Haymos. Für die Geschichte der Adventspredigt sind bemerkenswert die Predigten des Hildebert Cenom. MSL T. 171, Aelred T. 184, Guerricus T. 185, Adamus Scot. T. 198, Petrus Call. T. 202, Petrus Blesn. T. 207. Hierzu kommen die Predigten von Bonaventura (Opp. T. III), die Predigten in der Schönbachschen Sammlung altdeutscher Predigten, und die Predigten aus der unter dem Namen Taulers gehenden Sammlung. Auf Vollständigkeit machen diese Angaben keinen Anspruch. Am meisten wird der besondere Festcharakter der h. Zeit von Bernhard von Clairvaux (MSL T. 183) berücksichtigt. Ähnliche Vorsicht wie bei den unter dem Titel Adventspredigten überlieferten Predigten ist bei den Adventshymnen anzuwenden; die ältesten Hymnen dieser Gattung, wie z. B. der Hymnus des Ambrosius Veni redemptor gentium, und der Hymnus des Caelius Sedulius: A solis ortus cardine, wurden später für die Adventsfeier verwendet, waren aber nicht für sie gedichtet.

Man sollte erwarten, daß eine solche Vorfeier der Geburt Christi den Charakter der Freude an sich trage, und so sagt denn auch die erste Adventspredigt aus der den Namen Taulers tragenden Sammlung: Wie der Mai alle andere Zeit mit Lust und Freude übertrifft, so ist diese Zeit besonders innig und heilig vor anderen Festen. Trotzdem hatte diese Zeit schon im Mittelalter, wie noch heute in der römischen Kirche den Charakter der Bußzeit. Die erste Spur davon findet sich im 5. Jahrh., wo Perpetuus von Tours für die Zeit a depositione S. Martini usque ad Natalem ein dreimaliges

Fasten in der Woche angeordnet haben soll (Gregor. Tur. Hist. Fr. X, 31 S. 445), die zweite Spur findet sich im 9. Kanon des concilium Matisc. vom J. 583 (MG Concil. I, S. 157). Diese beiden Vorschriften verraten keine Beziehung zu der Zeit als Adventszeit. Aber schon Ratherius von Verona giebt den Geistlichen Enthaltsamkeitsvorschriften für die 4 Wochen des adventus Domini, Synodica c. 15. Ebenso redet ein dem Augustin untergeschobener Brief von der abstinentia a carnibus vel conjugali copula, deren sich die filii ecclesiae in der Adventszeit befleißigen sollen (Mabillon, De liturg. gallic., p. 458). In diesem Zusammenhang muß aber erwogen werden, daß die griechische Kirche, welche eine besondere Adventsfeier nicht kennt, ein dem Weihnachtsfest vorausgehendes Fasten hat, welches sich weit zurückverfolgen läßt, und welches, nachdem es gleich dem abendländischen Fasten ursprünglich nur den Dienern der Kirche auferlegt gewesen war, doch auch zur Volkssitte wurde (Theol. Stud. Catech. chron. MSG T. 99, c. 2 und Codinus Curopal. De officiis c. 7. Historic. Byz. T. VI). Vielleicht haben wir doch hierin ein Anzeichen, daß man ähnlich wie bei der Osterfeier, so auch der Weihnachtsfeier, nachdem dieses Fest seinen fixierten Tag bekommen hatte, eine Zeit der Askese vorausgehen ließ, nur mit dem Unterschied, daß das Fasten vor Weihnachten niemals so allgemein wurde, wie das Quadragesimalfasten. Der sachliche Grund ist bereits in einer dem Maximus Taur. zugeschriebenen Predigt ausgesprochen, die mehrere Tage vor Weihnachten gehalten worden ist: Purificemus spiritum ac nitidi et sine macula immaculati suscipiamus adventum (= Geburt), ut cujus nativitas per immaculatam virginem constitit, ejus natalis per immaculatos servos procuretur. An Bemühungen, nicht bloß die Geistlichen, sondern auch die Gemeinden zur Disziplin anzuhalten, fehlte es nicht (Beleth, De div. offic. c. 11, Concil. Abrincat. 1172 Harduin Coll. VI. P. II, p. 1634; Schönbach, Predd. I, p. 146; II, p. 14), auch nicht an einzelnen Erfolgen (Excerpt. Ecberti bei Harduin, Coll. IV, p. 1985). Mit diesem Bußcharakter hängt zusammen, daß die Adventszeit im Mittelalter bis zur Oktave des Epiphaniastages als tempus clausum gehalten wurde (Conc. Salegunst. 1022 Hard. Coll. VI P. I, p. 828), von welcher Zeitdauer das Tridentinum wenigstens die letzte Woche beseitigte (De reform. Sess. XXIV, c. 10). Doch ist das Fasten niemals für die Adventszeit zum allgemeinen Kirchengebot in der römischen Kirche geworden, so sehr sich auch Prospero Lambertini, der nachmalige Papst Benedikt XIV., dafür aussprach (Opp. T. XI Instit. XI). So kam die Adventszeit zu ihrem Doppelcharakter, den Radulphus Tungr. De canon. obs., propriet. 16 kurz und bündig beschreibt: Adventus partim est laetitiae, quia Alleluja dicitur et cantus in jucunditate cantatur, partim tristitiae, quia Tedeum, Gloria in excelsis et Ite Missa est reticentur nec in festivitatibus sine autoritate dici debent, et in nigris vestimentis fit servitium. Das gegenwärtige Missale schreibt violett vor. Der Ernst der Adventswochen tritt in der gesteigerten Predigt- und Unterrichtsthätigkeit, sowie in dem Dringen auf Kommuniongenuß zu Tage.

Die protestantischen Kirchengemeinschaften schlossen sich hinsichtlich des Anfangs und der Dauer der Adventszeit dem römischen Kirchenkalender an. Auf Grund der völligen Scheidung zwischen bürgerlicher und kirchlicher Zeitrechnung kam der erste Adventssonntag zu der weiteren Würde, das Kirchenjahr zu eröffnen, d. h. er bekam besondere agendarische Stücke, Gebet und Lieder, welche darauf Bezug nahmen. Im übrigen behielten die Evangelischen die alten brauchbaren Kollekten bei, der stehende Adventshymnus war auch bei uns das Veni redemptor, das lateinisch (Lossius, Psalm.) oder in Luthers Bearbeitung gesungen wurde, bis P. Gerhardts: „Wie soll ich Dich empfangen? ihm den Rang ablief. Ferner nahmen die Lutheraner die mittelalterlichen Adventsperikopen mit herüber, darunter auch trotz der vorausgehenden eschatologischen Texte der letzten Trinitatissonntage den Abschnitt Lc 21, 25—36. Luther beschäftigt sich in seinen Adventspredigten nur einmal (Kirchenpost. Epistelpr. I. Adv.) mit dem Charakter der Adventszeit und hebt das Kommen Christi in seinem Evangelium als das wichtigste Kommen hervor. Brenz dagegen läßt es sich in seinen Pericopae expositae 1556 angelegen sein, die evangelische Bedeutung der h. Zeit im Gegensatz zu der Auffassung der hypocritae darzustellen: Majores nostri instituerunt quatuor hebdomadas ante Natalem diem Christi, ut iis diebus doceantur de vetustate Religionis nostrae, quod Christus non fortuito advenerit, sed longe ante praemissus; die sobrietas der Zeit erklärt er aus dem Wunsche der Frommen, als sobrii die so notwendige Lehre besser zu begreifen und zu bewahren. Aus dieser Auffassung

erklären sich die Bestimmungen, welche die Kirchenordnungen für Württemberg 1546 und 1559, für Kurpfalz 1556 und am ausführlichsten die für Pommern 1568 über die Predigten geben, wonach die Verheißungen zu ihrem Rechte kommen sollen. Ein Kirchenfest im vollen Sinn ist der erste Advent nicht. Erst der Synodalbeschluß für Sachsen-Hildburgh. 1685 will ihn dazu durch Ansetzung der Kommunionfeier erheben.

Caspari.

Adventisten. W. H. Lyon, A study of the sects, Boston 1892; H. K. Carroll, The religious forces of the United States (The American church history series I), New-York 1893; J. White, Sketches of the christian life and public labors of William Miller, gathered from his memoir by the late Sylvester Bliss and from other sources. Battle Creek 1875; J. N. Loughborough, Rise and progress of Seventh-day Adventists with tokens of God's hand in the movement. Battle Creek 1892; J. N. Andrews, Die Geschichte des Sabbaths und des ersten Wochentags, bearbeitet von L. R. Conradi, Basel und Hamburg 1891; Seventh-Day Adventist Year book for 1894, Battle Creek; Zeitungen und Zeitschriften der Seventh-day-Adventists wie: The Advent Review and Sabbath Herald, Battle Creek 1895 vol. 72; Christlicher Hausfreund, Battle Creek 1895 17. Jahrg.; Signs of the Times, Oakland, California 1895 vol. 21; Tidens Tecken, Stockholm 1895 1. Jahrg.; The Present Truth London 1895 vol. 2; Les signes des temps 1895 19. Jahrg.; Herold der Wahrheit Hamburg 1895 12. Jahrg.; Zions-Wächter, Hamburg 1895 1. Jahrg.; Good Health, a journal of Hygiene, Battle Creek 1895 vol. XXX; The medical Missionary, Battle Creek 1895 vol. IV; Katalog der Internationalen Traktatgesellschaft, Hamburg 1895; E. Dresbach, Die protestantischen Sekten der Gegenwart im Lichte der hl. Schrift, Barmen 1888.

Die „Advent-Bewegung" in Amerika, der die verschiedenen Denominationen der Adventisten entstammen, ist ein Teil der eschatologischen Erregung, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in pietistischen Kreisen verschiedener christlicher Länder sich bemerkbar machte. In Württemberg erwarteten viele der „Stillen im Lande" gemäß den Rechnungen J. A. Bengels (vgl. den A.) die Wiederkunft des Herrn für das Jahr 1836; im rheinischen Pietismus waren, wenn auch ohne derartige Rechnereien, die eschatologischen Hoffnungen (Bekehrung Israels, baldige Wiederkunft des Herrn u. s. w.) lebendig (Ritschl, Gesch. des Pietismus I, 565. 584). In Holland schrieb H. Hentzepeter 1819 eine Schrift über die aanstaande wederkomst van onzen Heer, und 1822 und 1823 ließ er zwei ähnliche Schriften folgen. In Spanien erschien 1812 unter dem Pseudonym Ben-Esra ein (später durch Edw. Irvings englische Übersetzung bekannt gewordenes) Buch „über das Kommen des Messias in Herrlichkeit". In England ist eine verwandte Schriftstellerei seit 1814 nachweisbar (vgl. den A. Irving). Seit den zwanziger Jahren entstand in Süd-Irland die Darbysten-Bewegung (vgl. den A. Darby); seit ungefähr 1831 ging aus der schottisch-englischen Erregung die apostolische Gemeinde der Irvingianer hervor. Josef Wolff, der 1821 von England nach dem Orient ging, um unter den Juden Palästinas zu missionieren, predigte von der baldigen Wiederkunft des Herrn in Palästina, in Ägypten, in Mesopotamien, in Griechenland, in der Türkei und andern Gebieten des Orients bis hin nach Hindustan (Loughborough S. 18). Daß die verwandte amerikanische Bewegung nicht unabhängig war von dieser internationalen Erregung, ist selbstverständlich, wenn auch schwerlich nachweisbar. Der Hauptanfänger dieser amerikanischen Bewegung war William Miller (geb. in Pittsfield, Mass., 15. Febr. 1782, † in Low Hampton, New York, 20. Dez. 1849). Miller war ein Farmer, dessen lebhaftes geistiges Interesse nur durch die Beschränktheit der pekuniären Mittel seiner Eltern an wissenschaftlicher Ausbildung gehindert war. Seine Lektüre hatte ihn zum Deisten gemacht. Noch während des englisch-amerikanischen „Krieges von 1812", den M. als captain mitmachte, gehörte M. zu den Ungläubigen. Erst im Jahre nach seiner Entlassung vom Militär, 1816, erfuhr er, 34 Jahre alt, in Low Hampton, wo er 1812 sich angesiedelt hatte, im Kreise der Regular Baptists, denen seine Familie zugehörte, seine „Bekehrung". Seitdem trieb er in seinen Mußestunden eifrigstes Schriftstudium, nicht wie ein Theologe, sondern wie ein gläubiger Laie. Sein Interesse hat sich dabei früh den eschatologischen Gedanken zugewandt; schon 1818 (nach seiner eignen Angabe bei White S. 57) standen ihm im wesentlichen die Gedanken fest, die er in den nächsten 25—31 Jahren festgehalten hat. Im Gegensatz zu allen spiritualistischen Deutungen des Millenniums, im Gegensatz auch zu all den Gedanken, welche die Wiederkunft des Herrn erst nach der Bekehrung der ganzen Welt in Aussicht stellten, überzeugte er sich davon, daß der Herr bald wiederkommen werde, um nach dem Weltbrande (2 Pt 3, 10) und der ersten Auferstehung, der Auferstehung bezw. Verwand-

lung der Gläubigen, sein tausendjähriges Reich aufzurichten, nach dessen Ablauf die Auferweckung der Gottlosen und das Endgericht folgen werde (M. bei White S. 53). Die Nähe der Parusie glaubte er berechnen zu können: Da er Da 8, 14 auf die Reinigung der Erde durch das Feuer des Weltbrandes bezog und annahm, daß die 2300 Tage (= Jahre) dieser Stelle mit den 70 (Jahr-)Wochen in Da 9, 24 ff. begännen, so ergab sich ihm, weil er mit vielen Exegeten jene 70 Wochen von der Rückkehr Esras nach Jerusalem (im Jahre 457) an rechnete, daß 2300 Jahre nach 457, also „ungefähr 25 Jahre nach 1818" (M. bei White S. 57) der Herr wiederkommen werde (vgl. in dem Bekenntnis Millers bei White S. 62 Art. 15: on or before 1843). Erst 1831 (M. bei White S. 80) begann M. mit diesen Gedanken hervorzutreten. Es geschah dies durchaus im Rahmen der bestehenden Denominationen: in der Regel luden die Geistlichen ihn zu einem Vortrage ein; namentlich bei Baptisten, Kongregationalisten und Methodisten fand seine Botschaft Eingang (M. bei White 81). Ja 1833 (vgl. die Urkunde bei White S. 93 f.) erhielt M. von der Baptistengemeinde zu Hampton eine förmliche Erlaubnis zum Predigen. In dem gleichen Jahre legte er auch schriftlich seine Gedanken dem Publikum vor: Evidences from Scripture and History of the Second Coming of Christ about the year 1843 etc. (Brandon, Verm., 1833). Diese Schrift und die Reisen M.s trugen die Bewegung in immer weitere Kreise. Hunderte fanden gelegentlich zu Millers Meetings sich ein; Bekehrungen, denen nach baptistischen Traditionen die Taufe folgte, waren das Resultat seiner Reden. Selbst manche Universalists (vgl. den A.) wurden gewonnen. Diese traten dann in die baptistische Gemeinschaft ein, der Miller angehörte; die, welche aus andern Denominationen gewonnen wurden, blieben in den ihrigen: eine eigene Denomination zu gründen, lag Wm. Miller um so ferner, je fester er davon überzeugt war, daß „ehe Christus komme in seiner Herrlichkeit, alle parteiischen Prinzipien (sectarian principles) weggefegt und die Verfechter der verschiedenen Kirchenparteien zerstreut werden würden in die vier Winde" (Bekenntnis Ms. bei White 63). Seit etwa 1840 nahm die Bewegung innerhalb der Neu-England-Staaten — nur diese kommen zunächst in Betracht — immer größere Dimensionen an. Seit Februar 1840 ließ ein Vertrauter Millers, Josuah V. Himes, in Boston unter dem Titel The signs of the times (später: Advent Herald) die erste [noch jetzt bestehende] adventistische Zeitung erscheinen (White S. 135). Als das verhängnisvolle Jahr nahte, folgten ,,The Midnight cry'', ,,The Trumpet of Alarm'' u. a. Miller selbst kam damals denjenigen seiner Anhänger, denen sein ,,about the year 1843" nicht genau genug war, dadurch entgegen, daß er gemäß der jüdischen Jahresrechnung die Zeit zwischen dem 21. März 1843 und dem 21. März 1844 als die Zeit ausgab, innerhalb deren der Herr kommen werde (M. bei White S. 172 Nr. 16). Im Winter 1843 auf 1844 stieg daher, wo Miller Glauben fand, die Erregung aufs höchste (Loughborough S. 44 f.). Als der 21. März 1844 vergangen war, hat M. in einem offenen Briefe an die Advent-Gläubigen seinen Irrtum bekannt, sein Enttäuschtsein eingeräumt (bei White S. 282), hat auch auf einer Konferenz der Adventisten in Boston Ende Mai diese Erklärungen wiederholt (ib. 284); er verzichtete zunächst auf jede Berechnung der nach wie vor für nahe gehaltenen Parusie. Doch ein anderer Gläubiger, S. S. Snow, wußte die einmal erhitzte Erwartung auf einen neuen sichern Termin zu lenken (vgl. den Bericht aus den Signs of the Times d. d. 3. Okt. 1844 bei Loughbor. S. 50). Schon Miller hatte innerhalb des Zeitraumes vom 21. März 1843 bis 21. März 1844 wegen der alttestamentlichen Typen wie Le 16, 29—34; Gen 8, 4; Le 25, 9 f. u. a. (vgl. White 295 f.) den siebenten Monat der Juden mit besonderer Spannung erwartet; Snow erkannte nun, daß, da die 2300 Jahre erst erfüllt werden müßten, nur der 10. Tag des siebenten Monats (vgl. Le 16, 29 ff.; 25, 9) i. J. 1844, also der 22. Oktober 1844, in Betracht kommen könnte. Seit Juli begann diese Botschaft zu zünden. Bis über Mitternacht zögert der Bräutigam nach Mt 25, 6; einen halben jüdischen Tag, d. h. ein halbes Jahr, vom 21. März bis 22. Oktober, wird der Herr uns warten lassen, so hieß es nun (Midnight cry 3. Okt. 1844 bei Loughbor. S. 53 f.). Je näher der Tag heranrückte, desto lauter erscholl „der wahrhaftige Mitternachts-Ruf": in kurzer Zeit wird der Herr kommen. Manche Gläubige ließen die Feldfrüchte uneingeerntet oder verkauften ihr Eigentum; Zeitungen und Traktate versuchten trotz des Spottes der Ungläubigen Buße zu predigen; hie und da kam es zur Ausschließung Adventgläubiger aus ihren Denominationen (Loughbor. S. 57 ff.): als ein Babel erschienen diesen nun die bestehenden Kirchen (ib. 63 ff.; Apk 14, 8). Schwärmerei und neue Erkenntnisse gediehen in dieser Treibhausluft. Da-

mals publizierte George Storr vielleicht in Anknüpfung an ältere, schon im 17. Jahrh. nachweisbare Tradition (vgl. die soulsleapers in dem A. „Puritaner" 2. Aufl. XII, 419) „sechs Predigten", welche die natürliche Unsterblichkeit der Seele leugneten, die Toten im Zustande der Bewußtlosigkeit dachten, die Unsterblichkeit allein als eine Gabe Christi für die Gläubigen erklärten und dementsprechend die ewige Strafe der Gottlosen in ewiger Vernichtung fanden (Loughbor. S. 69). Tausende von Adventisten acceptierten diese Anschauung, andre nicht; auch Miller hat die vulgäre Anschauung stets geteilt (M. bei White S. 63 u. 346) und bis an sein Ende festgehalten (ib. 402). Auch gegen die Festlegung der Parusie auf den 22. Oktober 1844 hat Miller sich noch am 30. Sept. 1844 gesträubt; erst seit dem 6. Oktober ließ er sich von der wachsenden Erregung zu dem Glauben an dies Datum fortreißen: wenn Christus dann nicht komme, so werde er zwiefach die Enttäuschung fühlen, die er im Frühling gefühlt habe, so schrieb er (White S. 296). Aber auch diese zweite Enttäuschung kam: die Adventisten empfanden, wie einer der damals Beteiligten sagt (bei Loughbor. S. 74 f.), den Schmerz der Jünger am Abend des Ostersabbaths.

Manche wandten jetzt den Adventsgedanken ganz den Rücken (Loughbor. S. 89). Für die Treubleibenden kam eine Zeit der Prüfung, die um so ernster war, je gespannter in der Zeit unmittelbar vor dem 22. Oktober ihr Verhältnis zu ihren Denominationen geworden war. Miller selbst wollte einlenken. „Neuerdings, meine Brüder", so schrieb er im Herald vom 3. Dez. 1844, „sind wir des schuldig geworden, selbst eine eigene Teilkirche (a sect of our own) aufzurichten; denn eben das, was unsere Väter thaten, da sie Teilkirchen wurden, eben das haben wir gethan. Gleich ihnen haben wir geschrieen »Babel! Babel! Babel!« gegen alle, die nicht Adventisten waren. Wir haben manche sektiererischen Meinungen, die nichts zu thun haben mit unserer Botschaft, aufgebracht und pro und contra besprochen. Möge Gott uns vergeben!" (bei White S. 320). Allein die Zeit zum Einlenken war vorbei: im Januar 1845 wurden auch Miller und seine Anhänger in Low Hampton aus der baptistischen Kirchengemeinschaft ausgestoßen (White S. 330). So kam es zu adventistischen Gemeindebildungen. Ein verfassungsmäßiger Zusammenschluß aller Adventisten aber erfolgte nicht, obwohl Miller mit den ihm Nächststehenden auf einer Konferenz in Albany, N.Y. (Ende April 1845) Organisationspläne erwog und entwarf (White S. 343 ff). Die Adventistengemeinden blieben eine jede selbständig für sich, ja sehr viele zerstreute Adventisten blieben ohne gemeindliche Zusammenfassung, und wo eine Gemeindebildung sich vollzog, geschah dies oft in den primitivsten Formen. Unter diesen Umständen begreift sich, daß von einer Gleichheit der Anschauungen unter den Adventisten nur in beschränktem Maße die Rede sein konnte. Diejenigen freilich, welche neue, immer wieder korrekturbedürftige Berechnungen des Endes aufstellten (Loughbor. S. 140), die sog. time-brethren, sind nach 1844 stets nur eine bedeutungslose Minorität gewesen (Carroll S. 3). Die große Masse, der die späteren Sondergruppen entstammen, gab die Berechnungen auf, wenn auch nicht das Leben in den Parusiegedanken. Allein auch diese Hauptmasse barg manche Meinungsverschiedenheiten in ihrem Schoße. Einig war man und einig ist man noch heute auf adventistischem Gebiete, wie über die Betonung des Parusiegedankens, so 1. in, z. T. schroff antikatholischer, evangelischer Grundrichtung: Luther, Zwingli und Calvin werden gleichmäßig als Reformatoren der Kirche geschätzt, 2. in einer Reihe von Gedanken, die als Mitgift der baptistischen Herkunft der Adventisten bezeichnet werden können: Verwerfung der Kindertaufe, Praxis der Tauchtaufe, Bestellung von ministers, „Ältesten", in den Gemeinden, Ausgabe von Predigtlizenzen auch an Nicht-Älteste u. dgl., 3. in der Beseitigung aller kirchlichen Symbole (vgl. oben Millers Urteil über die sectarian principles): die Bibel allein ist Norm. Neben diesem Gemeinsamen bestanden schon 1844 Meinungsverschiedenheiten über die Unsterblichkeitsfrage und die mit ihr zusammenhängende nach dem Schicksal der Gottlosen, und neue Differenzen erhoben sich, als seit 1845 und 1846 von einzelnen die Notwendigkeit der Sabbathfeier verfochten wurde. Diejenigen, welche auf die Sabbathfeier eingingen, die spätern Seventh-day Adventists, haben seit 1846 ihre eigene Geschichte gehabt, sie sonderten faktisch früh sich ab von dem gemeinsamen Stamme (vgl. unten). Die übrigen sind trotz der Meinungsverschiedenheiten, die bei ihnen vorhanden waren, im ersten Jahrzehnt nach 1844 in gewisser Weise noch eine Gruppe geblieben, nicht weil das Band geistiger Einheit sie zu fest umschlang, um Spaltungen aufkommen zu lassen, vielmehr deshalb, weil es bei der Unfertigkeit der Gemeindezustände an Einheitsbändern viel zu sehr fehlte.

Erst 1855 (Carroll S. 4) haben sich diejenigen, welche mit Miller und der Kon-

ferenz von Albany (White S. 346) an den vulgären Anschauungen über Unsterblichkeit und ewige Verdammnis festhielten, von der auf G. Storrs Gedanken eingegangenen Majorität getrennt. Diese Evangelical Adventists, wie man sie nennt, sind demnach die genuinste Adventisten-Gemeinschaft. Sie sitzen auch in Amerika lediglich in einigen der von der Adventsbotschaft zuerst erregten Staaten (in Massachusetts, Pennsylvanien, Rhode Island und Vermont), ihnen gehört auch, wenn ich nicht irre, das älteste, in Boston begründete und noch erscheinende Adventistenblatt, der Advent Herald. Allein sie sind auch an Mitgliederzahl eine der schwächsten Adventistengruppen: 1890 hatten sie (Carroll S. 5) in den Vereinigten Staaten nur 1147 aktive Gemeindemitglieder (Kommunikanten), und außerhalb der Vereinigten Staaten scheinen sie nicht verbreitet zu sein. Der wenn auch jüngere, so doch weit stärkere Hauptstamm, die Advent Christian church, die Gruppe der Advent Christians, hat sich weit über die Grenzen der anfänglichen Adventsbewegung ausgebreitet und ist selbst in mehreren der jüngsten, westlichen Gebiete vertreten; 1890 hatten diese Advents Christians in den Vereinigten Staaten 25,816 Kommunikanten. Über ihre Verbreitung außerhalb der Vereinigten Staaten — sie haben Anhänger z. B. auch in England (Whitaker's Almanack for 1895 S. 250) — vermag ich keine Auskunft zu geben. Eine junge Absplitterung von der Advent christian church stellt die erst 1864 in Massachusetts organisierte Life and Advent Union dar. Was die Adventisten dieser Gruppe von den Advent Christians unterscheidet, ist eine schon seit 1844 nachweisbare Modifikation der Anschauung Storrs: während die Advent Christians mit Storr annehmen, daß auch die Gottlosen am Ende des Millenniums erweckt werden, wenn auch nur um die Verurteilung zu ewiger Vernichtung zu empfangen, halten die Adventisten der Life and Advent Union dafür, daß die Gottlosen einer Erweckung überhaupt nicht teilhaftig werden, mit ihrem Tode also gleich für immer sterben. Diese Life and Advent Union ist eine sehr kleine Gruppe: von einer Gemeinde in Iowa abgesehen, ist sie nur in einigen der ältesten Nordstaaten vertreten (1890: 1018 Kommunikanten) und scheint außerhalb der Vereinigten Staaten nicht verbreitet zu sein. — Außer den genannten drei Gruppen gehört noch eine vierte jetzt zu den First-day Adventists, die der churches of God in Christ Jesus, die Age-to-come Adventists, wie sie im Volke heißen (Carroll S. 13; 1890: 2872 Kommunikanten). Doch scheint es — auch der Name deutet darauf hin (vgl. unten) —, als seien diese Adventistengemeinden von abtrünnigen Seventh-day Adventists gegründet worden: Sommer 1855 schon verkündeten zwei mit ihren Glaubensgenossen zerfallene Älteste der Seventh-day Adventists, Stephenson und Hall, die „Age-to-come doctrine" (Loughbor. S. 205). Organisiert ist diese Gruppe erst 1888 in Philadelphia, einzelne Gemeinden aber existierten schon lange (Census Bulletin Nr. 369 Washington 22. März 1893 S. 32). Ihre Sonderlehre giebt diesen Adventisten allen andern Adventisten gegenüber eine singuläre Stellung: alle andern Adventisten nehmen mit Miller an, daß die Parusie das Ende dieser Welt und die Vernichtung der Gottlosen mit sich bringen wird; die Age-to-come Adventists erwarten mit der Parusie ein „Zukunftszeitalter" dieser Erde, eine Zeit, in der die prophetischen Weissagungen von der Wiederherstellung des ursprünglichen Friedens sich erfüllen, die Israeliten wieder in Jerusalem herrschen werden (Carroll S. 13), eine Zeit, in der Christus als der Hohepriester den Sündern eine letzte Gnadenzeit gewähren wird (Loughbor. S. 215). In Bezug auf die Unsterblichkeitsfrage denken die Age-to-come Adventists, gleich den Seventh-day Adventists, ebenso wie die Advent Christians. Ihrer Verfassung nach sind sie wie alle Adventisten außer den Seventh-day Adventists Kongregationalisten, d. h. die Einzelgemeinden sind autonom, den Konferenzen der Gemeinden eines Staates, die bei keiner Adventistengruppe fehlen, und der bei den Age-to-come Adventists vorhandenen Generalkonferenz kommt nur beratende Bedeutung zu.

Es bleiben nun nur noch die Seventh-day Adventists und eine unbedeutende Abzweigung derselben, die Church of God, zu besprechen. Die Christadelphians nämlich oder Brothers of Christ, die Dresbach (S. 304) in seiner sehr unvollständigen und fehlerhaften Liste von Adventistengruppen aufführt, werden mit Carroll (S. 89f.) besser den Adventisten nicht zugezählt. Denn wenn auch die Christadelphians die baldige Wiederkunft des Herrn betonen und über die Taufe baptistisch denken wie alle Adventisten, wenn sie auch, ähnlich wie die Age-to-come Adventists, vom Millennium eine Sammlung der zwölf Stämme Israels im heiligen Lande erwarten und über die Unsterblichkeitsfrage denken wie jene und andere Adventisten, so haben sie doch, obgleich

sie zu all diesen Gedanken schwerlich unabhängig von der Adventistenbewegung gekommen sind, letztlich andere Wurzeln als die Adventistengruppen und unterscheiden sich auch sonst wesentlich von ihnen allen. Die Christadelphians sind von einem erst 1844 in Nordamerika eingewanderten Engländer John Thomas, einem Theologen, in den Vereinigten Staaten (1890: 1277 Kommunikanten), in Canada und in Großbritannien (wo sie auch heute noch vertreten sind) begründet worden. Dieser Thomas muß unitarische Beziehungen gehabt haben, denn die Christadelphians leugnen die Trinitätslehre: Christus, der Mittler, ist ihnen der Gottes- und Menschensohn, der hl. Geist eine göttliche Kraft. Den Adventisten läßt sich dergleichen nicht nachsagen (gegen Dresbach). Miller hat sich ausdrücklich zur Trinitätslehre bekannt (vgl. sein Bekenntnis bei White S. 59); die Seventh-day Adventists rechnen ganz ausdrücklich die Lehre von der Dreieinigkeit zu den „wahrhaftigen Lehren der Schrift“ (Herold der Wahrheit 14. Mai 1895 S. 72); dächte irgend eine Adventistengruppe anders, so müßte dies in der eingangs genannten Litteratur hervortreten. Überdies haben die Christadelphians, anders als alle Adventisten, keine Ältesten, überhaupt keine ordinierten Geistlichen: „dienende Brüder“ oder „vortragende Brüder“ heißen die, welche bei den gottesdienstlichen Versammlungen reden. Anders ist auch die Stellung der Christadelphians und der Adventisten zum Militärdienst: erstere haben im Bürgerkriege von 1861—65, während des sie zuerst als „Christadelphians“ sich bezeichneten, aus religiösen Gründen Befreiung vom Kriegsdienst verlangt; bei den Adventisten sind zwar verwandte Gedanken damals geltend gemacht, aber nicht zum Siege gekommen (Loughbor. S. 243).

Die Seventh-day Adventists sind die bedeutendste, rührigste und wegen ihrer Verbreitung auch in Deutschland für uns wichtigste Adventistengruppe. Was sie vornehmlich charakterisiert giebt der Name schon an, den sie unter Ablehnung des vorgeschlagenen „Church of God“ seit 1860 sich selbst gegeben haben (Loughbor. S. 227): sie halten den „bei der Schöpfung schon eingesetzten“ Sabbath. Überdies haben sie manche anderen Eigentümlichkeiten: sie üben die Krankenölung schon seit 1845 (Loughbor. S. 143 f.), sie verbinden mit dem Abendmahl die Fußwaschung (Carroll S. 8; Herold der Wahrheit 26. März 1895 S. 48), sie sind Abstinenzler, Tabacksgegner und seit 1863 Freunde einer entsprechenden „Gesundheits-Reform“, sie meiden — ihr Hauptstamm wenigstens — seit der gleichen Zeit auch Schweinefleisch, Thee und Kaffee (Loughbor. S. 214; Carroll S. 11), viele unter ihnen sind Vegetarianer. Eben diese Fragen der Gesundheits-Reform, speziell die Stellung zu Schweinefleisch, Thee und Kaffee, und daneben die Wertung der Visionen der Mrs. White (vgl. unten) seitens der Majorität sind der Grund dafür gewesen, daß seit den Jahren 1864—66 diejenigen, welche jenen Enthaltungen und dieser Schätzung der „Prophetin“ nicht zustimmten, unter dem Namen der Church of God von den übrigen Seventh-day Adventists sich trennten. Diese Church of God ist gänzlich unbedeutend geblieben: 1890 zählte sie in den Vereinigten Staaten nur 647 Kommunikanten. Die Seventh-day Adventists aber sind eine wohl organisierte, stetig wachsende Gemeinschaft, deren auf alle Erdteile außer Asien zerstreute Kommunikantenzahl nach Angabe der letzten Generalkonferenz (im Frühjahr 1895) etwa 42000 betrug (Herold der Wahrheit 12. März 1895 S. 40), eine Gemeinschaft, die ein umfangreiches Verlagsgeschäft hat, an dreißig Zeitungen in englischer, französischer, deutscher, schwedischer, dänischer und holländischer Sprache herausgiebt, fünf Colleges und mehrere andere höhere Schulen hat (Year book for 1894 S. 44 f.), in Battle-Creek, Mich., seit 1866 eine große Kuranstalt, ein „Sanitarium“, unterhält, dem schon seit längerer Zeit ein zweites in Südafrika, seit Anfang 1895 (Herold der Wahrheit 14. Mai 1895 S. 72) ein drittes in Lincoln, Nebraska, zur Seite getreten ist (vgl. meine hie und da nach diesem Artikel zu berichtigenden Ausführungen über die Siebenten-Tags Adventisten in der „Christlichen Welt“ 1895 Nr. 46 und 47). Die Geschichte dieser Seventh-day Adventists von ihren kleinen Anfängen an bis zu ihrer gewiß aussichtsvollen Gegenwart hin ist nicht ohne allgemeineres, mannigfach typisches Interesse. Sie kann hier nur in groben Umrissen skizziert werden. — Wie zu vermuten wäre, wüßten wirs nicht, kommt die erste Anregung zur Feier des Sabbaths aus dem Kreise der Seventh-day Baptists (vgl. den A. Baptisten). Im Spätsommer 1844 kam aus dem Staate New-York eine Siebenten-Tags-Baptistin nach Washington, N. H., wo eine Adventistengemeinde bestand. Sie wurde dort für die adventistischen Gedanken gewonnen und überzeugte ihrerseits die dortigen Adventisten von der Notwendigkeit der Sabbathfeier (Loughbor. S. 109; Andrews-Conradi S. 554): es entstand die erste Gemeinde von Seventh-day Adventists. Allein der 22. Oktober 1844 unterbrach die

Kontinuität der Entwicklung. Aber die Frage war angeregt in adventistischen Kreisen. Schon 1845 wurde die Sabbathfeier von zwei Adventisten, die ihr bald untreu wurden, litterarisch verfochten (Loughbor. S. 110). Derjenige, der ihr eine dauernde Stätte verschafft hat, war Josef Bates, ein ausgedienter Schiffskapitän und gläubiger Adventist. Trotz seiner geringen Mittel brachte er es fertig, 1846 einen Traktat über die Sabbathfeier zu publizieren, von dem ab die Seventh-day Adventists mit Recht das Dasein ihrer Denomination datieren (Loughbor. S. 110 ff., vgl. 384). Noch in demselben Jahre wurde die Sabbathfeier von den beiden angenommen, die mehr noch als Bates als die Begründer der Siebenten-Tags-Adventisten-Gruppe bezeichnet werden können: von dem schon vordem in der Adventistenbewegung hervorragenden Ältesten James White (geb. 4. Aug. 1821, gest. 6. Aug. 1881, Loughbor. S. 325) und seiner ihm seit August 1846 verbundenen Gattin Ellen G. White geborene Harmon aus Portland, Maine, (geb. 1827). Frau White war damals in einzelnen Adventistenkreisen bereits eine Autorität: seit 1844 hatte sie, eine schwächliche, stets kränkliche Dame, Visionen gehabt, die sich auf die Adventssache bezogen (Loughbor. S. 91 ff.). Diese Visionen haben seitdem bei ihr immer wieder sich gezeigt — Loughborough allein hat seit 1852 sie an fünfzigmal in ihrem visionären Zustande gesehen (Loughbor. S. 93) —, sie sind in der Geschichte der Seventh-day Adventists zweifellos der gewichtigste Entwicklungsfaktor gewesen. Denn die Visionen der Frau White begleiteten alle wichtigen Ereignisse der Denominationsgeschichte, sie wiesen den „von Gott gewollten" Weg in manchen Krisen. Die Art dieser Visionen ist von Loughborough in zahlreichen Fällen mit Autopten-Berichten genau beschrieben: Frau White war während dieser „bisweilen 30 Minuten dauernden Visionen" außer Empfindungszusammenhang mit der Außenwelt, ohne spürbaren Atem, dabei aber im stande, viel vernehmlicher zu reden, als ihre schwache Stimme sonst gestattete, fähig auch einherzugehen, ja im Gehen eine gewichtige Familienbibel in einer Hand zu halten und aus ihr zu citieren, als sähe sie etwas, während doch ihre Augen gegen keinen Reiz reagierten. Zustände derart sind, wenn man das angebliche Aufhören der Lungenthätigkeit auf ein dem Laien nicht sichtbares Eingeschränktsein derselben reduziert, wie ich von Sachverständigen höre, bei hochgradigen Erscheinungen von Hysterie nicht beispiellos. Auch eine über das Normale hinausgehende Urteilskraft während dieses Zustandes würde deutsche medizinische Wissenschaft nicht überraschen. Zur Erklärung dessen, was von diesen Visionen erzählt wird, reicht dies alles aber noch nicht aus. Frau White hat nach den Erzählungen ihrer Verehrer in ihren Visionen, bezw. in den nachträglichen Deutungen dessen, was ihr „gezeigt war", über Personen zutreffend geurteilt, die sie nicht kannte, von Geschehnissen gesprochen, die sie nicht wissen konnte, selten auch in biblisch-prophetischer Sprache von Zukünftigem geredet. Die Frage, wieviel hier unbefangene medizinische Wissenschaft zu erklären vermöchte, inwieweit es sich um Selbsttäuschungen handelt, inwieweit man auch hier von unerklärbarem Hellsehen reden müßte, von dem die Geschichte der Mystik und des Pietismus Beispiele genug bringt, ist m. E. hier gleichgültig. Bemerkenswert aber ist, daß in diesen Visionen der Frau White die Schwärmerei verhältnismäßig zurücktritt. Sie fehlt nicht ganz: bald nachdem Frau White den Sabbath zu halten begonnen hatte, erfuhr sie in einer Vision, „daß, wenn der wahre Sabbath gehalten worden wäre, es niemals einen Ungläubigen oder Atheisten gegeben haben würde" (Loughbor. S. 122 f.). In der Regel aber fehlen derartige Absurditäten. Spiritistische Schwärmereien, überspannte Vollkommenheitsethik u. dgl. werden von Frau White infolge ihrer Visionen zurückgewiesen; ihren sittlichen Ernst verleugnet sie auch als „Prophetin" nicht: Rügen gegen heuchlerische Gläubige kehren in ihnen sehr oft wieder. Absichtliche Trügerei scheint nach dem Leben und der Schriftstellerei der White ganz ausgeschlossen: von ihren zahlreichen Büchern wird „der Weg zu Christo" (deutsch Hamburg, Internationale Traktatgesellschaft) jedem evangelischen Christen erbaulich sein. — Visionäre „Erfahrungen" der Frau White und ein Grübeln über die Schriftstellen, von denen die Adventsbotschaft lebte, haben dann vor April 1847 (Loughbor. S. 122 f.), wie es scheint zuerst bei dem Ehepaar White, die Gedanken über Da 8, 14 und Apk 14, 9—12 angeregt, die in der Ausbildung, die sie in den nächsten Jahren erfuhren, als die dogmatischen Centralgedanken der Seventh-day Adventists bezeichnet werden können. Miller hatte sich geirrt, aber seine Berechnung erschien fehlerlos: der Irrtum mußte darin stecken, daß er unter der Reinigung des Heiligtums die Reinigung der Erde durch den Weltbrand verstanden hatte. Man lernte (vgl. Loughbor. S. 122 f.; Andrews-Conradi S. 550 f.) Da 8, 14 darauf beziehen, daß der Herr am 22. Oktober 1844 „das himmlische Heilig-

tum", „das Urbild der Stiftshütte" (Hbr 8, 5) gereinigt habe von den Sünden der Kinder Gottes (Hbr 9, 23), um so, da auch dieser „wahre Versöhnungstag", gleich dem Israels, zugleich ein Gerichtstag ist, „das Gericht am Hause Gottes zu beginnen" (1 Pt 4, 17). Nun erschien die erste Engelsbotschaft (Apk 14, 6), von der man schon lange geredet hatte, als die dem Menschengeschlecht in den Anfängen der Adventistenbewegung gewordene Kunde von jener das Ende einleitenden Reinigung des himmlischen Heiligtums. Auch die zweite Engelsbotschaft (Apk 14, 8) zeigte sich in neuem Lichte. Das Tier in Apk 13, 1—10 hatte man längst auf das Papsttum bezogen, in Apk 13, 11 ff. fand man nun eine Weissagung gegen — die Vereinigten Staaten. Rom ists gewesen, das, den Sabbath durch den Sonntag verdrängend, Gottes „Zeit und Gesetz" geändert hat (Da 7, 25), die Kirchen alle, ja selbst die Vereinigten Staaten haben durch religiöse Gesetze über Sonntagsheiligung u. dgl. ihm Helferdienste gethan. Schon kurz vor dem 22. Oktober war die zweite Engelsbotschaft in Adventistenkreisen als Losung gegen das Babel der Kirchen verstanden. Seit man, den Sabbath haltend, in allen Freunden der Sonntagsruhe pope's sunday-keepers and God's sabbath-breakers (Loughbor. S. 110) sah, gewann die Botschaft, daß „Babel" gefallen, ihm das Urteil gesprochen sei, eine neue Schärfe. Noch wichtiger aber wurde nun die dritte Engelsbotschaft: „hier ist Geduld der Heiligen; hier sind, die da halten die Gebote Gottes und den Glauben an Jesum" (Apk 14, 12). Diese Worte erschienen im Lichte der Erneuerung des Sabbathgebotes als eine auf die Seventh-day Adventists so vortrefflich passende Beschreibung der Heiligen der Endzeit, daß man es begreift, daß noch heute die größte Zeitung der Seventh-day Adventists, The Advent Review and Sabbath Herald, sie als Motto auf jeder Nummer abdruckt. „Die dritte Engelsbotschaft" ist der populärste Begriff der Seventh-day Adventists geworden, ihr Schibboleth, von dem sie in ähnlichen Worten reden, wie das 16. Jahrh. vom Evangelium. — Sehr viel langsamer aber als das Evangelium der Reformation breitete „die dritte Engelsbotschaft" sich aus. Unter großen Opfern haben James White und seine Frau, J. N. Andrews, J. H. Waggoner u. a. diese Ausbreitung sich angelegen sein lassen. Die beiden White haben mit ihren Kindern jahrelang ein entbehrungsreiches Wanderleben predigender Nomaden geführt. Nicht nur durchs Wort wirkten sie; im Juli 1849 gab White die erste Nummer der ersten Zeitschrift der Seventh-day Adventists heraus: The present Truth (vgl. 2 Pt 1, 12; ein Faksimile bei Loughbor. S. 153). Diese halbmonatliche Zeitung ist der Anfang des ausgedehnten Verlagsgeschäftes der Seventh-day Adventists geworden. Sie, bezw. The Advent Review and Sabbath Herald, der seit 1850 an ihre Stelle trat, hat mit anfangs sehr geringen Mitteln (vgl. z. B. Loughbor. S. 193) der Propaganda sehr viel genützt. Doch bis 1853 war das Wachstum gering. Seitdem gings in schnellem Tempo vorwärts. Namentlich in Michigan, wo noch heute die Seventh-day Adventists am zahlreichsten sind, aber auch in andern Nordwest-Staaten breitete „die dritte Engelsbotschaft" sich aus. Die Häuser reichten nicht mehr für die Meetings; große Meeting-Zelte wurden angeschafft. 1855 erbaute man ein eignes Haus für Druckerei und Meetings zugleich in Battle Creek, Mich.; ein Bild des schlichten kleinen Baues bei Loughbor. S. 204 zeigt neben den zahlreichen und großartigen Bauten, die jetzt den Seventh-day Adventists in Battle Creek gehören (ib. 254. 310. 346. 363. 380), wie gewaltig seitdem die Denomination gewachsen ist. Die Einführung des Zehnten seit 1858 hat eine sichere pekuniäre Grundlage für die Weiterentwicklung geschaffen. Aus den Kinderschuhen aber war die Bewegung damals noch nicht heraus: noch fehlte jede Organisation. Erst in den nächsten 6—8 Jahren ist die Denomination geworden, was sie jetzt ist. In dieser Zeit ist, nicht ohne Kampf gegen solche, die in jeder kirchlichen Ordnung die Gefahr sahen, daß man selbst ein Babel aufrichte, eine Organisation geschaffen worden: die Gemeinden sind fester zusammengeschlossen, Staaten-Konferenzen sind gebildet, ein offizieller Name (vgl. oben) ist auf einer Konferenz in Battle Creek im Herbst 1860 gewählt worden und im Mai 1863 ist die erste Generalkonferenz in Battle Creek gehalten. Hier wurde eine General conference constitution angenommen, der Entwurf zu einer den Staaten-Konferenzen zu empfehlenden State-conference-constitution vereinbart. Der jetzt gültige Text dieser Statuten findet sich neben den später zu verschiedenen Zeiten beschlossenen constitutions der General-conference association, der International Tract society, der State Tract societies, der International sabbath school association, der State sabbath school associations und der International religious liberty association im Year book for 1894 S. 87—104. In der gleichen Zeit, in der mit der ersten General-

konferenz die Organisation ihren Abschluß erhielt, „kam Licht“ über die Gesundheitsreform (vgl. oben; Loughbor. S. 214). In den nächsten 3 Jahren haben diese Gedanken gegen die Church of God (vgl. oben) sich durchgesetzt, 1866 wurde das Sanitarium in Battle Creek begründet (Loughbor. S. 263). Schon 1868 konnte man eine imposante Heerschau über die Gläubigen halten: vom 1.—7. Sept. 1868 wurde in Wright, Mich., das erste Camp-meeting — „Lager-Versammlung“ sagen die deutschen Siebenten-Tags-Adventisten — gehalten; zwei große Versammlungszelte (meeting tents) und 22 Lagerzelte (camping tents) füllten den Plan (Loughbor. S. 287, vgl. das Bild S. 291). Doch war bis 1868 die Ausdehnung beschränkt auf den Teil der Vereinigten Staaten, der nördlich von der Südgrenze des Staates Missouri und östlich vom Missouri-Fluß liegt. Im Sommer 1868 begann die Arbeit in Kalifornien (Loughbor. S. 276ff.); etwa gleichzeitig waren durch einen frühern katholischen Priester, den Polen Czechowsky († 1876 in Wien), der in Amerika Adventist geworden war, in der romanischen Schweiz die ersten Gläubigen außerhalb Amerikas gewonnen (Loughbor. S. 258f. vgl. 287f.). 1874 ward eine Mission nach Centraleuropa organisiert (Loughbor. S. 299), 1878 die Arbeit in England in Angriff genommen (Loughbor. 315; erste Taufe 1880 ib. 321). 1885 hat Frau White mit ihrem Sohne W. C. White (der noch 1894 dem Executive Committee der General conference angehörte) u. a. eine Inspektionsreise nach dem Osten unternommen und all die Gegenden besucht, wo inzwischen Gläubige gewonnen waren, in England, der Schweiz, Frankreich, Italien, Dänemark und Norwegen; in Basel war sie am 3. Sept. 1885. Auch hier in unserm Osten hat sie prophetische Rügen und Ermutigungen gegeben (Loughbor. S. 347). In Deutschland gab es damals noch keine Siebenten-Tags Adventisten. Zwar gab es „schon ehe die dritte Engelsbotschaft nach Deutschland gelangte“ hier einzelne, die den Sabbath beobachteten (Andrews-Conradi S. 557) — noch damals wirkten in stillen Kreisen die Schriften des Nürnberger Perückenmachers Joh. Tennhardt († 1720; vgl. Ritschl, Gesch. des Pietismus II, 341) nach (Conradi bei Loughbor. S. 20)! —, unter ihnen wurden, wohl von der Schweiz aus, 1876—79 die ersten Gemeinden gegründet. Sie scheinen aber zerfallen zu sein; bis 1889 geschah nichts Weiteres für das deutsche Arbeitsfeld (Andrews-Conradi a. a. O.). Erst als in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre auch in der deutschen Schweiz einige Gemeinden entstanden waren, ist die deutsche „Mission“ wieder aufgenommen. Und mit gutem Erfolge: am 30. Sept. 1895 zählte man in Deutschland 705 Glieder. Relativ am dichtesten sind diese Gläubigen in Hamburg (156), in Württemberg (Cannstadt: 41), am Rhein (Barmen: 35) und in Ostpreußen (Näheres in der „Christl. Welt“ 1895 Nr. 47). Bis zum August 1895 war Basel, wo die Siebenten-Tags-Adventisten seit 1884 eines ihrer großen Foreign publishing houses haben — die andern sind in London, Christiania und Melbourn (Year book for 1894) —, der Mittelpunkt auch für Deutschland. Seitdem ists Hamburg geworden. Dort ist die deutsche Filiale der Internationalen Traktat-Gesellschaft, dort erscheint jetzt der „Herold der Wahrheit“ und der „Zions-Wächter“. — Das ganze Gebiet der Seventh-day Adventists war 1894 in 7 Distrikte geteilt, denen Superintendents vorstehen; sechs dieser Distrikte sind in den Vereinigten Staaten, der 7. umfaßt das Ausland (nach dem Year book for 1894 S. 65: 4106 Mitglieder). Die genaue Statistik wies damals im ganzen 37,404 Mitglieder nach. Daß die Zahl seit der Generalkonferenz von 1893, welche zu dieser Statistik die Grundlagen geliefert haben wird, auf 42000 gestiegen ist — wie die letzte Generalkonferenz angab (vgl. oben) — ist durchaus glaublich. So wunderlich „die dritte Engelsbotschaft“ dem klingt, der das Evangelium von der Freiheit eines Christenmenschen kennt; das wird auch solchem ihre Geschichte lehren: die Seventh-day Adventists sind gegenwärtig eine mächtig vordringende Denomination und noch längere Zeit werden sie, namentlich in Amerika, im Wachsen bleiben. **Loofs.**

Advocatus ecclesiae. G. L. Böhmer, de advocatiae ecclesiasticae cum jure patronatus nexu in dessen Obervationes juris canonici. Obs. VI; R. Happ, de advocatia ecclesiastica. Bonn 1870; H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, Leipzig 1892, II, 302; Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte Bd 4, S. 398 ff.; Bd 7, S. 320 ff.; v. Bethmann-Hollweg, der Civilprozeß des gemeinen Rechts Bd 4, S. 419 ff.; Bd 5, S. 47 ff.; Ficker, Engelbert der Heilige, S. 145 ff., 155. 191. 208. 341; K. Lamprecht, Deutsche Wirtschaftsgesch. i. Mittelalter, Leipzig 1886, I, 2, 1062 ff.

Der Advocatus ecclesiae (Kirchenvogt) ist eine mit dem äußeren Schutze kirchlicher Stiftungen beauftragte weltliche Person.

Schon im römischen Reich war es den Kirchen gestattet, sich defensores (zu ihrem Schutz und ihrer Vertretung) aus dem Kollegium der Advokaten zugleich mit dem Recht des unmittelbaren Zutrittes zu den höheren Beamten zu bestellen (Konzil v. Karthago 407 in c. 97 codex eccl. Afric. bei Bruns, can. ap. et concil. 1, 184; vgl. Maassen, Gesch. d. Quellen d. kanon. Rechts I, 164; l. 38 a. 407 Cod. Theod. XVI, 2). Ferner finden sich seit dem Ende des 5. Jahrh. ebenfalls solche defensores ecclesiae zum Schutz der Armen und Waisen, sowie zur Vertretung der kirchlichen Rechte und Güter in Italien. Auch im merovingischen Reiche kommen Prozeßvertreter der Kirchen unter der Bezeichnung: agentes, advocati, defensores vor. Wenn sowohl hier, wie auch im longobardischen Italien die Kirchenoberen mehrfach die Angelegenheiten ihrer Kirchen selbst vertraten, so erklärt sich dies daraus, daß die Bischöfe und Äbte der königlichen Erlaubnis bedurften, um durch einen Vertreter Prozesse führen zu können, wenn schon vielleicht die ersteren durch ein allgemeines Privilegium dazu ermächtigt waren.

In der karolingischen Zeit wurde in Einklang mit den kirchlichen Bestrebungen, die Geistlichen möglichst den weltlichen Geschäften fernzuhalten, angeordnet, daß die Kirchenoberen, Bischöfe, Äbte und Äbtissinnen, sich solche Vögte halten sollten (Pipp. Cap. 790 c. 3, MG cap. reg. Franc. 1, 201; Cap. missor. 802 c. 13, a. a. O. 1, 93; Cap. Aquisgr. 801—813 c. 14, a. a. O. 1, 172; Mem. Olonn. com. data 822—823 c. 7, a. a. O. 1, 319), und wenn die Kirche Besitztümer in verschiedenen Grafschaften hatte, bedurfte es sogar der Bestellung eines solchen für jede derselben, cap. Pipp. 782—786, c. 6 a. a. O. 1, 192. Ein lebenslängliches oder gar vererbliches Amt bildete diese Vertretung der Kirche in Rechtsstreitigkeiten und bei Rechtsgeschichten zunächst noch nicht. Die Erblichkeit entwickelte sich vielmehr erst in der nachfränkischen Zeit, aber schon Ende des 9. Jahrh. kommt es vor, daß sich ein Stifter eine Vertretung der Kirche für sich und seine Erben vorbehält, Dipl. v. 862 bei Brunner, Deutsche Rechtsgesch. 2, 306 n. 24.

Infolge der Entwicklung der Immunitätsrechte für die Kirchen, Klöster und Stifter bedurften diese aber auch solcher Beamten, u. a. ebenfalls advocati genannt, welche die Immunität nach außen, dem Staate gegenüber vertraten, also namentlich die Hintersassen zum Heerdienst auszuheben, sie auf Klage eines Dritten dem öffentlichen Gericht zu stellen und ihre Rechte gegen Dritte bei demselben zu vertreten hatten. Nach innen hat dagegen ein solcher Vogt die Gerichtsbarkeit des Immunitätsherrn über die Leute desselben zu verwalten und polizeiliche Funktionen innerhalb des Immunitätsbezirkes auszuüben.

Seit der karolingischen Zeit, seit welcher die Kirchen ebenfalls solche Vögte halten mußten, wurde die Vogtei der ersteren Art mit der grund- und immunitätsherrlichen verbunden, und häufig erhielten die Vögte mit ihrem Amt ein Benefizium als Amtsgut verliehen, Cap. Aquisgr. 809 c. 23, cap. cit. 1, 151.

In der karolingischen Zeit hatte der König das Recht, die Vögte für die kirchlichen Institute zu bestellen. Doch ist einzelnen derselben durch Privileg schon das Recht der freien Vogtwahl gewährt worden, und wenn der König von seiner Ernennungsbefugnis keinen Gebrauch machte, hatte die Bestellung vor dem Grafen, welchem wohl ein Widerspruchsrecht zukam, zu erfolgen. Endlich sollten die Vögte in der Grafschaft, in welcher sie die Kirche zu vertreten hatten, mit Grundeigentum angesessen sein, Cap. Aquisgr. 801—813 c. 14, cap. cit. 1, 172.

In der nachfränkischen Zeit artete die Vogtei vielfach zu einer drückenden Last für die Kirchen aus, da die Vögte ihre einflußreiche Stellung bald zu den bedenklichsten Eingriffen in die Rechte und Güter der Kirche mißbrauchten. Bald finden sich Klagen über Plünderung von Kirchengut, Einziehung der Zehnten und Einkünfte bald als Lehen, bald als Eigentum, über Druck gegen Vasallen und Personal des Klosters. Ein Vogt Ludwig von Trier im 12. Jahrhundert nahm das weltliche Regiment im Sprengel für sich als Amtsrecht in Anspruch und wollte den Bischof auf die geistlichen Verrichtungen einschränken; die Einkünfte zog er ganz an sich und gab vor, daß er davon die Geistlichen erhalte, wobei er ihnen die Kost dürftig genug zumaß (Hontheim, hist. Trevir. I, p. 468). Welche Vorteile jetzt in einer Vogtei über ein angesehenes Stift enthalten waren, erhellt schon aus dem Eifer, womit dieselbe zu Lehen genommen, erblich gemacht, verkauft, verschenkt ward. Aber auch die Kirchen suchten sich jetzt einer so lästig gewordenen Wohlthat wieder zu entledigen; man schützte sich gegen alle Vogtei durch kaiserliche Privilegien, ließ die ursprünglichen Rechte des Vogts feststellen, entzog sich bei Aussterben der Familien, was namentlich während der Kreuzzüge nicht selten

war, jener Verbindung oder kaufte sie ab. Sogar das Mittel der Fälschung, der Verfertigung falscher Urkunden ward hier wie in so manchen Fällen benutzt, um aus angeblich alter Zeit einen Schutz gegen dergleichen Druck zu produzieren. Wir besitzen eine ganze Reihe von Dokumenten, angeblich aus der Zeit Karls d. Gr. und Ludwigs d. Fr., die einzelnen Klöstern im voraus Schutz gegen den Druck durch Vögte zusichern sollen (Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. II, § 93 not. 27). Namentlich die Wendung läßt darin ein späteres Machwerk erkennen, daß der Kaiser vor allem seine Besorgnis aussprechen solle, es möge von den Vögten Mißbrauch ihrer Gewalt ausgehen, quod nescimus, quales sint quandoque futuri (Neugart, cod. dipl. I, p. 175 n. 204). Aus den Beschränkungen, die darin den Vögten im voraus auferlegt sein sollen, lernt man wenigstens den Standpunkt kennen, auf welchen man in der Zeit der Verfertigung jener Urkunden, 12.—13. Jahrhundert, die Vögte zurückzubringen wünschte; so wird in einem angeblichen Diplome Karls d. Gr. für Kempten, 773 (Monumenta Boica 30, S 377), das aber erst dem 12. Jahrhundert angehört, ausgemacht: die Wahl des Vogtes solle dem Kloster frei stehen und nicht aus Erbrecht oder anderem Vorwande abgeleitet werden; der Vogt solle außer dem Eid der Treue an den König auch dem Abte drei Eide schwören, solle sich mit $1/3$ der Einkünfte aus den Gerichten begnügen, keinen anderen Vogt an seine Stelle schieben, keine Erpressungen üben, auf Entbieten des Abtes mit 12 Mann und 12 Pferden zu Gericht erscheinen u. dgl.

Eine Erledigung der kirchlichen Beschwerden über den Druck der Vögte erfolgte nicht eher, als bis den Päpsten durch Einmischung in die inneren Angelegenheiten der christlichen Staaten, in Deutschland durch gewandte Benutzung der zwistigen Kaiserwahlen, sich die Gelegenheit eröffnete, der weltlichen Macht sich zu widersetzen. Anfangs traten indes nicht einmal die deutschen Bischöfe diesem Streben bei: als Urban III. das Vogteirecht zum besten der Kirchen beschränken oder gar aufheben wollte, stimmten die Bischöfe auf dem Reichstage zu Gelnhausen (1186) dem Kaiser Friedrich I. zu, daß jenes Recht durch das Alter geheiligt sei. Erst Innocenz III. bei seinen Verhandlungen mit Otto IV. und Friedrich II. konnte den Kronrivalen das Versprechen abnötigen, daß sie den Kirchen gegen den Druck der Vögte Schutz verleihen wollten (Raynald, annal. eccles. 1203 n. 29). **(Rettberg †) Hinschius.**

Ädesius s. Abessinische Kirche S. 84, 45.

Aedituus, bei den Römern der mit der Cura eines öffentlichen Gebäudes, insbesondere des Tempels Betraute, Hausmeister. Der Aed. eines Tempels, auch Kustos genannt, teilt sich mit dem Tempelpriester in die Cura. Wo ein solcher fehlt, liegt diese ihm allein ob. Er wohnt in dem Heiligtum. Der Bedeutung des Sacellum oder dem Charakter der den Tempel versorgenden Genossenschaft (auch bei einem Collegium funeraticium ist ein Aed. erwähnt, Corpus Inscr. Lat. VI (10291) entspricht der Stand der Aed. Ein Höhergestellter ließ die niederen Dienste (Öffnen und Schließen, Reinigen des Tempels, Herumführen der Fremden, Zulassen der zum Gebet und Opfer berechtigten, Abweisen der unbefugten Personen) durch einen Diener besorgen, während er selbst die Einrichtung des Gebäudes besorgt und die Weihgeschenke und die deponierten Kapitalien und Dokumente verwahrt. Auch zur Ausübung bestimmter Kulte in größerer Anzahl bestellte Aeditui werden erwähnt (s. Habel in Pauly, Real-Encykl. der klass. Altertumswissenschaft, neue Bearb. s. v., und Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III, 214 ff.). Die röm. Einrichtung ist von Einfluß auf die Ausbildung entsprechender Funktionen und Ämter in der Kirche gewesen. Der Ostiarius (s. den A.) tritt an die Stelle des Aed. (Harnack in TU II, 5, 93 ff.). Aed. wird darum auch für Ostiarius gebraucht: credo ipsius (Domini) ordinatione correptus et presbyteratu initiatus sum, fateor, invitus, non fastidio loci (nam testor ipsum, quia et ab aeditui nomine et officio optavi sacram incipere servitutem) schreibt Paulinus von Nola ep. 1, MSL 61, 158 f. Mit den Ostiariern anfänglich wohl zusammenfallend, allmählich aber neben ihnen zu selbstständiger Bedeutung sich entwickelnd, übernehmen auch die Mansionarii und Custodes die Funktionen der Aed. Die stehenden Bedürfnisse für Schutz und Versorgung des Gotteshauses, ebenso kleinere kirchliche Verhältnisse erheischten zumal für die niederen Funktionen ein ständiges Personal. S. die Artikel. Kirchen mit besonders verehrten und besuchten Grabstätten verlangten noch besondere Beaufsichtigung und verliehen dem Hüter besondere Dignität: hier sind besondere Aeditui genannt, die auch den Titel Martyrarius führen (s. d. A.). Gregor. Turon. de virtut. S. Martini

(Ausgabe der MG) I, 2, 588; de virtut. Juliani l. c. 582: post obitum Proserii martyrarii Urbanus diaconus huius basilicae ordinatur aedituus. Auch der Abt kann das Amt und den Titel haben (Greg. Turon. Hist. Franc. IV, 11, l. c. I, 1, 147) und ernennt zur Custodia des Heiligen andere Martyrarii (Testamentum Aridii bei Pardessus (Diplomata I, p. 140; vgl. Anm. zu Greg. Turon. I, 2, 582). Auch sonst steht unter dem Aed. der Kustos (auch mehrere Kustoden, Greg. Turon. de virt. Juliani c. 18, l. c. I, 2, 573), der z. B. das Schließen besorgt und die Schlüssel verwahrt (custos aeditui [im Kloster], Greg. Turon. in gloria mart. c. 9, l. c. 795). Provinzielle Verschiedenheiten in Einrichtung, Entwicklung und Bezeichnung dieser kirchlichen Ämter sind deutlich zu erkennen. Im allgemeinen tritt Aed. als Titel zunächst zurück, wohl wegen des Zusammenhangs mit dem heidnischen Tempel. Die Verwendung des Wortes im Alten Testamente Vulg. (Ez 44, 11; Ho 10, 5; Je 1, 4) gab Veranlassung, die Ostiarier auf diese Aeditui zu beziehen (wie auf die ianitores des Tempels), noch nicht bei Isidor, Etymol. VII, c. 12, MSL 82, 293; Concil. Aquisgran. 816, Harduin, IV, 1061; Amalarius von Metz, de ecclesiast. II, c. 7, MSL 105, 1083; aber bei Rabanus Maurus de cleric. instit. I, c. 12, MSL 107, 305; (Alcuin) de divin. offic. c. 34, MSL 101, 1232. Auch die Erinnerung an die Einrichtung des paganen Instituts lebt wieder auf, Durandus, Rationale II, c. 5 de ostiariis: Hi autem imitantur aedituos, qui apud gentiles erant et idem custodiebant.

Das Wort Aed. behält damit allgemeinere Bedeutung und wird mannigfach verwendet, ebenso für den Ostiarius eines Klosters in den Miracula S. Augustini Episc. Cantaruensis (AS Mai VI, 407), wie für den Kustos und Thesaurarius einer Kirche in den Acta S. Frederici (AS Juli VI, 469—471). Wie in dem letzteren Berichte der Träger des Amtes einen Diener und zwar einen Laien für die Besorgung der Geschäfte angestellt hat — der auch hier Kustos heißt — (res et omnem — templi post aedituum procurat thesaurum; er hat das Läuten zu besorgen; er schläft in der Kirche) so war allgemein im Mittelalter die Ausübung der niederen Funktionen, als unverträglich mit der geistlichen Würde, Unterbeamten übertragen, die wohl im späteren Mittelalter durchgängig Laien waren. Auch in der Folgezeit ist die Besorgung dieser Geschäfte trotz aller Bemühungen, sie Klerikern zu übertragen, auf Laien angewiesen geblieben. Aed. wird Benennung für diese, gleichbedeutend also mit Küster, Sakristan, Bezeichnung ebenso für die unter dem Kustos des Kapitels stehenden Bediensteten, wie für den Küster einer Kirche überhaupt. Der Umfang seiner Funktionen bestimmt sich nach den örtlichen Verhältnissen. Doch beschränkt sich der Gebrauch von Aed. neben Sacrista (und Custos) vorwiegend auf die östlichen Kirchengebiete, besonders Deutschand (Conc. Salisburg. 1569, Hartzheim, Conc. Germ. 7, 276; Landshuter Statuten t. XI, Mayer, Thes. novus iuris ecclesiast. II, 339; Constant. 1567, Hartzheim, l. c. 7, 500 f.); aeditui und campanarii sind als Ein Dienst zusammengenommen Conc. Warmiens. 1610, l. c. 9, 144 (Aedituos, qui in Ecclesia quotidie circa Altaria, Capellas, Sacristiam, in qua tota supellex Ecclesiastica servatur, versantur); sie haben zu läuten, die Kirche zu öffnen und zu schließen u. s. w. (vgl. Metense 1610, l. c. 8. 975. Aed. seu matricularius, auch ludimagister, Trevir. 1678, l. c. 10, 71 f.), und in ihrer Stellung sind die Aed. mit den niederen Kirchendienern zusammengefaßt (Prager Provinzialkonzil 1860, t. 6, c. 7, Acta conc. coll. Lacensis V, 563). S. Hinschius, Syst. d. kath. Kirchenrechts II, 104 Nr. 11; III, 321 f. 325.

Dagegen ist in der katholischen Kirche der westlichen Länder Aed. gleichbedeutend geworden mit den Prokuratoren oder Provisoren (s. d. Art.) des Kirchengutes, den Verwaltern der Kirchenfabrik (s. Wollmann, de provisoribus ecclesiasticis secundum ius canonicum [1863]), zu deren Obliegenheiten ja auch die Sorge für die aedes gehört, für die heil. Gewänder, Geräte, für Kerzen, Öl, Weihrauch (vgl. Constant., 1609, Hartzheim, 8, 913) und denen darum auch in gewisser Beziehung die Küster nächst dem Pfarrer unterstellt sind (l. c. 8, 787. 791). So in den Niederlanden (Harlem. 1564, l. c. 7, 15; Mechlin. 1607, l. c. 8, 791; Gent 1650, l. c. 9, 725; vgl. Colon. 1662; aediles, l. c. 9. 1066), teilweise in Frankreich (Tornac. 1660 u. 1661, l. c. 9, 879. 883), auch — mit entsprechenden Veränderungen — in dem Liber canonum der Königin Elisabeth (Concil. Britann. 4, 266). Besonders ist in unserem Jahrhundert Aed. in der Sprache der katholischen Kirche die Benennung geworden für die in den katholischen Parochien Nordamerikas zur Verwaltung des

Gutes und der weltlichen Geschäfte der Kirche bestellten Laien-Administratoren, Trustees. Conc. Coll. Lacens. III, 296 und Index. **Johannes Ficker.**

Ägidius, AS Sept. I S. 284—304.

Ägidius, einer der sog. vierzehn Nothelfer, war angeblich eine Zeit lang Einsiedler in der Provence, darauf Vorsteher eines von ihm gegründeten Klosters, in dessen Nähe die nach ihm genannte Stadt St. Gilles entstand. Da die Urkunde Benedikts II. für sein Kloster v. 26. April 685 (Jaffé 2127) eine Fälschung ist, so fehlt jeder sichere Punkt für das Leben des seit dem neunten Jahrhundert zu großer Berühmtheit gelangten Heiligen. Sein Fest ist der 1. September. **Hauck.**

Ägidius de Columna (Colonna). Bulaeus, Hist. Univ. Par. III, p. 671; Cave, Hist. litt. Script. Eccl. II, p. 326; Fabricius, Bibl. lat. (Flor. 1858), p. 19 sq.

Ägidius ist unter den unmittelbaren Schülern des Thomas von Aquino einer der hervorragendsten; er würde unser Interesse ganz besonders in Anspruch nehmen, wenn die Wahrscheinlichkeit, daß gerade er der Verfasser der Bulle Unam sanctam gewesen sei (vgl. F. X. Kraus, Äg. v. Rom, österr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol. 1862, I), sich in Gewißheit verwandelte. Geboren in Rom (um 1245?) als Sprößling des bekannten Geschlechtes, trat Ä. früh in den Augustinereremiten-Orden und wurde durch den General Clemens von Osimo zum Studium nach Paris gesandt. Für seinen dortigen Lehrer Thomas ist er nach dessen Tode eingetreten, wenn auch nicht in dem (durch Quétif und Echard I, 503 vielmehr einem Dominikaner zugeschriebenen) Defensorium sive Correctorium librorum S. Thomae contra Guilelmi Lamarensis Thomae Mastigis Corruptorium. In Paris promoviert, auch als erster Augustiner selbst als Lehrer thätig, soll er schon dort den Beinamen Doctor fundatissimus erhalten haben. Bei der Huldigung der Universität vor Philipp dem Schönen hielt er auf dessen Verlangen die Rede; ihr Text bei Ossinger, Bibl. August. (Ingolst. 1768), S. 228 ff. In den Jahren 1292—1295 war Ä. General des Ordens; 1296 zum Erzbischof von Bourges ernannt, wohl ohne dort Residenz zu halten, blieb er in engster Fühlung mit dem römischen Hofe und verteidigte die Wahl Bonifatius VIII. durch Nachweis der Gültigkeit der Abdankung Cölestins V. in dem Traktate De renuntiatione Papae. Ä. starb in Avignon 1316.

Eine relativ vollständige Übersicht seiner Schriften, von denen ein großer Teil noch ungedruckt ist, giebt Gandolphus, Dissert. de 200 scriptt. August. (Ossinger, a. a. O. 242 ff.). Sie erstrecken sich auf das Gebiet der Philosophie (Kommentare zu aristotelischen Schriften; Abhandlungen zur Metaphysik; De institutione principum l. III und De regimine principium [Rom, zuletzt 1607]), das der Exegese (Kommentare in Hexaemerum, in Cantica Canticorum, in epist. ad Romanos) und der Dogmatik (Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden (bis l. III dist. 11; Cordova 1707), Quodlibeta und Opuscula (Cordova 1712). Von dem für die Entwickelung der kirchenpolitischen Ansichten beachtenswerten Werke »De potestate ecclesiastica« ist durch Jourdain im Journal général de l'instruction publ., Févr. 1858, ein Teil veröffentlicht worden. Eine bei Goldast (Monarchia S. R. J. II, 95 ff.) abgedruckte Schrift De utraque potestate regia et pontificali wird nach Kraus (a. a. O.) irrtümlich dem Ä. zuschrieben. **Benrath.**

Ägidius von Viterbo, General und später Protektor des Ordens der Augustiner-Eremiten zu Luthers Zeit, starb als Kardinal in Rom 1532. Seine schriftstellerische Wirksamkeit hat zahlreiche Erzeugnisse aufzuweisen gehabt, unter denen bei Fabricius, Biblioth. lat. (Flor. 1858) I, 23 die folgenden aufgezählt werden: ein Kommentar zum 1. Buche der Sentenzen des Lombarden usque ad dist. 17 ad mentem Platonis; eclogae sacrae tres; commentaria in Psalmos; libellus de Ecclesiae incremento; liber Dialogorum und Orationum; Informatio pro Sedis Apostolicae auctoritate contra Lutheranam sectam. Gedruckt liegt nur wenig vor: vgl. bei Harduin, Conc. Coll. IX, 1576, seine Rede zur Eröffnung des Laterankonzils 1512; Epistolae selectae bei Martène, Coll. nova, III, 1234 ff.; aus der Augustinerbibliothek in Rom hat Lämmer (Zur K.-Gesch. d. 16. und 17. Jahrh. [1863] S. 64 ff.) das Rundschreiben gelegentlich der Niederlegung des Ordensgeneralates 1519 veröffentlicht, während v. Höfler die an Hadrian VI. gerichtete Denkschrift über kirchliche Reformen in den AMA III. Kl. IV, 3 mitgeteilt hat. Über die humanistischen Neigungen des

Ä. bringt Geiger, Reuchlin (1871) S. 339, 404 u. a. a. St. einiges bei, während über seine Thätigkeit im Orden, sein Verhältnis zu Staupitz und anderes Koldes Augustiner-Kongregation (1879) passim zu vergleichen ist. Nach Hergenröther wäre „eine genauere Prüfung der handschriftlich vorhandenen Werke dringend zu wünschen“. **Benrath.**

Ägypten, das alte. Litteratur: Da die Ägyptologie noch eine junge Wissenschaft ist und im Entwicklungsstadium steht, veralten Methoden und Anschauungen sehr schnell; von den älteren Werken sind nur wenige heute noch maßgeblich, und auch von der neueren Litteratur, die im folgenden namhaft gemacht werden soll, entspricht nicht alles dem augenblicklichen Stande der Forschung. Der Leser muß sich dies vor Augen halten und viele der in diesen Werken vorgetragenen Ansichten nur als vorläufige betrachten, die bereits geändert sind oder leicht geändert werden können. Geschichte: Eduard Meyer, Geschichte des Altertums I und II (Stuttgart 1884 und 1893); derselbe, Geschichte des alten Ägyptens (Berlin, Grote 1887); A. Wiedemann, Ägyptische Geschichte I, II und Supplement (Gotha 1884 bis 1888); derselbe, Geschichte des alten Ägyptens (Calw und Stuttgart 1891, besonders für Leser des alten Testaments bestimmt); Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient (4. Aufl., Paris 1886; deutsch von R. Pietschmann, Leipzig 1877); derselbe, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique (Paris 1895); W. M. Flinders Petrie, History of Egypt I, (London 1894). Quellenkunde und Geschichte der Ausgrabungen auch in: C. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte (Leipzig 1895). Kulturgeschichte: Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians (2. Aufl. London 1878); A. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, 2 Bde (Tübingen); H. Brugsch, Die Ägyptologie, Abriß der Entzifferung und Forschungen auf dem Gebiete der ägypt. Schrift, Sprache und Altertumskunde (Leipzig 1891). Religion: in den meisten der obengenannten Werke; ferner: H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter nach den Denkmälern bearbeitet (Leipzig 1884—1888); G. Maspero, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes, 2 Bde (Paris 1893); A. Wiedemann, Religion der alten Ägypter (Münster 1890); Tiele, Geschichte der Religion im Altertum I. (deutsch von Gehrich, Gotha 1895). Kunst: Perrot und Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité I, (Paris 1882; deutsche Ausgabe von Pietschmann, Leipzig 1884); G. Maspero, l'archéologie égyptienne (Paris 1887; deutsche Ausgabe v. Steindorff u. d. Titel: Ägyptische Kunstgeschichte, Leipzig 1889); Flinders Petrie, Ten years digging in Egypt (London 1893). Sprache: A. Erman, Ägyptische Grammatik (Berlin 1894); G. Steindorff, Koptische Grammatik (Berlin 1894). Beziehungen Ägyptens zu Palästina: G. Ebers, Ägypten und die Bücher Moses I, (Leipzig 1868); W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern (Leipzig 1893). Sammlungen ägyptischer Originale, Altertümer und Gipsabgüsse, die einen Einblick in die ägyptische Kunst und Kultur gewähren, finden sich in Deutschland vor allem in den königlichen Museen zu Berlin (ausführliches Verzeichnis der ägyptischen Altertümer, Gipsabgüsse und Papyrus, Berlin 1894; Ägyptische und vorderasiatische Altertümer aus den königl. Museen zu Berlin, 87 Foliotafeln mit erklärendem Text von der Direktion der Sammlung, Berlin 1895); ferner in Dresden (Skulpturensammlung), Leipzig (ägyptologischer Apparat der Universität), Hildesheim, Braunschweig, München (Glyptothek und Antiquarium). Von außerdeutschen Sammlungen sind die hervorragendsten: Kairo (Museum von Gizeh, die größte ägyptische Sammlung, die es giebt; vgl. Notice des principaux monuments exposés au musée de Gizeh, Kairo 1895), Florenz (Schiaparelli, Museo archeologico di Firenze, antiquità Egizie, Rom 1887), Kopenhagen (Glyptothek), Leiden (Ägyptische Monumenten van het Nederlandsche Museum van Outheden te Leiden, Leiden 1839 ff.), London (British Museum and South Kensington Museum, ferner verschiedene größere Privatsammlungen; vgl. Guide to the exhibition galleries of the British Museum), Oxford (Ashmolean Museum), Paris (Louvre), Petersburg (Golenischeff, Ermitage impérial, inventaire de la collection égyptienne 1891), Rom, Turin (Lanzone, Regio Museo di Torino, antiquità Egizie, 2 Bde, Turin 1882—1886), Wien u. a.

Name. Der griechische Name *Αἴγυπτος* findet sich schon bei Homer und wird sowohl vom Flusse, dem Nil, als auch vom Lande, das dieser durchströmt, gebraucht. Eine befriedigende Erklärung des Wortes ist noch nicht gefunden. Sowohl die Ableitung von der semitischen Wurzel גוף clausit (Sickler, Geogr. II, 586), als auch die Zusammenstellung mit dem hebr. אִי כַפְתּוֹר „Küste (oder Insel) Kaphthor“ (Jer 47, 4), die man wohl in Kreta und nicht am ägyptischen Mittelmeergestade zu suchen hat, sind kaum richtig und von den meisten Forschern aufgegeben. Auch die Erklärung des Wortes aus dem Ägyptischen — nach Brugsch, Geogr. Inschr. I, 83 soll *Αἴγυπτος* auf ḥat-ka-Ptaḥ, den heiligen Namen der Stadt Memphis, zurückgehen — kann als verfehlt betrachtet werden und ist in neuerer Zeit nicht mehr ernsthaft verfochten worden. Da sich der Name nur bei den Griechen und den Völkern, die ihn von diesen erhielten, findet, so ist es am wahrscheinlichsten, daß er griechischen Ursprungs ist, wenn sich auch seine ursprüngliche Bedeutung nicht mehr ermitteln läßt.

Die Hebräer nennen das Land gewöhnlich מִצְרַיִם (die Endung ist wohl nicht dualisch, sondern lokal), seltener מָצוֹר, was von den Griechen mit *Μεστραΐμ*, *Μεστραειμ* umschrieben wird. Der Name ist semitisch und findet sich auch bei allen semitischen Völkern: babylonisch Miṣri, Miṣir; assyrisch Muṣur, (persisch Mudrâja), arabisch Maṣr. Eine sichere Erklärung des Namens ist noch nicht gefunden; vgl. Dillmann zu Gen 10, 6.

Der einheimische Name Ägyptens war Km-t, Kêmet, koptisch ⲕⲏⲙⲉ (im oberägyptischen), ⲭⲏⲙⲓ (im unterägyptischen Dialekt). Das Wort hängt wohl mit der Wurzel km (ⲕⲙⲟⲙ „schwarz werden", ⲕⲁⲙⲉ „schwarz") zusammen. Ägypten würde dann etwa „das schwarze Land" geheißen haben von der schwarzen Erde, die vom Nile herabgeschwemmt den fruchtbaren Thalboden von der umgebenden blendend hellen Wüste auf das augenfälligste unterschied. Schon Herodot (II, 12) bemerkt, daß „der Boden Ägyptens weder dem angrenzenden arabischen Lande noch dem libyschen noch auch dem syrischen gleiche, sondern schwarzerdig (*μελάγγειον*) sei und zerborsten, weil es Schlamm und angeschwemmtes Land sei, das vom Flusse aus Äthiopien gebracht werde" und Plutarch (de Is. c. 33) bringt diese Eigenschaft des schwarzen Bodens bereits mit dem ägyptischen Namen in Verbindung *τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς μάλιστα μελάγγειον οὖσαν, ὥσπερ τὸ μέλαν τοῦ ὀφθαλμοῦ, Χημίαν καλοῦσι.* Vor der Zusammenstellung des Namens Kêmet mit dem hebr. Namen des Cham (Ham), des Sohnes Noahs, und vor der Ableitung von der Wurzel חָמַם incaluit (koptisch ϩⲙⲟⲙ „warm werden") sei ausdrücklich gewarnt.

Ausdehnung. Wie schon im Altertum (vgl. Herodot II, 18: „Ägypten ist das, was der Nil überschwemmt und bewässert, und das sind Ägypter, die unterhalb der Stadt Elephantine aus demselben Flusse trinken"), so begreift man auch noch heute unter Ägypten nur das Nilthal im engeren Sinne vom ersten Katarakt bis zum Mittelmeere, das sich vom 24° 6′ bis 31° 36′ n. Br. und von 27° 30′ bis 20° 40′ ö. L. (Paris) erstreckt. Das Thal von Assuan bis oberhalb Kairo hat eine Länge von 960 km; seine mittlere Breite beträgt 12—14 km und überschreitet nirgends 25 km. Auf der Höhe von Kairo, etwa unter dem 30° n. Br. treten die Thalwände im Osten und Westen zurück, und der Nil, der sich 25 km unterhalb Kairos in mehrere Arme teilt, bildet die fruchtbare Niederung des Delta, eines Dreiecks, dessen Längsseiten 160 km und dessen Basis 140 km betragen. Die Gesamtbodenfläche des Delta umfaßt 1402600 ha (außer den längs der Meeresküste sich hinziehenden Seen). Das gesamte Kulturareal Ägyptens beträgt etwa 534 deutsche Quadratmeilen, hat also ungefähr dieselbe Größe wie das Königreich Belgien. Nach Norden vom Meere, im Osten und Westen von großen Wüsten umgeben, gleicht der schmale Streifen bewohnten Landes einer langgestreckten Oase, deren völlig abgeschlossene, schwer zugängliche Lage von entscheidendem Einfluß auf die Entwicklung des ägyptischen Volkes und seine Stellung zu den benachbarten Völkern gewesen ist. Die großen zwischen den Inseln Elephantine und Philae gelegenen Stromschnellen (der sogenannte erste Katarakt), in denen sich der Nil durch eine mehrere Stunden breite, von Ost nach West durchsetzende Ader granitischen Gesteins den Weg bricht, war wie noch jetzt, so schon im Altertum eine Sprach- und Völkergrenze zwischen Ägyptern und Nubiern. In vorhistorischer Zeit lag diese Grenze freilich noch weiter nördlich bei dem heutigen Silsile, wo die Sandsteinberge im Osten und Westen unmittelbar an den Fluß herantreten und wo sich ursprünglich ähnliche, wenn auch kürzere Stromschnellen befunden haben werden wie bei Assuan. Zu Ägypten hat jederzeit noch die 125 qkm große Oase des Faijum (koptisch ⲡⲓⲟⲙ „der See"), das altägyptische „Seeland" gehört, ein Thalbecken in der lybischen Wüste, das durch einen 100 km oberhalb Kairo einmündenden Nebenarm des Nil, den Bahr Jussuf („Josefskanal") zu einer der fruchtbarsten Landschaften Ägyptens gemacht worden ist. Im Faijum lag auch der im Altertum hochberühmte Moirissee, ein natürliches (nicht, wie man lange Zeit annahm, ein künstliches) Becken, dessen letzter Rest noch in dem heutigen Birket Ḳârûn erhalten ist.

An das Delta grenzten im Westen die libyschen Völker des nordafrikanischen Küstenlandes an; im Osten ging das Land in die arabische Wüste über, in der semitische Beduinenstämme zelteten. Von dem heutigen Ismailia bis nach Suez reichte vielleicht ein schmaler, an einzelnen Stellen (etwa bei den heutigen Bitterseen) sich verbreiternder Meeresarm mit stagnierendem, sumpfigem Wasser, in dem wir wohl das יַם־סוּף „Schilfmeer" der Bibel zu suchen haben (vgl. M. Müller, Asien und Europa,

S. 42). Die äußerste Grenzstadt im Nordosten war Tharu, deren Lage noch nicht festgestellt ist; von hier aus ging die Heerstraße nach Palästina, auf der die Könige des neuen Reichs ihre Feldzüge nach Asien unternahmen.

Auf diesem Wege lag auch der „Bach Ägyptens“, der in der Bibel (Nu 34, 5; Jos 15, 4. 47; vgl. auch Diodor I, 60) die Südgrenze Kanaans bildet, das heutige Wâdi el ʿArîsch, eine Niederung, die den ganzen nördlichen Teil der Sinaihalbinsel von Süden nach Norden durchzieht und spaltet, und bei dem Dorfe el ʿArîsch, dem alten Rhinokorura, in die See mündet.

Klima. Das Klima des Landes ist sehr verschieden in den dem Meere benachbarten Teilen des Delta und in Oberägypten. Im unteren Lande, das am Küstenklima des Mittelmeeres teilnimmt, ist der Regen nicht selten, in Oberägypten ist das ganze Jahr hindurch nur selten eine Wolke am Himmel zu sehen. Die mittlere Jahreswärme von Kairo betrug 1888: 22,02° C.; 1889: 22,22° C.; 1890: 21,95° C.; in Alexandrien ist sie einige Grad niedriger, in Oberägypten wesentlich höher. Die Fruchtbarkeit des Landes ist unter diesen Verhältnissen vom Regen ganz unabhängig (Dt 11, 10); sie wird lediglich durch die großen Überschwemmungen des Nil bedingt, deren Regelung durch eine sorgsame Unterhaltung der Kanäle zu allen Zeiten von der größten Wichtigkeit für die Wohlfahrt des Landes war. Das jährliche Steigen des Nils wird bekanntlich durch die regelmäßig eintretenden und anhaltenden Regen in den tropischen Hochländern zwischen dem 1. und 16. Breitengrade herbeigeführt. Schon Anfang Juni fängt der Fluß in Oberägypten langsam zu steigen an, Ende Juni erreicht die Flut das Delta. Das Wasser steigt drei Monate lang. Von Ende September bis Ende Oktober bleibt der höchste Wasserstand wesentlich der gleiche, dann zieht sich das Wasser allmählich zurück. Das Land wird besät und bedeckt sich mit grünen Saaten. Diese Zeit des Wachstums dauert bis Ende Februar. Mit Ende des März tritt die Ernte ein, der Wasserstand des Flusses nimmt mehr und mehr ab, bis im Juni der neue Kreislauf beginnt. Dieser Verlauf des ägyptischen Jahres veranlaßte auch die Einteilung desselben in drei Jahreszeiten nach den drei Hauptperioden der Landwirtschaft: die „Überschwemmung“, die vom 20. Juli an gerechnet wurde, die Zeit des „Sprossen“ der Saat und die „Ernte“.

Fruchtbarkeit. Fauna und Flora. Ägypten war im ganzen Altertum berühmt wegen seiner großen Fruchtbarkeit; es war die Kornkammer für alle Nachbarstaaten, claustra annonae (Tacit. hist. 3, 8); und dieser selbst außergewöhnliche Mißwachsjahre übertragende Reichtum an Getreide war es, um dessentwillen das AT. zuerst Abraham (Gen 12, 10) und später die Söhne Jakobs (Gen 42, 1; 43, 2) nach Ägypten ziehen läßt. Außer an Korn war das Land aber auch reich an anderen Nahrungsmitteln: Die Kinder Israels sehnten sich nach den Fleischtöpfen Ägyptens (Ex 16, 3) und nach den Fischen (die sie, da die meisten Ägypter sie nicht aßen, umsonst zu essen bekamen, Nu 11, 5), den Gurken, Melonen, Zwiebeln, dem Lauch und Knoblauch Ägyptens zurück, die ihnen dort in Fülle geboten waren. Diesen Reichtum Ägyptens an Herden von Rindern, Schafen, Ziegen, Schweinen, an Fischen und Wild, sowie an Wein, Feigen und den mannigfaltigsten anderen Früchten und Gemüsen wird uns auch durch die Denkmäler bestätigt. In einem Grabe von Giseh (Lepsius, Denkm. II, 9) werden 835 Rinder, 220 Kälber, 760 Esel, 974 Schafe und 2235 Ziegen als Besitztum eines Mannes aufgezählt. — Auffallend ist, daß das Kamel, das heute zu den nützlichsten Tieren des Landes gehört, im Altertum nicht vorkam und weder in den Darstellungen abgebildet, noch in den Inschriften erwähnt wird. Auch Herodot und Diodor sagen nichts von ägyptischen Kamelen; dagegen erwähnt Strabo (p. 815), daß die Ägypter mit Kamelen durch die Wüste von Koptos nach Berenike reisten. Erst in griechischer Zeit ist das Kamel in Ägypten eingeführt worden. Hiernach ist die Angabe der Genesis (12, 16), daß Abraham von Pharao Kamele zum Geschenk erhalten habe, zu beurteilen. Auch das Pferd ist den Ägyptern des alten und mittleren Reichs unbekannt; es ist erst in der Zeit zwischen mittlerem und neuem Reich, vermutlich durch die Hyksos, aus Asien nach Ägypten gekommen. Seit der XVIII. Dynastie finden wir Pferde und Wagen in Ägypten, und unter den Geschenken, die nach den keilschriftlichen Briefen von Tell Amarna (s. u.) die asiatischen Könige den Pharaonen der XVIII. Dynastie nach Ägypten schicken, spielen Pferde und Wagen eine Hauptrolle. Und wie sie selbst so sind auch ihre ägyptischen Bezeichnungen entlehnt; neben htor (kopt. ϩⲧⲟ) „Pferd“, das ägyptisch ist und ursprünglich „Gespann“ bedeutet, heißt das Pferd äg. ssmt und smsm und der Wagen

je nach der Form ʿglt (kopt. ⲁϭⲟⲗⲧⲉ) oder mrkbt (kopt. ⲃⲉⲣⲉϭⲱⲟⲩⲧⲉ), Namen, die dem Semitischen, hebr. סוּס bez. עֲגָלָה bez. מֶרְכָּבָה zweifellos entnommen sind. Wie von allen Völkern des Altertums ist das Pferd auch von Ägypten hauptsächlich als Zugtier, besonders für die Kriegswagen benutzt worden; doch kommt es daneben auch nicht selten als Reittier vor (vgl. Gen 50, 9; Ex 14, 9. 23). Das gewöhnlichste Last- und Reittier war wie im ganzen Orient der Esel, der in großer Menge gehalten wurde (s. o.).

Mineralien. Auch an Mineralien war Ägypten reich, und zwar an den nützlichsten von allen, an guten Bausteinen. Im größten Teile des Landes bestehen beide Thalufer aus Kalkstein, dessen feine und feste Textur wir noch jetzt in den Pyramiden, den kleinen Grabbauten von Gize und Sakkara (Memphis), sowie in den mit den schönsten Skulpturen bedeckten Felsengräbern Oberägyptens bewundern. Oberhalb Theben in der Gegend von El Kab beginnt die Sandsteinregion, in der namentlich die Brüche von Silsile berühmt sind, aus deren schönem Gestein der größte Teil der oberägyptischen Tempel und eine große Anzahl von Statuen und anderen Skulpturen besteht. In der Kataraktengegend endlich trat das harte Urgestein in einer reichen Auswahl schönfarbiger Granite zu Tage. Noch größer war die Mannigfaltigkeit der Steinarten in den entfernteren Gegenden vom Nil und im arabischen Gebirge, zu denen der berühmte honiggelbe Alabaster, sowie die verschiedensten Porphyre und Breccien gehörten, die wir von den alten Ägyptern vielfach verarbeitet finden. Auch Gold ward in den von Syene östlich gelegenen Gebirgen gefunden und Smaragd in den Mienen von Berenike. Kupfer wurde irgendwo im Faijum und seit den ältesten Zeiten auf der Sinaihalbinsel gefunden. Eisenminen lagen in der Wüste westlich von Syene.

Quellen zur Geschichte. Für die Kenntnis der ägyptischen Geschichte und Civilisation sind wir in erster Reihe auf die zahlreichen Denkmäler angewiesen (Inschriften in Tempeln und Gräbern, bewegliche Habe aller Art, Schriftstücke auf Papyrus, Leder, Kalksteinstücken u. s. w.), die uns in überaus großer Mannigfaltigkeit dank dem konservierenden Klima und dem schützenden Wüstensande der ägyptische Boden bewahrt hat. Ihr Verständnis ist uns vor allem durch die Entzifferung der eigentümlichen ägyptischen Hieroglyphenschrift, die 1821 dem Franzosen François Champollion gelang, ermöglicht worden. Neben den einheimischen Denkmälern stehen die Nachrichten, die wir den Keilschriften, der hebräischen Überlieferung und den Griechen verdanken, und die für gewisse Perioden der ägyptischen Geschichte von großem Werte sind. Um nun diese Nachrichten, die für einzelne Zeiten zahlreich, für andere wieder recht spärlich sind, in historischen Zusammenhang zu bringen, müßten wir eine zusammenfassende ägyptische Geschichtsdarstellung haben. Diese existiert leider nicht und es ist auch keine Hoffnung vorhanden, sie jemals zu erhalten, da die Ägypter ein derartiges Werk kaum besessen haben. Was sie an historischen Aufzeichnungen hatten, von denen uns auch Reste überkommen sind, beschränkt sich auf kurzgefaßte Annalen einzelner Könige des neuen Reichs und auf Annalen der Tempel. Dagegen ist das, was uns sonst an historischen Erzählungen erhalten ist, durchaus märchenhaft und nur mit größter Vorsicht für die Geschichte zu verwerten. Außer den Annalen wurden wohl zu praktischen Zwecken in den Tempeln Verzeichnisse der Könige geführt, in denen die einzelnen Herrscher in historischer Folge mit genauer Angabe der Regierungsdauer aufgezählt waren; vgl. Diod. I, 44. Aus einem solchen Verzeichnis lasen die Priester von Memphis dem Herodot die Namen von 330 Königen die nach Menes regiert, vor, freilich ohne über die Thaten der einzelnen, mit Ausnahme der Nitokris und des Moeris irgend etwas sagen zu können (vgl. Herodot II, 100). Eine derartige Königstabelle ist uns nun zum Glück noch erhalten geblieben, nämlich der sogenannte Turiner Königspapyrus, der aber leider sehr zerbröckelt und voller Lücken ist. Er stammt aus der Zeit Ramses III. und enthielt eine vollständige Liste der ägyptischen Könige bis in die Hyksoszeit. Etwa 220 Könige waren in ihm aufgezählt und in Dynastien eingeteilt; bei jedem fand sich die genaue Angabe seiner Regierungszeit. — Auch die Listen ägyptischer Könige, die in Gräbern oder Tempeln erhalten geblieben sind, gehen auf derartige Königsverzeichnisse zurück.

Die wichtigsten dieser Listen sind: 1. Die Königstafel von Karnak, ein im Tempel von Karnak gefundenes, jetzt in Paris befindliches Relief aus der XVIII. Dynastie, auf dem König Thutmosis III. dargestellt ist, wie er 61 seiner Vorfahren, deren Namen freilich ohne genaue zeitliche Ordnung aufgeführt werden, das Totenopfer darbringt; — 2. die Königstafel von Abydos, ein ähnliches Relief aus dem Sethostempel in Abydos, das den König Sethos I. und seinen Sohn Ramses II. zeigt, wie sie zu 76 alten Herrschern beten, die in chronologischer Folge genannt werden; — 3. die Königstafel

von Sakkara, die im Grabe eines ägyptischen Priesters in Sakkara gefunden worden ist. Sie stammt aus der Zeit Ramses II. und führt 52 Königsnamen auf. Eine Ergänzung dieser ägyptischen Listen bilden nun die Auszüge aus dem großen Geschichtswerke, das der ägyptische Priester Manetho aus Sebennytos, etwa um das Jahr 270 v. Chr. unter dem Titel *Αἰγυπτιακὰ ὑπομνήματα* verfaßt hat und dessen Königstabellen zweifellos die eben geschilderten ägyptischen Königslisten zu Grunde liegen. Dem Werke ist von den Griechen keinerlei Bedeutung beigemessen worden, erst bei den späteren jüdischen und christlichen Chronographen hat es größere Beachtung gefunden. Leider ist das Werk selbst verloren gegangen und abgesehen von einem kurzen Auszuge, den Josephus in seine Streitschrift gegen Apion aufnahm, sind uns nur die Listen der Königsdynastien mit Angabe der Regierungsjahre erhalten geblieben. Auch diese aber, durch Bearbeitungen der christlichen Chronographen, die die Listen im Interesse der biblischen Chronologie zurecht stutzten, arg entstellt. Wir haben den Auszug der Dynastien Manethos in zwei verschiedenen Redaktionen, bei Afrikanus und bei Eusebius, die unter einander vielfach abweichen, von denen aber die erstere vor der letzteren fast immer den Vorzug verdient.

Bei dieser Beschaffenheit der Quellen ist eine zusammenhängende Darstellung der ägyptischen Geschichte unmöglich; während für gewisse Epochen ein reiches Material zu Gebote steht, hören für andere die Quellen fast ganz auf. So bleibt dem Historiker nichts anderes übrig, als ein Bild der politischen Ereignisse derjenigen Jahrhunderte zu liefern, für die genügendes Quellenmaterial vorhanden ist, andere Jahrhunderte aber, aus denen uns keine oder nur wenige Denkmäler erhalten sind, kurz oder fast gar nicht zu behandeln, selbst wenn sich in ihnen bedeutsame Ereignisse abgespielt haben sollten. Den inneren Zusammenhang der politischen Geschehnisse zu ergründen und darzulegen, werden wir uns aber selbst für die historisch aufgehellten Zeiten versagen müssen.

Chronologie. Eine feste Ära, die die Grundlage der Chronologie bilden würde, haben die Ägypter ebenso wenig wie irgend ein anderes Volk des alten Orients besessen. Man rechnet nach Jahren der Könige und datiert z. B. ein bestimmtes Ereignis als geschehen im „3. Jahre Ramses II.“. Unter diesen Umständen wäre zur zeitlichen Feststellung der einzelnen historischen Fakta ein vollständiges Verzeichnis sämtlicher ägyptischer Regenten mit genauer Angabe der Regierungsjahre erforderlich. Diesem Zwecke würde vielleicht für eine große Epoche der altägyptischen Geschichte der oben erwähnte Turiner Königspapyrus genügen, wenn er nicht in einen so fragmentarischen Zustande wäre. In einzelnen Punkten wird er freilich durch die anderen Königslisten (Abydos, Karnak, Sakkare) ergänzt, aber es bleiben doch noch der Lücken so viele, daß eine vollständige Königsliste nicht hergestellt werden kann. Lange Zeit sind die Manethonischen Fragmente als Basis der ägyptischen Chronologie betrachtet und verwertet worden; doch hat man in neuerer Zeit immer mehr eingesehen, daß eine Wiederherstellung der ursprünglichen Listen Manethos unmöglich ist und daß eine Vergleichung der Zahlenangaben der Denkmäler mit denen Manethos stets zu Ungunsten des letzteren ausfällt. Was bei Manetho für uns von Wert ist, sind die Listen der Könige (wenn auch sie häufig Lücken aufweisen und vielfach in der Namensfolge Unordnung herrscht) und die Einteilung der Herrscher in Dynastien. Die Regierungszeiten müssen auf Grund der Angaben der Denkmäler, des Turiner Papyrus und der Genealogien von Privatpersonen abgeschätzt werden. Daß das Resultat dieser Rechnung namentlich bei den nicht wenigen denkmälerarmen Epochen ein sehr unsicheres sein muß, liegt auf der Hand. Leider muß auch der Versuch, auf Grund verschiedener kalendarischer Angaben der Denkmäler die Regierungszeiten einzelner Könige (Amenophis I., Thutmosis III., Ramses II.) zu berechnen und so gewisse Angelpunkte für die ägyptische Zeitrechnung zu gewinnen, zunächst noch als mißlungen bezeichnet werden. Auch die Thatsache, daß die Könige Amenophis III. und IV. Zeitgenossen der babylonischen Könige Kallima-Sin, Burnaburiasch I., Kurigalzu I. und Burnaburiasch II. waren, läßt sich bei der Unsicherheit der babylonischen Chronologie (Winckler setzt die Regierung Burnaburiasch II. 1456—1422, Hilprecht 1342—1318) zunächst für die ägyptische Chronologie nicht verwerten. Das älteste einigermaßen sichere Datum, das wir besitzen, ist die Regierung des Königs Scheschonk I. (Sesonchis, des Schischak der Bibel), der zur Zeit Rehabeams den Tempel von Jerusalem plünderte; er muß in die zweite Hälfte des 10. vorchristlichen Jahrhunderts gehören. Aber erst seit dem Regierungsantritte des Psammetich (663 v. Chr.) stehen wir auf chronologisch ganz sicherem Boden.

Einteilung der ägyptischen Geschichte. Zur besseren Orientierung hat man die altägyptische Geschichte in mehrere große Epochen eingeteilt, neben denen man noch

die alte Einteilung Manethos in 30 Dynastien der Bequemlichkeit halber beibehalten hat. Die bei I—V beigefügten Jahreszahlen sollen nur als ganz ungefähre betrachtet werden und dürfen auf Richtigkeit keinen Anspruch erheben:

I. Altes Reich 2700—2400 v. Chr.
Dynastie 3—6.
II. Mittleres Reich 2200—1800 v. Chr.
Dyn. 11—13.
III. Hyksoszeit 1800—1600 v. Chr.
Dyn. 15—17.
IV. Neues Reich 1600—1100 v. Chr.
Dyn. 17—20.
V. Zeit der Fremdherrschaften 1100—700 v. r. Ch
Dyn. 21—25.
VI. Spätzeit 700—332 v. Chr.
Dyn. 26, 700—526.
Perserherrschaft 526—332 v. Chr.
VII. Griechisch-römische Zeit 332 v. Chr. —641 n. Chr.
Die Zeit der Ptolemäer 323—30 v. Chr.
Die Zeit der römischen Herrschaft 30 v. Chr. —395 n. Chr.
Die Zeit der spätrömischen (byzantinischen) Herrschaft 395 n. Chr. —641 n. Chr.

Abstammung des Volks. Das Volk, das seit den ältesten historischen Zeiten Ägypten bewohnte, betrachtete sich als ureingesessen und nannte sich, im Gegensatz zu den umwohnenden Barbaren (den Nubiern im Süden, den Lybiern im Westen, den Syrern im Nordosten) kurzweg rōmet „Menschen". Über seine ethnographische Zugehörigkeit sind die Meinungen geteilt. Die Ethnographen rechnen die Ägypter auf Grund ihres Körperbaues zu den Negern und meinen, daß ein allmählicher Übergang vom Ägypter zum Sudanneger sich nachweisen lasse. Die Philologen hingegen nehmen auf Grund der Sprachverwandtschaft an, daß eine Trennung der Ägypter von den Semiten Vorderasiens unmöglich sei und daß die Ägypter ebenso wie die ihnen sprachlich verwandten Berberstämme Nordwestafrikas und gewisse Stämme Nordostafrikas (Bischarin, Galla, Somal) in vorhistorischen Zeiten aus Asien nach Afrika in ihre jetzige Heimat eingewandert seien. Vielleicht liegt die Wahrheit in der Mitte, und die Verhältnisse liegen so, daß das Land ursprünglich eine reine Negerbevölkerung mit eigener Sprache gehabt hat. Ein semitischer Stamm ist dann nach Ägypten eingedrungen, hat sich das Land unterjocht und der unterworfenen Bevölkerung seine Sprache aufgedrängt. In der Bibel (Gen 10) wird Ägypten (Mizraim) als zweiter Sohn Hams, des Sohnes Noahs, neben Kusch, Put und Kanaan aufgeführt, und infolgedessen pflegt man häufig die Ägypter als Hamiten zu bezeichnen.

Sprache. Die Sprache der alten Ägypter steht in einem verwandtschaftlichen Verhältnisse zu den semitischen Sprachen, zu den Berbersprachen Nordafrikas und zu einer Gruppe von Sprachen Nordostafrikas (Bega, Galla, Somali ꝛc.). Alle diese Sprachen faßt man unter dem Namen des ägypt.-semitischen Sprachstammes (nach den beiden wichtigsten Zweigen) zusammen. Die ägyptische Sprache, deren Schriftdenkmäler bis in den Anfang des 3. vorchristl. Jahrtausends zurückreichen, erhielt sich unter dem Namen der koptischen auch in der christlichen Zeit, obgleich während der Ptolemäerherrschaft und schon früher die griechische Sprache neben der einheimischen aufgekommen und namentlich in Alexandria und Memphis zu großer Verbreitung gelangt war. Mit der arabischen Eroberung des Landes und dem Einströmen arabischer Einwanderer erhielt die arabische Sprache immer allgemeinere Geltung und sie ist jetzt die allein herrschende, doch erhielt sich die koptische Sprache bis ins 11. Jahrhundert fast im ganzen Lande, dauerte in Oberägypten noch bis ins 15. Jahrhundert, um erst im 17. Jahrhundert mehr und mehr zu erlöschen.

Urgeschichte. In der Zeit, in der die Ägypter mit ihren Denkmälern zum erstenmal als historisches Volk auftreten, ist ihre Kulturentwicklung schon auf einer beträchtlichen Höhe angelangt. Sie sind im Besitze einer ausgebildeten Staatsverfassung, einer fast fertigen Kunst, einer vollständig entwickelten Schrift und Litteratur. Die religiösen Anschauungen sind zu einem systematischen Abschluß gekommen. Wie lange Zeit das Volk zu diesen Errungenschaften gebraucht hat, läßt sich auch nicht annähernd bestimmen; nur durch Vermutungen kann man das Dunkel der ägyptischen Vorzeit an

einzelnen Stellen erhellen. Das Wichtigste ist, daß das Land ursprünglich in zwei Staaten geteilt war, das „Nordland" (äg. t'-mḥj) und den „Süden" (äg. rs, hebr. Patros, Φαθωρῆς d. i. p-te'-rês „das Land des Südens"). Die Grenze des Nordlandes" d. i. das Delta, lag in der Nähe von Memphis, der „Süden" reichte ursprünglich nur bis zum Gau der beiden Schwesterstädte Nechen und Nechebet (heute El Kab), später bis zu den Katarakten von Syene. Jeder Staat zerfiel in eine Reihe kleiner Fürstentümer, die anfangs unabhängig waren, dann aber ihre Selbstständigkeit verloren hatten. Die Vereinigung beider Staaten scheint auf uns unbekannte Weise von Oberägypten ausgegangen zu sein und wurde später dem Könige Menes zugeschrieben. Die Erinnerung an diese Zweiteilung hat sich noch bis in die historische Zeit erhalten; so bildet die Vereinigung der Wappenpflanzen Ober- und Unterägyptens, der Lilie und des Papyrus, das Wappen des Gesamtreiches; der König nennt sich „König von Ober- und Unterägypten" oder „Herr beider Länder" und trägt auf dem Haupte die Doppelkrone, die aus der weißen Krone des Südens und der roten Krone des Nordlandes sich zusammensetzt, auch in der Verwaltung hat man stets an diesen, übrigens auch durch die natürliche Beschaffenheit Ägyptens gebotenen Zweiteilung festgehalten. Nur vorübergehend zerfiel das Land in römischer Zeit in drei Teile (Thebais, Heptanomis, Delta), ohne daß diese künstliche Einteilung je durchgedrungen wäre. Die spätere Tradition füllt die dunkle Vorgeschichte des Landes wie bei anderen Völkern mit einer Herrschaft der Götter aus.

Das alte Reich. Als erster ägyptischer König wird sowohl von den Denkmälern als auch von Manetho der aus Thinis in Oberägypten stammende Menes genannt. Er soll die Hauptstadt des alten Reichs, Memphis, und den Tempel ihres Hauptgottes Ptah gegründet haben. Von den Nachfolgern des Menes ist uns Historisches nicht überliefert. In der dritten Dynastie scheint es Sitte geworden zu sein, daß sich die Könige und die Großen des Reichs feste Grabbauten errichteten, und von da an beginnt die eigentliche historische Zeit Ägyptens. Die ältesten Denkmäler, die wir besitzen, stammen aus der Zeit des Nebka und des Königs Zoser, der sich in der Stufenpyramide von Sakkara ein großartiges Grabmonument geschaffen hat. In diese erste Epoche gehört auch wohl der große Sphinx von Gise, eine kolossale, aus dem Kalksteinfelsen der libyschen Wüste herausgearbeitete Löwenfigur mit einem Königskopfe, die den Gott Harmachis darstellt, sowie die sogenannte Knickpyramide von Dahschur, die Grabanlage eines noch unbekannten Königs. Erwähnt sei noch, daß nach der Tradition der Ptolomäerzeit unter der Regierung des Zoser der Nil sieben Jahre lang nicht gestiegen und infolgedessen eine große Hungersnot über das ganze Land hereingebrochen sein soll. Dieses Ereignis mit den biblischen 7 mageren Jahren (Genesis 41) in Zusammenhang zu bringen, wie dies wohl geschehen ist, liegt auch nicht der geringste Grund vor. — Die vierte Dynastie ist eine Epoche großer Macht. Ihr erster König ist Snofru, zugleich der erste Herrscher, von dessen Thaten gleichzeitige Denkmäler berichten. Er hat die Beduinen der Sinaihalbinsel, die für die Ägypter wegen der Kupferminen von großer Wichtigkeit war, besiegt und hier die ägyptische Herrschaft für Jahrhunderte begründet. Sein Grabmal ist die in der Nähe des Faijum belegene Pyramide von Medum. Seine nächsten Nachfolger Chufu, Chafré und Menkeré (Cheops, Chephren und Mykerinos) zählen wegen der großen Pyramidenbauten, die sie bei dem heutigen Gise (westlich von Kairo) errichten ließen, zu den berühmtesten ägyptischen Herrschern. Von anderen Königen dieser Dynastie ist wenig überliefert. Mit Weserka'f kommt ein neues Geschlecht (V. Dynastie) auf den Thron, das nach einer späteren Sage von einem Priester des Sonnengottes in der Stadt Sa'chbw abstammte, nach Manetho aber in Elephantine zu Hause gewesen sein soll. Unter der Regierung dieser Könige, deren Grabpyramiden bei Sakkara und Abusir liegen, erreicht Ägypten einen Höhepunkt seiner Kultur, der sich vor allem in der Blüte der Kunst äußert. Die Privatgräber der IV. und V. Dynastie, die sich um die Pyramiden der Könige gruppieren, liefern uns in ihren zahlreichen Inschriften und Reliefdarstellungen eine überraschend vollständige Einsicht in die damaligen Lebensverhältnisse der Ägypter, ihre Kunst und Handwerke, ihre Reichtümer und täglichen Beschäftigungen, ihr Staats- und Privatleben.

Der letzte König der V. Dynastie ist Unis (Ὄννος). Nach seinem Tode scheinen innere Kämpfe ausgebrochen zu sein und in diesen kommt eine neue Dynastie (VI.) zur Herrschaft, als deren Begründer der König Teti (Ὀθόης) gilt. Während unter ihm und seinen Nachfolgern im Innern die Macht der Könige zu Gunsten der Selbstständigkeit der Gaue zurücktritt, knüpft Ägypten nach außen weitgehende Handels-

beziehungen an. Vor allem werden unter Führung des Fürsten von Elephantine große Karawanenzüge nach Centralafrika unternommen, die die verschiedenen Produkte des Sudan, Weihrauch, Ebenholz, Panther, Elephanten ꝛc. nach Ägypten bringen. Mit dem sagenumwobenen Lande Punt, das wohl an der afrikanischen Küste des südlichen Teils des roten Meeres zu suchen ist, hatten die Ägypter schon unter der V. Dynastie Handel getrieben, und dieser Verkehr wird gewiß auch unter dem neuen Königshause fortgedauert haben. Im Norden wurden gegen die semitischen Bewohner Südpalästinas, die wohl einen Raubzug gegen das Delta unternommen hatten, siegreiche Kriege geführt, bei denen das Land der Feinde vernichtet, die Dörfer verbrannt, die Fruchtgärten mit ihren Wein- und Feigenpflanzungen vernichtet wurden. Zu einer dauernden Unterwerfung des Landes ist es aber nicht gekommen. Die Pyramiden der Könige der VI. Dynastie liegen bei Sakkara; im Gegensatz zu den älteren Pyramiden sind sie und auch die Pyramide des Unis, im Innern mit Inschriften bedeckt, die die ältesten religiösen Schriften der Ägypter, zum großen Teil auf das Leben nach dem Tode bezüglich, enthalten. Sie sind von Maspero (Les inscriptions des Pyramides de Saqqarah, Paris 1894) herausgegeben und mit einer vorläufigen Übersetzung begleitet worden. Gegen das Ende der VI. Dynastie zerfällt das Reich, innere Unruhen brechen aus und Bürgerkriege scheinen an der Tagesordnung zu sein.

Das mittlere Reich. Während im Norden selbstständige Könige in Herakleopolis herrschen, reißen im Süden thebanische Fürsten die Macht an sich. Ihnen gelingt es, allmählich das Reich wieder zu einigen, und Mentuhotep III. scheint ganz Ägypten wieder besessen zu haben. Doch erst von seinem zweiten Nachfolger Amenemhēʿt I. wird nach einer etwa 200-jährigen Revolutionsperiode die völlige Ruhe und Ordnung wieder hergestellt. Die Dynastie Amenemhēʿts (die XII. Manethos), die etwa 200 Jahre regiert hat — die Herrscher führen die Namen Amenemhēʿt und Usertesen — führt eine neue Blütezeit des Landes herauf, die sich vor allem in zahlreichen Bauwerken äußert. Es giebt fast keine größere Stadt Ägyptens, in der sich nicht Spuren der Bauthätigkeit dieser Könige finden. Namentlich das Faijum, in dem sie auch residierten, wurde von ihnen bevorzugt und reichlich mit Bauwerken bedacht: so erbaute Amenemhēʿt III. bei dem heutigen Hawâra einen kolossalen Tempel, den noch die Griechen unter dem Namen des Labyrinths kannten und bewunderten. Dagegen ist der bekannte Moërissee nicht erst von den Herrschern dieser Dynastie, wie man vielfach angenommen hat, angelegt; er ist vielmehr ein natürliches Wasserbecken, an dem nichts künstlich war, als die Dämme und Kanäle, die das Fruchtland vor seinen überschüssigen Wassermengen schützten. Auch die Skulptur und Litteratur feierten unter der XII. Dynastie ihre Blüte, und noch der späteren Zeit hat das mittlere Reich als das goldene Zeitalter des ägyptischen Schrifttums gegolten, dessen Sprache und Stil nachzuahmen man sich befleißigte. Vor allem aber zeigte sich die Macht dieser Könige in der Ausbreitung der ägyptischen Herrschaft nach außen. Das südliche Grenzland Nubien, das wegen seines Goldreichtums eine besondere Anziehungskraft besaß, wurde unterworfen und kolonisiert; die Sinaibergwerke wurden wieder ausgebeutet und die unterbrochenen Handelsbeziehungen zum Lande Punt wieder angeknüpft. Ob die Ägypter in dieser Zeit auch nach Palästina vorgedrungen sind, läßt sich nicht feststellen. — Unter der XIII. Dynastie hielt sich Ägypten noch eine Zeit lang auf der Höhe seiner Macht, dann aber trat wieder eine Periode nationaler Zerrissenheit ein, aus der uns nur wenige Denkmäler erhalten sind und von der wir uns kein geschichtliches Bild entwerfen können. Während im Süden vielleicht Nachkommen der alten Herrscher in Theben residierten, herrschte im westlichen Delta in der Stadt Xoïs ein anderes Fürstengeschlecht (XIV. Dynastie).

Die Hyksoszeit. Die politischen Schwächen Ägyptens benutzten „Leute unbekannten Geschlechts aus den östlichen Gegenden", die sogenannten Hyksos, um in das östliche Delta einzufallen und das Land „ohne Schwertstreich" zu erobern. Über diesen Einfall besitzen wir einen Auszug aus Manetho, der uns bei Josephus (contra Apionem I, § 75 ff.) erhalten geblieben ist. Nach ihm „hätten sie sich der Herrschenden bemächtigt, die Städte grausam angezündet und einen aus ihrer Mitte, Salitis, zum Könige gemacht". Seine Residenz war Memphis, von hier aus wurde ganz Ägypten beherrscht, d. h. steuerpflichtig gemacht, in die wichtigeren Städte Besatzungen gelegt. Namentlich wurde das östliche Delta stark befestigt und als Stützpunkt der Fremdherrschaft die Stadt Auaris äg. Ha(t)waʿre(t), im sethroïtischen Gau, am Nilarm von Bubastis, mit festen Mauern versehen. 19 Jahre habe Salitis regiert. Von seinen Nachfolgern nennt Manetho: Bnon, Apachnas, Apophis, Annas, Assis. „Es hieß aber das ganze Volk

Hyksos d. h. Hirtenkönige. Denn das Wort hyk bedeutet in der heiligen Sprache „König", das Wort sōs aber in der gewöhnlichen (Volks-)Sprache »Hirt« und »Hirten«". Diese Etymologie ist in der That richtig, nur bedeutet sōs ursprünglich nicht allgemein „Hirt", sondern ist in der älteren Sprache ein Völkername, unter dem die Ägypter des mittleren und neuen Reichs vornehmlich die Nomadenstämme der syrischen Wüste verstehen. Wie in späterer Zeit gegen Mesopotamien sind diese Horden (vermutlich Aramäer) nach Ägypten vorgedrungen und haben das Land zeitweise beherrscht. Von den Denkmälern ihrer Herrscher ist uns nur wenig erhalten, doch sehen wir aus ihnen, daß sie, weit entfernt, die ägyptische Kultur zu vernichten, diese sich auf allen Gebieten angeeignet haben; selbst die Titulatur der Hirtenkönige entspricht der der alten einheimischen Pharaonen. Vorübergehend haben die Hyksos wenigstens dem Namen nach ganz Ägypten beherrscht, doch werden sie die Selbstständigkeit der in Theben residierenden oberägyptischen Könige wohl nie ganz gebrochen haben. Wie gegen Ende des alten Reichs unternimmt auch jetzt wieder die erstarkte Macht der Thebaner die Einigung des Reichs und die Vertreibung der Fremden. König Amosis erobert Auaris, die Hauptfestung der Asiaten, und dringt bis ins südliche Palästina vor; die vollständige Vertreibung der Barbaren ist aber nur allmählich gelungen und scheint erst 50 Jahre nach Amosis von Thutmosis III. beendet worden zu sein.

Man hat schon früh dieses Ereignis der Vertreibung der Hyksos mit dem Auszuge der Kinder Israel in Verbindung setzen, ja beides für eins erklären wollen. Diese Ansicht wurde namentlich von Josephus geltend gemacht, der dadurch seinem Volke zugleich ein höheres Altertum und den Ruhm einer frühen Machtentwicklung vindizieren zu können glaubte. Wie weit Josephus mit dieser Anschauung Recht hat, läßt sich urkundlich nicht feststellen. Historisch unmöglich aber ist seine Ansicht nicht, und es ist wohl denkbar, daß den Erzählungen von dem Aufenthalte in Ägypten und dem Auszuge eine Erinnerung an die einstige Herrschaft semitischer Nomaden über Ägypten und den zeitweiligen Wohnsitz eines ihrer Stämme (der „Kinder Israel" u. a.) im Lande Gosen zu Grunde liegt. Die Einzelheiten sind freilich sagenhaft und verdanken wohl erst der späteren Tradition ihren Ursprung.

Das neue Reich. Mit Amosis beginnt das neue Reich, die Epoche der Großmacht Ägyptens, in der seine Könige, die Amenophis und Thutmosis, ihre siegreichen Waffen nach Syrien und Nubien trugen und mit den entfernten Herrschern Vorderasiens in enge politische Verbindung traten. Diese Veränderung der äußeren Stellung Ägyptens hatte auch eine tiefgehende Umgestaltung des Volkslebens zur Folge. Durch die Tribute der fremden Staaten flossen ungeheuere Reichtümer ins Land, besonders nach der Reichshauptstadt Theben. Großartige Denkmäler erstanden, und das Gefühl der gesicherten, rasch gewachsenen Macht durchdrang überall die Werke jener Zeit, die noch heute bewundert werden.

Nach der Vertreibung der Hyksos wurden zunächst die inneren Verhältnisse neu befestigt und geordnet. Nach außen hin wandten sich die ägyptischen Waffen zunächst nach Nubien, das während der Hyksosherrschaft dem Reiche verloren gegangen war und unter Thutmosis I., dem Nachfolger des Amosis, wieder zur ägyptischen Provinz gemacht wurde. Dann unternahm Thutmosis noch einen großen Feldzug nach Syrien, der ihn bis hinauf an den Euphrat führte, an dessen Ufer er eine Siegesinschrift aufstellte. Die Ausnützung dieses Zuges wurde durch Thronstreitigkeiten, die in Ägypten ausgebrochen waren, verhindert, und erst als Thutmosis' Sohn Thutmosis III. zur Alleinherrschaft gelangt war, konnte er die Eroberungspolitik seines Vaters wieder aufnehmen. In mehreren Feldzügen, auf deren ersteren es zu einer großen Schlacht bei der Stadt Megiddo in der Kisonebene kam, wurde ganz Syrien südlich vom Amanos und westlich vom Euphrat dem ägyptischen Reiche gesichert. Eine Liste von Städten Mittel- und Nordpalästinas, die Thutmosis III. auf seinen ersten Feldzügen unterwarf, ließ er auf den Tempelthoren des Amonsheiligtums in Karnak aufzeichnen; darunter befinden sich die bekannten Orte Kadesch am Orontes, Megiddo, Damaskus, Hamat, Akko, Joppe, Gezer u. a. Viele der erwähnten Städte lassen sich noch nicht identifizieren; zu ihnen gehören auch die beiden ihres Namens wegen interessanten Ortschaften Jakob-el und Joseph-el (vgl. Ed. Meyer, ZatW VI [1886], S. 1 ff.; M. Müller, Asien und Europa, S. 162 ff.). Ferne Staaten, Cypern, Cilicien, Assyrien, Babylon, selbst die „Inseln im großen Meere" d. h. die Inseln des ägäischen Meeres warben um die Freundschaft des Pharao und schickten ihm Geschenke. Ägypten war jetzt zur führenden Macht im Orient geworden und diese Großmachtstellung wurde auch unter

den nachfolgenden Königen Amenophis II., Thutmosis IV., Amenophis III. und IV. behauptet. In den größeren, militärisch wichtigen Städten lagen ägyptische Garnisonen, so in Byblos, Sidon, Akko, Askalon, Jerusalem und Megiddo. Einen interessanten Einblick in die Beziehungen, die der Pharao zu diesen Vasallenstädten und zu den befreundeten Mächten Vorderasiens unterhielt, haben wir durch die in den Stadtruinen von Tell Amarna (in Ägypten, am westlichen Nilufer) gefundenen Keilschrifttafeln aus dem Archive der Könige Amenophis III. und IV. erhalten [vgl. Winckler-Abel, Der Thontafelfund von El Amarna (Berlin 1889—90); Bezold, Oriental Diplomacy, (London 1893); die auf Palästina bezüglichen Nachrichten dieser Tafeln hat Zimmern, ZdPV XIII, 133 ff. zusammengestellt; die umfangreiche Litteratur über diesen Fund kann hier nicht angeführt werden]. Unter ihnen befinden sich Schreiben der Könige von Babylon, Assyrien, Mitâni (eines Reiches am oberen Euphrat), in denen es sich hauptsächlich um Geschenksendungen und um Heiraten asiatischer Prinzessinnen mit dem Pharao handelt, sowie Rapporte der palästinensischen Vasallen und Garnisonsbefehlshaber an den Hof, die teils private, teils politische Angelegenheiten erörtern. Alle diese Schreiben sind in Keilschrift und in babylonischer Sprache abgefaßt und zeigen, daß das Babylonische um die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrtausends die Verkehrssprache des alten Orients gewesen ist, gerade wie es etwa 1000 Jahre später in der Perserzeit das Aramäische war. Dieser enge Verkehr mit Asien hat auf die ägyptische Kultur seine Wirkung nicht verfehlt und sowohl in der Sprache als auch besonders in der Kunst können wir die fremden Einflüsse allenthalben beobachten. Aber auch die ägyptische Religion ist von dem großen Umschwung, der sich auf den verschiedenen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens vollzog, nicht unberührt geblieben. Nicht nur, daß fremde Kulte in Ägypten Zutritt erhielten, auch die große religiöse Reformation, die Amenophis IV. mit bewundernswerter Energie ins Werk setzte, hängt vermutlich mit der veränderten politischen Stellung, die das Reich in dieser Zeit einnahm, zusammen. Amenophis IV. unternahm es nämlich, an die Stelle der zahlreichen alten Götter, über deren Wesen verworrene Anschauungen herrschten, die Verehrung einer neuen Gottheit, des Gestirns der Sonne, einzuführen. Hierbei wurde er wohl von der Priesterschaft von Heliopolis (On), deren Hauptgott ein Sonnengott war, unterstützt. Durch den Widerstand, den seine Lehre bei den übrigen Priesterkollegien des Landes, vor allem dem Priestertum des Ammon von Theben fand, wurde er in einen solchen Fanatismus hineingetrieben, daß er die übrigen ägyptischen Götter, vor allem den Ammon, die Mut und den Chons von Theben abschaffte und ihre Bilder und Namen allenthalben vernichtete. Seinen eigenen Namen Amen-hotep (Amenophis) d. i. „Ammon ist zufrieden", der ja mit dem Namen des verhaßten Ammon zusammengesetzt war, legte er ab und nahm einen neuen Jechenjeten (Chunaten) „Glanz der Sonne" an. Die alte Reichshauptstadt Theben verließ er und gründete in einem heiligen Bezirke eine Art Kirchenstaat und eine neue Residenz (bei dem heutigen Tell Amarna), der der Name „Sonnenhorizont" beigelegt wurde. Nach dem Tode des Königs, der nur 12 Jahre regiert hat, brachen innere Wirren aus, die neue Religion wurde abgeschafft, die Residenz nach Theben zurückverlegt. Die Ruhe im Lande wird erst durch Haremheb (Harmais) wiederhergestellt, einen Fürsten, der schon unter Jechenjeten in hohem Ansehen gestanden hatte und nun von der Ammonspriesterschaft nach Theben gerufen und zum Könige gekrönt wurde. Mit ihm kommt eine neue Dynastie, die XIX. auf den Thron, deren bedeutendste Herrscher Sethos I. und sein Sohn Ramses II. sind. In Syrien hatten sich die Machtverhältnisse während des Endes der XVIII. Dynastie wesentlich verändert. Das wahrscheinlich in Kleinasien heimische Volk der Hethiter, das schon unter dem vierten Amenophis im nördlichen Syrien vorgedrungen war, hatte das große Reich von Mitâni gestürzt und bedrohte jetzt die ägyptischen Besitzungen in Palästina und Syrien. Nachdem Sethos siegreich gegen sie gekämpft hatte, unternahm Ramses einen großen Kriegszug gegen die mit den Staaten nördlich von Hermon verbündeten Feinde. Nach langwierigen, mit wechselndem Erfolg geführten Kämpfen, deren Schauplatz das südliche Cölesyrien war, kam es im 21. Jahre Ramses II. zu einem Friedensschluß, in dem das eigentliche Palästina im ägyptischen Besitze belassen wurde, während der Norden dem Hethiterreiche tributpflichtig wurde. Ramses hat nach diesem Bündnisvertrage noch 46 Jahre im Frieden regiert und während dieser Zeit eine große Menge von Bauten in allen Teilen des Landes, vom nördlichen Nubien bis ins Delta, ausgeführt. Man hat vielleicht mit Recht behauptet, daß die Hälfte aller aus dem alten Ägypten erhaltenen Tempel von ihm herrühre; nur schade, daß die künst-

lerische Ausführung der Menge der Denkmäler nicht entspricht, und seine Wiederherstellungen alter zerstörter Bauwerke hinter den ursprünglichen weit zurückstehen. Immerhin haben ihn sein glücklicher Hethiterkrieg, seine lange friedensreiche Regierung, die zahlreichen Tempelbauten den folgenden Jahrhunderten als das Muster eines Königs erscheinen lassen. Alle Erinnerungen der Ägypter an die einstige Großmacht knüpfen sich an seinen Namen, und wenn die Griechen von dem großen Eroberer Sesostris fabeln, so ist kein anderer als Ramses II. gemeint. Auch in den biblischen Erzählungen ist das Andenken an ihn erhalten: er ist der Pharao der Bedrückung, für den die Israeliten die Vorratsstädte Pithom und Ramses bauen mußten. Die Ruinen der ersteren Stadt sind übrigens in neuerer Zeit bei dem heutigen Tell el Maschuta im Wâdi Tûmilât (zwischen dem Nil und dem Suezkanal) wieder aufgefunden worden. Unter Ramses' Sohn Merenptah, dem einzigen, der ihn von seinen 14 Söhnen überlebte, erhielt sich das Reich noch auf der Höhe der Macht; ein Angriff libyscher Stämme, die im Bunde mit Völkerstämmen von den ägäischen Inseln und den italischen Küsten (?) im westlichen Delta eingefallen waren, wurde siegreich abgewiesen. Dann aber scheint eine Periode der Anarchie eingetreten zu sein, in der verschiedene Prätendenten um den Thron kämpften. Dieser pharaolosen Zeit machte ein gewisser Setnacht ein Ende, mit dessen Sohn Ramses III. die XX. Dynastie beginnt. Nach außen hin war er mit Glück thätig; er besiegte die Libyer und überwand in zwei großen Schlachten einen mächtigen Angriff barbarischer Völkerschaften, die von Kleinasien her zu Wasser und zu Lande angerückt waren und deren Ansturm bereits das Hethiterreich erlegen war. Palästina blieb unter ägyptischer Oberhoheit, und im Lande Kanaan baute er dem Ammon einen Tempel, „zu dem die Bewohner von Retenu (Palästina) mit ihren Gaben kommen“. Im wesentlichen war Ramses' III. 33jährige Regierung eine Zeit der Ruhe und des Friedens für das Land, ähnlich der Zeit Ramses' II. Den Tempeln der Götter machte der König übermäßig große Geschenke, so daß der gesamte Besitz Ägyptens zum größten Teil in der Hand des Königs und des Klerus ruhte. Den Löwenanteil an diesen Gaben erhielt die Priesterschaft des Ammon zu Theben, deren Oberpriester zur mächtigsten Persönlichkeit des Staates wurde. Die Nachfolger Ramses' III., die alle den Namen Ramses führten, kamen mehr und mehr in die Abhängigkeit der Ammonspriester, bis der Hohepriester des Ammon selbst die Königsherrschaft an sich riß und sich mit der Doppelkrone krönen ließ (XXI. Dynastie). Während dieser Zeit ist wohl auch Palästina dem ägyptischen Reiche verloren gegangen, und einer der transjordanischen Nomadenstämme, „die Kinder Israel“ oder die „Hebräer“ nahmen von dem Lande westlich vom Jordan Besitz. Ägypten kommt wieder in einen Zustand nationaler Schwäche. In Tanis im Delta kam ein neues Geschlecht zur Herrschaft, das durch Verschwägerung mit der Familie der Hohenpriester von Theben auch das Königtum über den Süden erlangte. Einer der Herrscher dieser Dynastie (der XXI.) war wohl der Schwiegervater König Salomos, für den er als Mitgift seiner Tochter das an der philistäischen Grenze gelegene Gezer eroberte (1 Kg 9, 16). Um 950 v. Chr. wurden die tanitischen Könige durch libysche Fürsten gestürzt, die als Söldnerführer nach Ägypten gekommen waren, sich im östlichen Delta ansäßig gemacht und bei der Schwäche des Königtums immer größere Macht erlangt hatten. Der erste König dieser Dynastie (der XXII.), die in Bubastis residierte, war Scheschonk (Sesonchis, in der Bibel Schischak genannt). Seine Politik war vor allem darauf gerichtet, den verloren gegangenen Einfluß Ägyptens in Palästina wieder zur Geltung zu bringen. Im 5. Jahre König Rehabeams zog er nach Palästina, eroberte Jerusalem und plünderte die Stadt und den Tempel Jahwes. Die Namen der von ihm unterworfenen Städte ließ er, wie einst Thutmosis III., auf den Tempelwänden von Karnak einmeißeln. Sowohl nord- als auch südpalästinensische Ortschaften finden sich unter ihnen und zeigen, daß der Feldzug Scheschonks keineswegs zu Gunsten Jerobeams gegen Juda, sondern gegen Gesamtpalästina gerichtet war. Unter den Nachfolgern Scheschonks, über die wir fast nichts wissen, verfiel der Staat wieder und löste sich in kleine Fürstentümer auf. Diese Schwäche benutzten die Könige von Äthiopien (Nubien), d. h. des oberen Nilthals, das sich etwa seit der XXI. Dynastie von Ägypten losgerissen hatte und ein eigenes Reich mit der Hauptstadt Napata (am Gebel Barkal) bildete, um von Ägypten, das sie als ihr Mutterland betrachteten, Besitz zu ergreifen. Oberägypten fiel ihnen zu, während sie im unteren Lande nicht dauernd Fuß fassen konnten. Hier behaupteten vielmehr in den großen Städten (Saïs, Bubastis, Herakleopolis u. a.) die lokalen Fürsten ihre Selbstständigkeit.

Einer von ihnen, ein gewisser Sewe (der bibl. סוא), wagt es sogar, sich in die syrisch-palästinensischen Verhältnisse einzumischen und im Bunde mit Hosea von Israel den Widerstand gegen das assyrische Reich, das seit Tiglath-Pileser III. (745—727 v. Chr.) die erste Macht Vorderasiens geworden war und die syrischen Staaten unter seine Botmäßigkeit gebracht hatte, zu organisieren (um 724 v. Chr.). In der entscheidenden Stunde läßt er aber Hosea im Stich, dessen Hauptstadt Samaria 722 in die Hand der Assyrer fällt. Auch an einem neuen Aufstande der syrischen Staaten (Hamath, Gaza) beteiligt sich Sewe mit seinen Truppen, wird aber von dem Assyrerkönige (Sargon) in der Schlacht bei Raphia (assyr. Rapichu) südlich von Gaza, samt dem Fürsten von Gaza geschlagen und muß nach Ägypten fliehen (720 v. Chr.).

Einige Jahre später (etwa 707 v. Chr.) unternimmt der Äthiopenkönig Schabaka (Sabako) einen neuen Vorstoß gegen Unterägypten, und es scheint ihm gelungen zu sein, das ganze Land zu unterwerfen; die unterägyptischen Kleinfürsten wurden in ihren Städten als äthiopische Vasallen belassen. Um Syrien kümmert sich Schabaka zunächst nicht, er scheint vielmehr mit Sargon Verhandlungen gepflogen zu haben. Als aber 701 neue Unruhen in Palästina ausbrechen, schickt auch Ägypten ein aus den Kontingenten der Kleinfürsten gebildetes Hilfsheer gegen die Assyrer (unter Sanherib); noch ehe dieses den in Jerusalem von den Assyrern belagerten König Hiskia von Juda entsetzen kann, kommt es bei Elteke (im Stamme Dan) zur Schlacht, in der die Ägypter geschlagen werden und sogar die Söhne eines der ägyptischen Fürsten in die Gefangenschaft der Assyrer geraten. Trotz dieses Sieges giebt Sanherib bald die Belagerung Jerusalems auf; vgl. 2 Kg 18, 14—16; 18, 13. 17—19, 8. Ob sich die Stelle 2 Kg 19, 9—37 auf diesen Feldzug bezieht, der dann schon unter der Regierung des Tirhaka (äg. Tahrakô), des zweiten Nachfolgers Schabakos, stattgefunden haben würde, oder ob sie, wie Winckler (Geschichte Babyloniens und Assyriens, S. 254 f.) annimmt, von einem neuen Zuge Sanheribs gegen Juda verstanden werden muß, läßt sich gegenwärtig nicht entscheiden.

Die immer erneuten Ansprüche Ägyptens auf Palästina, die stetigen Umtriebe gegen die assyrische Großmacht, veranlaßten endlich den 681 zur Regierung gekommenen Assyrerkönig Asarhaddon einen entscheidenden Schlag gegen das Reich am Nil auszuführen und dessen Macht dauernd lahmzulegen. Nachdem ein erster Feldzug 673 ohne Ergebnis verlaufen war, wird 670 Memphis erobert, und König Tirhaka gezwungen, in sein Stammland Äthiopien zu fliehen. Ganz Unter- und Oberägypten (bis nach Theben) wurde den Assyrern unterthan, die Kleinkönige blieben in ihren Städten als assyrische Vasallen. Ein Versuch Tirhakas, sich wieder in den Besitz des Landes zu setzen und Asarhaddons Vasallen zu verjagen, mißlingt; ebenso wird ein Aufstand mehrerer Kleinkönige, die sich insgeheim mit Tirhaka in Verbindung gesetzt hatten, noch ehe er offen zum Ausbruch kommt, unterdrückt. Die Rädelsführer wurden nach Ninive gebracht, aber das Haupt derselben, Necho von Saïs, von Assurbanipal, dem Nachfolger Assarhaddons, begnadigt und wieder in seine Herrschaft eingesetzt.

Mittlerweile war Tirhaka etwa 664 v. Chr. gestorben, und sein Neffe Tanutamon, der Sohn Sabakos, ihm in der Regierung gefolgt. Dieser versucht gleichfalls, Ägypten wiederzugewinnen; er setzt sich in Theben und Heliopolis fest, belagert Memphis, zieht sich aber vor einem aus Assyrien kommenden Ersatzheere nach Oberägypten und später nach Äthiopien zurück. Hiermit sind die Äthiopen definitiv aus Ägypten vertrieben und die Macht der Assyrer ist aufs neue befestigt. Doch war sie nicht von langer Dauer. Psammetich, der Sohn Nechos von Saïs, benutzt die Abwesenheit größerer assyrischer Heere, die durch Kriege in Babylonien und Elam ferngehalten waren, um, vom Könige Gyges von Lydien unterstützt, das Assyrerjoch abzuschütteln. Er vertrieb die feindlichen Besatzungen aus dem Lande (etwa 663 v. Chr.), und es gelang ihm allmählich, der Herrschaft der kleinen ägyptischen Fürstentümer ein Ende zu machen und Ägypten die lang entbehrte Einheit zurückzugeben.

Die Spätzeit. Unter Psammetich (663—609 v. Chr.) und seinen Nachfolgern (Necho 609—595, Psammetich II. 594—589, Apries 588—570, Amasis 569—526), der XXVI. Dynastie, erlebte das Land eine neue Zeit der Blüte. Der Handel hob sich, vor allem durch die mit Griechenland angeknüpften Verbindungen; Amasis räumte sogar den Griechen eine eigene Stadt im Delta ein, Naukratis, das bald der wichtigste Handelsplatz des Landes wurde. Auch die Künste nehmen einen neuen Aufschwung. Man knüpfte wie schon unter den Äthiopen an die klassische Periode der ägyptischen Kunst, das alte Reich, an und suchte die älteren Formen wieder zu verwenden. Auch

auf anderen Gebieten, in der Litteratur, in der Orthographie der Inschriften, im Staatsleben machte sich diese Nachahmung des alten Reichs geltend, so daß die XXVI. Dynastie mit Recht als die ägyptische Renaissancezeit bezeichnet werden kann.

Nach außen wird die Politik der XVIII. Dynastie, der libyschen und äthiopischen Herrscher wieder aufgenommen, um wenigstens Palästina dem Reiche zurückzuerobern. Während Assyrien mit Babylonien und Medien um die eigene Existenz kämpfte, rückte 608 Necho gegen Syrien vor. Bei Megiddo in der Ebene Jezreel (nach Herodot bei Magdolon) stellte sich der König Josia von Juda dem Pharao entgegen; Josia wurde geschlagen und fiel in der Schlacht (2 Kg 23, 29). Juda wurde ägyptischer Lehnsstaat und auch die anderen syrischen Staaten bis an den Euphrat kamen unter ägyptische Oberhoheit. Als aber Ninive (607 oder 606) gefallen war, zog Nebukadnezar, der Sohn Nabopolassars, gegen Necho, um ihm die syrischen Provinzen wieder zu entreißen. Bei Karkemisch am Euphrat kam es zur Schlacht, die Ägypter wurden geschlagen (Jer 46, 2), und ganz Syrien und Palästina fiel den Babyloniern zu; vgl. 2 Kg 24, 7.

Doch der Wunsch, Syrien wieder zu gewinnen, ruhte nicht. Als Apries (in der Bibel Hophra genannt) 588 den Thron bestiegen hatte, nahm er die alten Eroberungspläne wieder auf. Zedekia von Juda, die Könige von Edom und Moab, der König der Ammoniter, die Könige von Sidon und Tyrus (Jer 27, 2) wurden verleitet, gemeinsam mit den Ägyptern gegen Nebukadnezar die Fahne des Aufstandes zu erheben. Aber noch ehe eine Vereinigung des ägyptischen Heeres mit den Verbündeten hergestellt war, wurde Apries geschlagen und nach Ägypten zurückgeworfen. Jerusalem wurde von Nebukadnezar belagert, 586 erobert und zerstört, das Reich Juda für immer vernichtet und seine Bewohner nach Babylonien verschleppt.

Als 569 Apries durch Amasis gestürzt war, versuchte vielleicht der neue König, sich abermals in die syrischen Angelegenheiten zu mischen. Jedenfalls zog Nebukadnezar 567 gegen Ägypten, ohne das Land indessen zu erobern. Näheres über diesen Feldzug ist leider nicht bekannt.

Der große innere Aufschwung, den Ägypten unter der Dynastie Psammetichs genommen, wurde 525 jäh unterbrochen, als die Perser unter Kambyses das Land eroberten und zur persischen Provinz machten. Einige glückliche Aufstände abgerechnet, blieb Ägypten bis 404 unter der Fremdherrschaft, dann wurde es noch einmal für kurze Zeit unter einheimischen Herrschern selbstständig, bis es um 342 zum zweitenmale persisch wurde und bald darauf im Winter 332/31 von Alexander dem Großen erobert wurde.

Die griechisch-römische Zeit. Nach dem Tode Alexanders 323 v. Chr. wurde Ägypten zuerst von dem makedonischen Feldherrn Ptolemäus, dem Sohne des Lagus, als Satrapie verwaltet, bis dieser selbst 306 die Königswürde annahm und an die Stelle der alten Pharaonen trat. Unter seinen nächsten Nachfolgern (Ptolemäus II. und III.) ist Ägypten der erste Staat der hellenistischen Welt, und seine Hauptstadt Alexandria der Mittelpunkt griechischer Bildung. Nach dem Tode Ptolemäus III. (221 v. Chr.) verfiel der Staat mehr und mehr und geriet allmählich in die Abhängigkeit Roms, bis das Land nach der Schlacht bei Actium im Jahre 30 v. Chr. römische Provinz wurde. Seit der Teilung des römischen Staates (395 n. Chr.) gehörte es zum Ostreiche von Byzanz, dem es 619 der persische König (aus dem Hause der Sassaniden) Chosroës auf kurze Zeit (bis 629) entriß. 641 wurde es von den Arabern erobert. Nachdem unter den Ptolemäern und Römern das Land mehr und mehr hellenisiert worden war, wurde schon im 1. Jahrhundert n. Chr. das Christentum nach Ägypten gebracht und verbreitete sich sehr rasch im Lande. Doch erhielten sich daneben noch die heidnischen Kulte, besonders der der Isis. Hieroglyphische Inschriften lassen sich bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts in ägyptischen Tempeln nachweisen, und der letzte Kaisername, den wir finden, ist der des Decius im Tempel von Esne. In Philae wurde der Isiskultus erst um die Mitte des 6. Jahrhunderts unter Justinian aufgehoben. G. Steindorff.

Ägypten, das neue. Description de l'Égypte, publiée par ordre du gouvernement; darin II, 2 (Paris 1822), 361—526: de Chabrol, Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Égypte; E. W. Lane, An account of the manners etc. of the modern Egypt 1836 (5. Aufl. 1871, deutsch von Zenker 2. Ausgabe, Leipzig 1856, 3 Bde); J. Russegger, Reisen in Europa, Asien und Afrika, 4 Bde, Stuttgart 1841 ff. (die Reisen in Ägypten die Hauptsache, s. Bd. 1—3; das Naturwissenschaftliche überwiegt); A. v. Kremer, Ägypten, 2 Bde, Leipzig 1863; H. Stephan, Das heutige Ägypten, Leipzig 1872; M. Lüttke, Ägyptens

neue Zeit, 2 Bde, Leipzig 1873 (für die kirchlichen Zustände das ausführlichste Werk); E. Réclus, Nouv. Géographie univers. X, 1, Paris 1885, 462—620; K. Bädeker, Ägypten, 1. Bd Unteräg. 3. Aufl. 1894, 2. Bd. Oberäg. u. Nubien 1891 (hier besonders alles Topographische).

I. Allgemeines. Politisch gehört Ägypten seit der Eroberung durch Sultan Selim, 1517, zum türkischen Reiche. Die Zahl der Türken im Lande war stets sehr gering. Die faktische Herrschaft übte bis zum Aufkommen der jetzt herrschenden Dynastie das Korps der Mameluken, eine Truppe ähnlich den römischen Prätorianern, die sich unter den arabischen Khalifen gebildet hatte und auch den türkischen Sultanen nicht erlegen war. Die hohe Pforte war vertreten durch einen Pascha, der neben den Führern der Mameluken je länger je mehr bloß eine Schattengewalt besaß. Im 18. Jahrhundert hatten die Mameluken sich vollends verselbstständigt und den Pascha verjagt. Dagegen erlagen sie in der Schlacht an den Pyramiden der Kriegskunst Napoleons, 1798. Die Herrschaft der Franzosen war von kurzer Dauer und wenn nach Napoleons Abzug auch die Pforte wieder im stande war, einen Pascha in das Land zu senden, so erhoben doch auch die Mameluken sich wieder. Damals kam als Führer eines Albanesenkorps, welches den Pascha stützen sollte, der Mann nach Ägypten, durch den eine neue Zeit dort heraufgeführt worden, Mohammed Ali, ein Macedonier seiner Herkunft nach. Die eiserne Energie, sowie die eminente Intelligenz und Verschlagenheit dieses Mannes kam eine Weile scheinbar dem Regiment des Sultans zu gut; 1805 hatte er selbst die Stellung als Pascha von Ägypten erlangt, durch das Gemetzel vom 1. März 1811 hatte er sich von den Mameluken befreit. Fortan war all sein Sinnen darauf gerichtet, sich möglichst unabhängig vom Sultan zu machen, jedenfalls die Stellung als Pascha erblich für seine Familie zu erhalten. In der guten Schilderung der Verhältnisse, die Lüttke I, 203 ff. giebt, findet man eine Übersicht über die mannigfachen Wechselfälle seiner Regierung: zum Schlusse 1841 erreichte er doch das Wesentliche seiner Pläne. Seither regiert in Ägypten die Dynastie Alis, zuerst nach dem türkischen Erbrecht, wonach der jeweilen älteste lebende Sohn eines Sultans der Thronfolger ist, seit Ismail (1863—79) nach dem europäischen Rechte der Erstgeburt. Den Titel Khediw, der etwa durch Vice-König wiederzugeben ist, haben die ägyptischen Herrscher erst seit Ismail, 1867, erlangt. Für die innere Verwaltung hatten sie fast volle Freiheit. Doch besitzt die Pforte bei jedem Todesfall das Recht der neuen Investitur, auch hat der Vicekönig einen erheblichen Tribut jährlich zu zahlen. Nachdem 1879 Ismail († 1895) durch Intervention der europäischen Mächte in Rücksicht auf seine Verschwendung und im Interesse der europäischen Staatsgläubiger zur Abdankung gezwungen war, hat 1882 England das Land besetzt. Den Grund oder Vorwand bot der Aufstand des Arabi Bey, der eine Reaktion des einheimischen Elements gegen die Fremden bedeutete und dem der junge Khediw Taufik nicht gewachsen war. Die Engländer haben offiziell erklärt, die Okkupation wieder aufgeben zu wollen, sobald die finanzielle Lage und die Administration des Landes geregelt sei. Jedenfalls ruht gegenwärtig die ganze eigentliche Regierungsgewalt in der Hand des englischen Residenten in Kairo. Der Vicekönig, seit 1892 Abbas II, ernennt zwar selbst ein Ministerium, aber unter dem Titel von „Beiräten" hat jeder Minister englische Beamte zur Seite. Die Fremden genießen seit Mohammed Ali vollste Freiheit des Verkehrs, zumal auch der Kultusübung. Aber auch die Stellung der eingeborenen Christen ist seither eine gesicherte; wohl nicht immer in der Praxis, wohl aber rechtlich sind sie den Muhammedanern gleichgestellt, ihre kirchlichen Angelegenheiten verwalten sie selbstständig. Unter Ismail war das Land bis zu den centralafrikanischen Seen unter dem Titel des „ägyptischen Sudan" mehr oder weniger vollständig unterworfen. Die Bewegung des Mahdi, seit 1881, hat den faktischen Besitz des Khediws wieder eingeschränkt auf eine Grenze, die offiziell bei Wadi Halfa angesetzt ist. Die Statistik von 1882, die erste und bisher letzte amtlich aufgestellte, beziffert den Flächenraum des Landes auf 994300 Quadratkilometer (also fast doppelt so viel als das deutsche Reich). Die Zahl der Bevölkerung wurde damals auf 6800000 Köpfe berechnet. Da das wirklich bewohnte bez. bewohnbare Land verschwindend klein gegen das nominelle Gebiet ist (wie Réclus S. 472 angiebt, beträgt es kaum 30000 Qu.-Kilom.), so ist die Bevölkerung sehr dicht (nach Réclus dreimal so dicht wie in Frankreich). Als große Städte sind nur Kairo und Alexandria zu nennen. Die Statistik von 1882 giebt jener 374838, dieser 227064 Einwohner. Keine weitere Stadt erreicht mehr als 30—35000 Seelen. Die Zahl der Ausländer betrug stark 90000, überwiegend (fast 40000) Griechen, dann besonders Italiener (18665) und Franzosen (15716),

Deutsche nur 948, (Engländer und britische Unterthanen 6118, Schweizer 412, Niederländer 221). In Kairo lebten von diesen Ausländern 21650, in Alexandria 48672. Vgl. für diese letzteren Ziffern den Gothaischen genealog. Hofkalender 1893. Leider fehlt hier die religiöse Statistik. Réclus bemerkt nur, daß die Zahl der Kopten 400000 betrage (Russegger nahm noch bloß 150000 an, Lane, der in diesen Dingen besser orientierte, zur gleichen Zeit 250000). Nach Réclus' Schätzung wächst die Bevölkerung jährlich um 50000 Seelen, die Kopten besonders seien in starker Vermehrung.

II. Die christlichen Kirchen des Landes.

A. Die Kopten. S. d. Artikel.

B. Die orthodoxe orientalische Kirche. O. Schneider, Beiträge z. Kenntnis d. griech.-orth. K. Ägyptens, Progr. d. Annen-Realschule zu Dresden 1874; F. Kattenbusch, Lehrb. d. vergleichenden Konfessionskunde, 1. Bd (Freiburg 1892), S. 170 ff.

Die ägyptische Kirche ging bekanntermaßen so gut wie völlig zum Monophysitismus über. Nur die im Lande lebenden Griechen, die es mit dem Kaiserhof in Konstantinopel hielten, anerkannten den Dyophysitismus, das „kaiserliche“ Dogma von Chalcedon. Sie erhielten von ihren Gegnern den Namen der Melekiten, Royalisten. Nur je nach dem Maße der kaiserlichen Gewalt in Ägypten gelang es, den Patriarchalsitz in Alexandria mit Vertretern der Orthodoxie zu besetzen. Nachdem es eine längere Zeit nur monophysitische Patriarchen gegeben, war Justinian I. wieder in der Lage, einen orthodoxen Patriarchen einzusetzen, 538. Seither hat es ständig zweierlei Patriarchen gegeben, die sich wechselseitig den Anspruch, der rechtmäßige Nachfolger des h. Markus zu sein, streitig machten. Über die ehemaligen Kirchenprovinzen in Ägypt. (nach dem 4. Jahrhundert zählte man neun mit mehr als hundert Bischofssitzen) vgl. Le Quien, Oriens christ. II, Wiltsch, Kirchl. Geogr. u. Statistik I, 177 ff. u. 438 ff. Die Patriarchenverzeichnisse, sowohl der Melekiten als der Kopten, sind kritisch beleuchtet durch v. Gutschmid, Kl. Schriften II, 396 ff. (hier auch eine Übersicht über die Quellen; die ziemlich zahlreichen neueren Darstellungen der Geschichte der alexandrinischen Kirche sind verzeichnet von Hergenröther, A. „Alexandria“, Kath. Kirchenlex. I^2, 524). Unter der arabischen Herrschaft hatten alle Christen schwer zu leiden. Oft wiederholte vergebliche Aufstände führten zu immer weiter gehender Dezimierung. Die Schilderung des Makrizi (Gesch. d. Kopten, übersetzt ꝛc. von F. Wüstenfeld, reicht nur bis 1260) giebt einen Überblick; die Kopten wurden übrigens einigermaßen bevorzugt vor den Melekiten. Der bekannteste orthodoxe Patriarch der letzten Jahrhunderte war Cyrillus Lukaris (s. A. „Lukaris“), der 1602—21 dort regierte (von 1621 ab Patriarch von Konstantinopel). Mit dem 18. Jahrhundert erreichte das Patriarchat den Tiefpunkt. Wie es scheint, waren seitdem über ein Jahrhundert lang alle Inhaber desselben nur Titularwürdenträger, so zwar, daß sie vom Patriarchen von Konstantinopel ernannt wurden, auch ständig in Konstantinopel lebten. Mohammed Ali interessierte sich dafür, daß diese Verhältnisse sich änderten. Seit den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts leben daher die Patriarchen wieder im Lande abwechselnd in Alexandria und Kairo wohnend. Ihre Gemeinde ist numerisch sehr klein, nach Schneider nur 8000 Seelen; sie befaßt rechtlich bloß die Griechen, die zugleich ägyptische Unterthanen sind; wie es mit der geistlichen Versorgung der eingewanderten Griechen steht, habe ich nicht ersehen können. Über seine Herde hat der Patriarch auch ein Teil bürgerlicher Befugnisse, besonders in civilrechtlichen Angelegenheiten (Erbschaftsregulierungen, Mündelwesen). Der Patriarch wird gegenwärtig gewählt von Volk und Klerus der beiden Hauptstädte; auf demselben Weg der Abstimmung auch nur ist er abzusetzen. In unsicherer Weise ist das Verhältnis zum ökumenischen Patriarchen bestimmt. Kirchenrechtlich ist der Sitz von Alexandria so selbstständig, wie der von Konstantinopel, praktisch giebt die jeweilige Situation den Ausschlag, ob man in Konstantinopel eine Bestätigung der Wahl, gelegentlich gar eine Ernennung oder bloß den Segen nachsucht. Konkretes und anscheinend zuverlässiges Detail über die Zustände bei Schneider. Der Sitz von Alexandria gilt nach altem kirchlichen Gundsatz für den zweiten im Orient; sein Inhaber führt nicht nur das Prädikat *πατριάρχης*, sondern auch *πάπας* (hierin sich also mit dem Papste berührend, dessen Titel der Alexandriner zeitweilig überhaupt imitiert hat: so auch z. B. den des „Knechts der Knechte Christi“ und des „Vikars — *τοποτηρητής* — Christi“, s. meine Konfessionsk. S. 115). Historisch nicht sicher aufgeklärt ist, wie der Titel *κριτὴς τῆς οἰκουμένης*, den sich der Patriarch bis in die neuere Zeit beilegte, zu stande gekommen; s. über ihn Le Quien II, 481, Gutschmid 487, Ph. Meyer, ThLZ 1891, 227 u. 232. Der Patriarch übt seine Herrschaft in Verbindung mit einer Synode, die aus vier Bischöfen mit dem Metropolitentitel gebildet

ist, nämlich aus den Bischöfen von Äthiopia (bloßer Titel), Kairo (ehemals Memphis), Damiette (wohin der Sitz von Pelusium verlegt), Rosette. Nach Hergenröther bestünde diese Ordnung seit 1672, nach Schneider seit 1867 (letzteres Datum wohl das der Wiederherstellung). Alle sonstigen ägyptischen Bistümer scheinen aufgegeben. Für die weltlichen Angelegenheiten hat der Patriarch die beiden „orthodoxen Kommissionen" (ἐπιτροπαί) von Alexandria und Kairo zur Seite; ihre Bildung ist erst neuen Datums. Wie Schneider bemerkt ist dem niederen ziemlich zahlreichen Klerus zwar nach allgemein gültigem Kirchenrecht die Ehe verstattet, doch rekrutiere auch er sich fast ganz aus den Mönchen und bleibe mit Vorliebe im Kloster wohnen. Trotz der Kleinheit seiner Gemeinde verfügt der Patriarch offenbar über nicht unerhebliche Einkünfte (Schneider S. 11). Dem Patiarchen unterstellt ist das große Georgskloster in Alt-Kairo, dagegen nicht das (politisch zu Ägypten gehörige) Katharinenkloster auf dem Sinai, dessen Abt mit dem Range eines Erzbischofs autokephal ist. Über den h. Georg, der eine „ganz exceptionelle Verehrung" im ganzen Orient, bei den Muhammedanern nicht weniger als den Christen, genießt, s. Gutschmid, Die Sagen vom h. Georg, Kl. Schriften III, 173 ff. (derselbe ist danach eine mythische Figur, letztlich identisch mit Mithra). Der in Alexandria aufbewahrte Leichnam des h. Markus wurde, wie Hergenröther erwähnt, Anfangs des 9. Jahrhunderts von den Venetianern entführt.

C. Fremde Kirchen. 1. Armenier. H. Gelzer, D. gegenwärtige Bestand der armen. Kirche, ZwTh 1892, 163 ff.

Daß die Armenier weithin in Kolonien verbreitet sind, ist bekannt. In Ägypten haben sie besonders in Kairo und Alexandria blühende Gemeinden, die in Kairo allein nach Lüttke wohl 5000 Seelen stark. Da sie sehr reich sind, auch schon oft die höchsten Beamten gestellt haben (eine ganze Reihe von Ministern seit Mohammed Ali waren Armenier, z. B. auch Nubar Pascha), haben sie besonders gut geordnete Wohlthätigkeits- und Schulanstalten. In Kairo residiert ein Bischof, abhängig, soweit ich sehe, von dem Patriarchen in Konstantinopel.

2. Lateiner und Unierte. O. Mejer, D. Propaganda, ihre Provinzen u. ihr Recht, I (Göttingen 1852), 398 ff.; Silbernagl, Verfassung u. gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients, Landshut 1865, S. 288 ff. und sonst; Neher, A. „Agypten", Kath. Kirchenlex., I², 264 ff.; O. Werner, S. J. Orbis terrarum catholicus s. totius ecclesiae cath. conspectus geogr. et statist, Freiburg 1890, S 195 ff.

a) Lateinisches Patriarchat von Alexandria. Die Kreuzzüge waren der Anlaß der Kreierung einer römisch-katholischen Hierarchie des Orients. Seither giebt es auch lateinische Patriarchen von Alexandria. Dieselben sind lauter Titularpatriarchen gewesen. Vgl. über die im einzelnen unsicheren Umstände der Kreierung dieses Patriarchats Gutschmid, Kl. Schriften II, 520 ff. (nach ihm ist die Belagerung Damiettes durch die Franken 1218 die Zeit derselben). Gegenwärtig residiert der Patriarch in Rom, wo nach Neher die Kirche „St. Paul außerhalb der Mauern" ihm überwiesen ist. b) Das apostolische Vikariat der Lateiner (Vicariatus apostolicus Aegypti), gestiftet, zugleich als Delegatio apostolica, 1839, befaßt die in Ägypten lebenden europäischen Katholiken, besonders die Missionen. („Missionen" werden stets zuerst „apostolischen Präfekten" unterstellt. Ein Präfekt hat jedoch als bloßer Priester keine Ordinationsfähigkeit; wo die Verhältnisse die regelmäßige Weihe von Priestern im Lande nötig machen, wird ein „apostolischer Vikar" ernannt, der unter dem Titel eines Bischofs i. p. die Fähigkeit der Priesterweihe hat und eventuell zugleich als päpstlicher „Delegat" in bestimmt angegebenen Grenzen Rechte über Gemeinden oder auch Diöcesen übt, die ihm an sich in seiner Vikarqualität nicht unterstellt sind. Der apostolische Vikar in Ägypten ist Delegat gegenüber den unierten Kopten rc., s. unten; er hat als solcher Visitationsrechte). Nach Neher giebt es 12 lateinische Kirchen, ohne die Klosterkirchen, (3 in Alexandria, 2 in Kairo, die weiteren in den größeren Städten). Die Mission wird versehen in erster Linie durch reformierte Franziskaner, die schon seit dem 16. Jahrhundert im Lande sind, (Klöster in Alexandria und Kairo, viele Stationen), ferner durch Lazaristen (seit 1840 in Alexandria) und Jesuiten (seit 1879); daneben sind Schulbrüder, barmherzige Schwestern (seit 1844) und andere Kongregationen (besonders französische) wirksam, welche Pensionate, Hospitäler, Waisenhäuser (in Kairo, Alex., Port Said, Ismailia) bedienen. Kirchlich unterstellt ist dem apostolischen Vikar, der in Alexandria residiert und meist ein Franziskaner ist, (der gegenwärtige ist Titularerzbischof von Pelusium), 1. die Präfektur der Franziskaner für Ober-Ägypten, 2. die Präfektur für das Nil-Delta, ein Missionsunternehmen des Seminars zu Lyon (klein und erst 1884 errichtet), 3. die

Mission der Franziskaner in Unter-Ägypten (die früher der custodia terrae sanctae, d. h. dem Guardian des Franziskanerklosters in Jerusalem unterstellt war und also keinen besonderen Präfekten hatte). — c) Die Bistümer der Unierten. Sie befassen diejenigen Gemeinden, die sich von den orientalischen Kirchen abgezweigt und unter dem Vorbehalt der herkömmlichen Sprache und Form ihres Kultus dem Papste in Bezug auf Dogma und Regiment unterworfen haben. Sie gelten als römisch-katholisch. Ihnen ist besonders auch die Priesterehe gestattet. Vgl. im allgemeinen meine Konfessionsk. I, 245 ff. Im einzelnen kommen für Ägypten in Betracht: α) Das Patriarchat der Griechen. Dioecesis Alexandrina Melchitarum. Wiederholt hatten orthodoxe Patriarchen von Alexandria Neigung zum Anschluß an Rom. Doch blieb die Zahl der unierten Griechen sehr klein; sie unterstehen zur Zeit dem Patriarchen von Antiochia, der sie durch einen in Kairo residierenden Wekil (Vikar), der aber Bischof i. p. ist, versehen läßt. Die Ernennung eines Patriarchen für sie ist bis auf weiteres vertagt. β) Das Erzbistum der Armenier, Dioecesis Alexandrina Armenorum, seit längerer Zeit unbesetzt. Die Administration führt der Patriarch von Cilicien (Werner S. 148; dazu Neher). γ) Das Bistum der Syrer. Alle Arten von Syrern sind in Ägypten vertreten, besonders seit den zwanziger Jahren, wo Mohammed Ali durch seinen Sohn Ibrahim Syrien sich unterworfen hatte. Wie Réclus S. 507 hervorhebt, haben die Syrer die Kopten in den verschiedenen Ämtern, die diese traditionellerweise innehatten, besonders in der Finanzverwaltung, wesentlich zurückgedrängt, da sie eine höhere Bildung haben. Soweit sie Christen sind, sind sie in Ägypten angeblich alle uniert. Die Dioecesis Alexandrina Syrorum ist dem unierten Patriarchat von Antiochia unterstellt, Werner S. 164. Unter den Syrern im kirchlichen Sinne versteht man die Jakobiten (syrischen Monophysiten). Neben ihnen kommen in Ägypten auch kleine Gemeinden von unierten Nestorianern („chaldäische Christen") und Maroniten vor, die jedoch nur Lokalpriester haben. δ) Das apostolische Vikariat für die Kopten, errichtet 1781 von Pius VI, lange vakant, Ende 1895 von Leo XIII. als koptisches Patriarchat konstituiert. Er ernannte den koptischen Priester Makarius, zur Zeit Bischof von Cäsarea Philippi (s. über diese Diözese Werner S. 155) zum Verwalter desselben. Zugleich sind drei Bistümer, Delta, Mittel- und Oberägypten kreiert worden. Die Kunde von der Absicht des Papstes, die koptische Kirche in dieser Weise zu organisieren, mit sich bringend, hat Makarius 1895 das Land bereist und angeblich in kaum einem Vierteljahre 4500 Gesuche um Aufnahme in die katholische Kirche seitens seiner „schismatischen" Stammesgenossen erhalten. Mit einer Abordnung von 40 Kopten konnte er in Rom erscheinen, wo alsdann die „Wiederaufrichtung der kath. kopt. Hierarchie" vollzogen ist (Köln. Volkszeitg. 1895, Nr. 846, 10. Dez.) Die Zahl der unierten Kopten wird von Werner auf 12—13000 berechnet (in Kairo 3000). Als eine Schrift, die insonderheit der Mission unter den Kopten gilt, kam mir zu Gesicht: L'église copte, sa foi d'aujourd'hui comparée avec la foi de ses pères par Georges Macaire, prêtre copte catholique, Kairo 1893 (theologisch gänzlich wertlos, aber interessant, weil von einem eingeborenen Priester verfaßt; die Jesuiten leiten ein koptisches Priesterseminar). — Werner nimmt als Gesamtzahl aller „Katholiken" in Ägypten stark 80000 an; das würde nach dem Census von 1882 wohl um ein Viertel zu hoch gegriffen sein und stimmt auch gegenwärtig schwerlich zu.

3. **Protestanten.** Fortlaufende gelegentliche Mitteilungen in Neueste Nachrichten aus d. Morgenland (seit 1856), gegenwärtig herausgeg. von C. Hoffmann, Berlin, W. Schulze) und jeweils in den Protokollen der Jahresversammlungen der Diaspora-Konferenz (Rudolstadt, Müllersche Buchhandlung; die Konferenz besteht seit 1882); H. Gundert, D. evang. Mission, ihre Länder, Völker u. Arbeiten, 3. Aufl., Calw 1894, S. 177 ff.; Einzelmitteilungen besonders in den englischen und amerikanischen Missionszeitschriften. Übersicht über die Geschichte der wichtigsten Gemeinden bei Lüttke, II, 408 ff.

Vertreten ist a) die anglikanische Kirche mit Gotteshäusern in Alexandria und Kairo, Betsälen in Port Said, Suez, Ismailia. Mohammed Ali war den Engländern, den Hauptgegnern seiner Bestrebungen, sehr feindlich gesinnt, hingegen förderte er die Franzosen. Sein zweiter Nachfolger Abbas I. war den Engländern mehr zugeneigt. So konnten diese Anfangs der fünfziger Jahre in Alexandria bereits eine Gemeinde konstituieren, die älteste protestantische Gemeinde Ägyptens. Diejenige zu Kairo, wo viel weniger Engländer leben, kam langsamer zu stande; sie war, als Lüttke schrieb, noch nicht in gesichertem Bestande. b) Schottische Presbyterianer. Besitzen seit 1867 eine Kirche in Alexadrina. c) Deutsch-evangelische Kirche. Sie ist durch eine Gemeinde zu Alexan-

dria und zu Kairo vertreten. Die erstere besteht seit 1857 und hat seit 1866 eine eigene Kirche. Interessant ist, daß Mohammed Ali den (katholischen) Franzosen, Abbas I. den Engländern, Said den Deutschen den Grund und Boden für ihre Gemeindebauten in Alexandria geschenkt hat, die Deutschen erhielten auch von Said und Ismail beträchtliche Geldgeschenke. Die Gemeinde zu Kairo entwickelte sich schwieriger, zunächst im engen Anschluß an die von der Chrischona errichtete Missionsstation; erst nachdem letztere aufgehoben war, gelang es ihr in der Zwangslage sich definitiv zu konstituieren, 1872. Schon 1869 hatte sie ihren Kirchenbau begonnen, Kronprinz Friedrich Wilhelm von Preußen, damals aus Anlaß der Feierlichkeiten, mit denen der Suezkanal eröffnet wurde, in Kairo anwesend, legte den Grundstein. Beide deutsche evangelischen Gemeinden unterstehen dem Oberkirchenrat in Berlin und gelten als angegliedert an die preußische Landeskirche, deren Lehre und Liturgie auch für sie maßgebend ist. Der Oberkirchenrat sendet die Geistlichen, die nach 5—6jähriger Thätigkeit ein Pfarramt in der Heimat erhalten. Er gewährt auch widerruflich einen Beitrag zu den Kosten der Gemeinden. In Alexandria amtierten seit 1857 die Pfarrer Sior, Lüttke, v. Tippelskirch, Schlicht, Klingemann, gegenwärtig Schrecker; in Kairo seit 1872: Trautvetter, Gräber, Boit, gegenwärtig Wedemann. Die deutsch-evangelischen Gemeinden umfassen auch alle diejenigen Protestanten, die nicht englischer Zunge sind, also besonders die Schweizer und Niederländer, auch die Franzosen. Da die nichtdeutschen Glieder durchweg der französischen Sprache mächtig sind, ist das Französische in demselben Umfang wie das Deutsche im amtlichen Brauche. Sowohl in Alexandria als in Kairo haben die Gemeinden eine Schule und ein Hospital. Das letztere ist an beiden Orten von Kaiserswerther Diakonissen versorgt; aus dem Jahresbericht des „Hospital Victoria" in Kairo für 1893 (das 10. Jahr des Bestehens) entnehme ich folgende Notizen: gepflegt wurden 321 Männer, 100 Frauen, 36 Kinder, davon 121 Protestanten, 101 römische Katholiken, 70 Angehörige griechischer Kirchen, 73 Muhammedaner, 39 Israeliten, 32 Armenier, 21 Kopten, oder: 100 Ägypter, 72 Engländer und Malteser, 69 Griechen, 46 Deutsche, 31 Armenier, 26 Österreicher, 25 Italiener, 20 Franzosen, 17 Schweizer, 10 Türken, 8 Berberiner, 5 Holländer, 5 Russen, 5 Syrier, 4 Spanier, 2 Belgier, 2 Dänen, 2 Amerikaner, 2 Albanesen, 2 Abessinier, 2 Perser, 1 Schwede, 1 Bulgare. So bunt diese Reihe von Nationalitäten ist, ist auch diejenige der Kinder, die die Schulen besuchen. — Die Missionen anlangend, so hat man sich vorwiegend an die Kopten gewandt. Im vorigen Jahrhundert (1752—83) waren eine Anzahl Herrenhuter Brüder thätig, in unserem, seit 1861, die „Pilgermission auf St. Chrischona" (Basel), die jedoch jetzt ebenso zurückgetreten ist, wie schon vorher eine anglikanische Mission. Die Träger der Koptenmission sind gegenwärtig die unierten Presbyterianer Nord-Amerikas. Diese begannen 1854 ihre Erziehungsarbeit in Kairo, erhielten 1861 von Said Pascha wertvolle Gebäulichkeiten und von dem indischen Prinzen Dalip Sing († 1893), der seit 1864 mit einer koptischen Lehrerin der Missionsschule zu Kairo verheiratet war, große Geldgeschenke (im ganzen 340000 Mark). Sie besitzen Hauptstationen in Alexandria (mit sehr thätiger Presse und Buchhandlung), Kairo (mit theologischem Seminar), Siut (mit Lehrerschule) und fünf weiteren Orten, daneben 144 Außenstationen. An ihrer Methode ist charakteristisch, daß sie sich besonders die Gemeindebildung angelegen sein lassen, während die früheren Missionen vorwiegend auf die Gewinnung und Förderung einzelner Seelen gerichtet gewesen. Sie haben bereits 30 organisierte Gemeinden zu stande gebracht. Sie zählen 13 ordinierte Missionare, 14 eingeborene Geistliche, 3571 Kommunikanten, 110 Schulen mit 6763 Schülern (darunter 984 Muhammedaner). Sehr segensreich ist die Schriftenverbreitung, durch welche eine hoffnungsvolle Bewegung auch unter den an ihrer Kirche noch hangenden Kopten hervorgerufen ist. — Die Mission unter den Muhammedanern ist noch in kleinen Anfängen; in Kairo hat Miß Mary Whately 1861 eine Schule für Moslem-Mädchen errichtet, die guten Bestand hat und an die sich einige weitere Unternehmungen angeschlossen haben. So hat sich die anglikanische Church Missionary Society (C. M. S.) seit 1882, und energischer seit 1889, wieder dem Lande zugewendet, jetzt den Muhammedanern. Seit 1892 wirkt auch die North African Mission in Alexandria mit zwei Missionaren und zwei Missionarinnen.

F. Kattenbusch.

Älfred d. Gr. Asserius Menevensis Annales rerum gestarum Aelfredi magni regis, rec. F. Wise, Oxf. 1722; Exzerpte MG SS XIII, S. 120 ff.; vgl. Wright, Some historical doubts relating to the biographer Asser, 1842; gegen ihn Lappenberg in der GgA 1852,

1 f. und Pauli in dem gleich zu nennenden Werk; Lappenberg, Geschichte von England, 1. Bd, Hamburg 1834, S. 310 ff.; Winkelmann, Geschichte der Angelsachsen, Berlin 1884, S. 142 ff.; Pauli, König Alfred und seine Stelle in der Geschichte Englands, Berlin 1851; Weiß, Geschichte Älfreds d. Gr., Schaffhausen 1852; Green, Geschichte des englischen Volks, übers. von Kirchner, Berl. 1889 1. Bd, S. 56 ff.; Ebert, Geschichte der Litteratur des Mittelalters, 3. Bd, Leipz. 1887, S. 241 ff.; Wülcker, Grundriß zur Geschichte der angelsächs. Litteratur, Leipzig 1885, S. 387 ff.

Älfred der Große, König von England 871—901, war 849 zu Wantage in Berkshire geboren, ein Enkel des westsächsischen Königs Ecgberht, der die vielen kleinen Sachsenreiche unter seiner Oberherrlichkeit vereinigt hatte, und der jüngste Sohn des Königs Äthelwulf und der edlen frommen Osburh. Die Eltern wollten, so wird erzählt, dem schönen liebenswürdigen Knaben die Krone zuwenden und sandten ihn, damit er den Segen der päpstlichen Salbung empfange, schon 853 nach Rom; eben dahin kam er wieder nach zwei Jahren in Begleitung seines Vaters, und es ist wohl denkbar, daß der hochbegabte Knabe dort mächtige und bleibende Eindrücke empfing. Freilich für seine geistige Ausbildung konnte in der Heimat, wo sich nicht einmal ein Lehrer für Unterricht im Lateinischen finden ließ, so gut wie nichts geschehen. Nur seine Mutter nahm sich seiner treulich an und lehrte ihn alte sächsische Lieder und in seinem zwölften Jahre auch das Lesen. Er mußte die Nachholung des Versäumten und die Befriedigung seines großen Wissensdurstes auf die reiferen Jahre verschieben. Inzwischen gab er sich in seiner Jugend allerlei ritterlichen Übungen hin. Älfred hatte sich durch seine hohen Gaben, seinen vortrefflichen Charakter und durch seine in mancher Schlacht bewährte glänzende Tapferkeit die Bewunderung und Liebe seines Volkes schon völlig gesichert, als er, kaum 22jährig, seinen 3 älteren Brüdern auf dem Throne folgte. Es war eine Zeit der schwersten Heimsuchung und tiefsten Demütigung. Schon 40 Jahre lang hatten die seeräuberischen Dänen das Sachsenreich bedrängt. Immer tiefer drangen sie in das Land, sengend und raubend, und es fehlte nicht viel, daß sie die Obergewalt über England an sich rissen. Älfred mußte einmal, verlassen von seinem Volk, mit wenigen Edlen und Dienstmannen mehrere Wintermonate in den Marschen und Wäldern von Somerset zubringen. Nur der unerschütterliche Mut im tiefsten Unglück und die zähe Beharrlichkeit dieses Heldenkönigs hat damals England vom gänzlichen Untergang gerettet, und er hat es wohl verdient, daß ihm sein Volk die glänzendste Stellung in der Reihe seiner Könige anwies. Denn nicht bloß ein Retter, sondern im vollsten Sinne ein Vater des Vaterlandes war er, in welchem, wie Gibbon sagt, die Tugenden des Antonin, die Gelehrsamkeit und Tapferkeit Cäsars und der gesetzgebende Geist des Lykurg vereint glänzten.

Als es ihm durch den Frieden von Wedmore 878 gelungen war, die Feinde auf das s. g. Danelaw (d. h. auf Northumbrien, Ostanglien und einen Teil von Mercia) zu beschränken, begann er nicht bloß durch feste Gründungen das Land besser zu schützen, nicht bloß Ordnung und Wohlstand im Lande herzustellen, sondern auch die geistlichen und wissenschaftlichen Anstalten, die früher hier in so hoher Blüte gestanden hatten, gewissermaßen neu zu schaffen. Die ganze Verfassung des Reiches erhielt eine neue, obwohl auf den alten historischen Grundlagen ruhende Regelung (vgl. Leges Aelfredi bei Thorpe, Ancient Laws and Instituts of England 1840, S. 20—44 und bei Schmid, Die Gesetze der Angelsachsen, 2. Aufl., Lpz. 1858, S. 58 ff.). Noch einmal im J. 893 erneuerte sich der Kampf mit den Dänen bis 896 und erst die letzten Jahre bis zu seinem Tode, am 28. Okt. 901, konnte Älfred die Früchte seines großen und reichen Strebens in Frieden genießen. Es war ein Glück, daß Älfred selbst noch in seiner Jugend einen Eindruck erhalten hatte des geistigen Reichtums, der in früheren Zeiten bei den Angelsachsen in Kirche und Schule gepflegt ward, und daß er ein Mann war empfänglichen Geistes für diese herrliche Bildung, die ihm nun als Vorbild vorschwebte und ihn reizte, seine Macht und seinen Geist anzuwenden, um auch nach der Seite des geistigen Lebens seine Angelsachsen wieder auf eine höhere Stufe zu heben, als auf welcher sie der lange, grausame Kampf zuletzt gelassen hatte. Weisheit und Gelehrsamkeit, aber beide im Lichte des Christentums, suchte Älfred selbst sein Leben lang. Da die Kenntnis der klassischen Sprachen und Bücher in England selten geworden war, sorgte er nicht nur in dieser Hinsicht für Ersatz, zog gelehrte Männer, wie Grimbald von St. Omer, Johannes, den Altsachsen aus Corvei (?) und den Waliser Asser, seinen Biographen, nach England und an seinen Hof und belohnte sie in würdiger Weise, sondern er suchte auch durch Übersetzungen, die er zum Teil selbst herstellte, die Lust seiner Angelsachsen an den Studien neu zu beleben. Unter den von ihm über-

setzten lateinischen Werken nimmt die erste Stelle ein die Übersetzung des Werkes De consolatione philosophiae von Boethius, die jedoch in einzelnen Partien sehr selbstständig von ihm ausgeführt ward, so daß hie und da an die Stelle des Originaltextes die eigne Arbeit des Königs tritt. Diese Übersetzung ist herausgegeben von Cordale, King Alfreds anglosaxon version of Boethius de consolatione philosophiae, London 1829. 8 und von Fox, London 1864. Ein zweites Werk, welches er übersetzte, war des Orosius Geschichtsbuch; auch dieses Buch ist in der Übersetzung frei behandelt; einzelnes hat er daraus ausgelassen, anderes hinzugesetzt, — unter den Zusätzen ist der wichtigste eine geographisch-ethnographische Übersicht Deutschlands und der angrenzenden Slavenländer und sodann die Reiseberichte zweier nordischer Seefahrer, deren einer Ohthere hieß und ein Normanne war, der andere Wulfstân — diese Berichte beziehen sich besonders auf die geographischen und ethnographischen Verhältnisse Scandinaviens und der Ostseeländer. Eine Ausgabe dieser Übersetzung hat Dr. Bosworth, Professor der angelsächsischen Sprache in Oxford 1859 veranstaltet, eine zweite Sweet, London 1883; vgl. Schilling, König Älfreds angels. Bearbeitung des Orosius, Halle 1886 (über die geographisch-ethnographischen Zusätze Älfreds vgl. den ersten Band des: Samlede tildels forhen utrykte afhandlinger of R. K. Rask, Kiöbenhavn 1834). Dagegen wird Älfred mit Unrecht die angelsächsische Übersetzung der Kirchengeschichte der Angeln von Beda zugeschrieben, in der sich nicht Zusätze, wohl aber Abkürzungen und Auslassungen finden; sie ist zugleich mit dem lateinischen Texte von Smith herausgegeben, Historia eccles. gentis Anglorum auctore Beda, Cantabrig. 1722 fol., besser von Th. Miller, The old english version of Bede's ecclesiastical history, London 1890. Wichtiger für uns sind die Übersetzungen und Bearbeitungen eigentlich theologischer Werke durch Älfred, unter denen die erste Stelle einnimmt der liber pastoralis curae des Papstes Gregor I., welcher Papst ja die Bekehrung der Angelsachsen zum Christentume einleitete. Dieses feine und für die Kirche wohlberechnete Buch sollte den Geist des angelsächsischen Klerus neu beleben; er übersandte ein Exemplar der Arbeit an jeden seiner Bischöfe. Diese in sprachlicher Hinsicht höchst wichtige Übersetzung ist in dem doppelten Texte der ältesten Codices (Cotton und Hatton) mit tüchtigen Noten und englischer Übersetzung von H. Sweet 1872 für die Early English Text Society herausgegeben worden. Die Dialoge des Papstes Gregor übersetzte Älfred nicht selbst, sondern ließ sie von Werfrith, Bischof von Worcester, unter seiner Aufsicht übersetzen; vgl. Krebs in Anglia II, S. 65 ff. und III, S. 70 ff. Dagegen sind die Soliloquien des hl. Augustin sowie die Sammlung von Sittensprüchen und die Bearbeitung von Äsops Fabeln aus späterer Zeit. Wilhelm von Malmesbury hat auch noch die Nachricht, daß Älfred angefangen habe, die Psalmen zu übersetzen. Schwerlich gehören aber von den angelsächsischen Psalmen, die wir haben und welche B. Thorpe 1835 nach einem Pariser Manuskript in Oxford herausgab, irgendwelche dem großen Könige an.

Während Älfreds Regierung ward, nachdem die von den Normannen gebrachte Not nur ein wenig beseitigt war, der lebhafteste Verkehr mit Rom unterhalten. Die von den Normannen zerstörten Kirchen und Klöster wurden allmählich aufgebaut und hergestellt; neue Klöster wurden in Athelney und Winchester gegründet; dem Mangel an Büchern ward nach Kräften abgeholfen, freilich manches herrliche und unersetzliche mag dennoch in dem früheren Sturme für immer untergegangen sein. C. Schöll.

Älfric. Wright, Biographia Britanica literaria. Anglo-Saxon per. London 1842, S. 480 ff.; Dietrich in d. ZhTh 1855, S. 487 ff. und 1856, S. 163 ff.; Ebert, Geschichte der Litteratur des MA. 3. Bd Lpz. 1887, S. 509 ff.; Wülcker, Grundriß zur Geschichte der angelsächsischen Litteratur, Lpz. 1885, S. 452 ff.

Es gab in der angelsächsischen Kirche außer anderen gleichnamigen höheren und niederen Geistlichen, die hier übergangen werden können, zwei Prälaten dieses Namens: Älfric, Erzbischof von Canterbury (996—1006) und Älfric, Erzbischof von York (1023 bis 1051). Der erstere bestieg acht Jahre nach Dunstans Tode den Erzstuhl. Dunstan hatte das römische Kirchenwesen in seiner Heimat fester zu begründen und den angelsächsischen Klerus, der sich weder dem Cölibat, noch überhaupt der strengen Zucht fügen wollte, durch die Benediktiner, welche bald der herrschende Orden in England wurden, zu ersetzen versucht. In seine Fußstapfen trat Älfric, der hohes Ansehen genoß, zumal in Zeiten, wo durch die Einfälle der Dänen das Land schwer heimgesucht wurde, und die Leitung der Kirche nach innen und außen einer sicheren Hand bedurfte. Ganz

anderer Art soll Älfric, Erzbischof von York, gewesen sein, von dem Wilhelm von Malmesbury berichtet, daß auf seine Aufforderung Hardicanut den Leichnam seines Bruders Harold habe aus dem Sarg nehmen und enthaupten lassen (II, 188, S. 320 ed. Hardy). Das gleichzeitige und zuverlässige Saxon. Chronicle weiß nichts davon sondern bemerkt bei seinem Tode, er sei a very pious man and wise gewesen (zu 1052 Mon. hist. Brit. S. 445).

Ob einer von diesen zwei Erzbischöfen, und welcher von ihnen identisch sei mit dem gelehrten Benediktiner Älfric (Grammaticus), ist eine schwer zu lösende Frage. Was wir sicheres über diesen wissen, sind einige Notizen in den Vorworten seiner Schriften. Darnach war er ein Schüler und Freund des Äthelwold, Abtes in Abingdon, der ein Vertrauter Dunstans war und nachher Bischof von Winchester wurde (c. 963). Von dessen Nachfolger, Bischof Älfeah (984—1006) wurde er zur Zeit des König Äthelred in das neugegründete Kloster Cernel in Dorsetshire gesandt, wo er c. 990 seine Homilien schrieb, die er dem Erzbischof Sigeric (990—94) dedicierte. Er nennt sich in der Vorrede „Mönch und Meßpriester", aber in seiner Grammatik sowie in der auf Befehl des Erzbischof Wulfstan von York (1002—23) geschriebenen Pastoralepistel nennt er sich Abt (nämlich von Eynsham).

Es ist nicht unmöglich, daß Älfric von Äthelwold nach Winchester gezogen wurde, aber unverträglich mit seinen eigenen Angaben sowie mit dem oben über Älfeah gesagten, daß er das dortige Bistum übernahm, als 990 Sigeric Erzbischof wurde, und ebenso, daß er 969 Abt in Glastonbury wurde, während er doch 20 Jahre später nur Mönch und Meßpriester war. Es könnte sein, daß er seine Abtei Eynsham nach kurzer Zeit mit dem Erzstuhl Canterbury vertauschte, allein dann müßte die obengenannte Pastoralepistel, deren Echtheit noch niemand bezweifelt hat, eine Fälschung sein. Daß der Erzbischof in der Wahlurkunde als Mönch von Abingdon bezeichnet wird, während Älfric Grammaticus damals Abt von Eynsham war, ist auch nicht zu übersehen. Man hat aus diesen Gründen es für thunlicher gehalten, den Grammatiker mit dem Erzbischof von York zu identifizieren; wogegen aber zu bedenken ist, daß dieser 1051 starb, und der Grammatiker vor 962 in Abingdon gewesen sein muß, da Äthelwold, sein Lehrer, in diesem Jahr das Kloster mit Winchester vertauschte.

Wie dem nun auch sei; mit oder ohne die erzbischöfliche Würde ist der gelehrte Benediktiner Älfric eine Zierde der angelsächsischen Kirche gewesen, nicht nur sofern er das von Dunstan begonnene Werk der Hebung und Erziehung des geistlichen Standes eifrigst förderte, sondern auch für die christliche Bildung des Volkes und die Pflege der sächsischen Sprache durch Übersetzungen und Schriften Sorge trug. Seine lateinisch-sächsische Grammatik mit Glossar und Kolloquium, welch letzteres in der 800 Jahre später beliebten Hamiltonschen Methode verfaßt und nachher von seinem Schüler Älfric Bata vermehrt worden ist — stehen in der angelsächsischen Zeit als einzig in ihrer Art da (Gramm. u. Glossar, herausgegeb. von Zupitza, Berlin 1880; das Kolloquium bei Wright, Anglo-saxon and old english Vocabularies, 2. Aufl. v. Wülcker, 1. Bd S. 89 ff.). Wie diese Schulbücher für die zahlreichen Klosterschulen von großer Wichtigkeit waren, so, und noch viel mehr seine Homilien oder Sermones Catholici für die Priester und das ganze Volk. (Die zwei ersten Bücher in The Homilies of the anglo-saxon church. The first part, containing the Sermones catholici or homilies of Aelfric. By Thorpe. 2 Bde, London 1844 f., das dritte Buch unter dem Titel Aelfric's Lives of Saints ed. by Skeat, London 1881). Es sind freie Übersetzungen von Homilien für alle Sonn- und Feiertage, ausgewählt aus Hieronymus, Beda, Gregor, Smaragdus, Haymo. Er sei, sagt er, bei seiner Versetzung nach Cernel auf den Gedanken gekommen, diese Homilien ins Sächsische zu übersetzen, da in andern Büchern so viele bedauerliche Irrtümer sich finden, daß die Leute die evangelische Lehre (tha godspellican lare) nicht haben, außer in den Übersetzungen des Königs Älfred. Diese Homilien nun sind nicht nur ein Spiegel der Lehre, die er seiner Zeit vorhalten will, sondern auch ein reines Muster der schönen sächsischen Muttersprache und dadurch allein schon von höchster Bedeutung. Wie König Älfred der Begründer, so ist Älfric der größte Förderer der sächsischen Prosa gewesen. Auch den Heptateuch, das Buch Esther und wahrscheinlich auch Hiob hat er übersetzt (gedruckt bei Grein, Bibliothek der angelsächs. Prosa, 1. Bd, Kassel 1872, das Buch Esther in der Anglia 9. Bd, S. 25 ff.). Ferner schrieb er Abhandlungen über einzelne Teile des Alten und Neuen Testamentes (de vetere et novo testamento bei Grein a. a. O. Übersetzung von Alcuins Interrogationes Sigewulfi in der Anglia, 6. Bd, S. 425 ff. und 7. Bd, S. 1 ff.).

Älfrics andere Schriften sind: eine Bearbeitung von Bedas Schrift de temporibus, ferner Excerpta ex libro Aethelwoldi: de Consuetudine Monachorum; Canones Ecclesiastici, dem Bischof Wulfsine von Sherborne gewidmet und Epistola Pastoralis auf Wunsch des Erzbischofs Wulfstan verfaßt (beide bei Thorpe, Ancient laws . . . of England, 1840, S. 441 ff. und 452 ff.). Aus dem Vorwort zu den Canones geht hervor, welch bedeutende Stellung Älfric in der Kirche seiner Zeit eingenommen hat. Obwohl als humilis frater tritt er dem Bischof mit einer Autorität gegenüber, als wären die Rollen vertauscht. Er ermahnt ihn, seinem Klerus die Canones einzuschärfen, damit er nicht mit ihm zu Grunde gehe, wenn er als stummer Hund erscheine.

Dem Namen dieses großen Mannes ist durch die Stiftung der Aelfric Society 1842 ein Denkmal gesetzt worden, die sich die Herausgabe der alten sächsischen Schriften von Älfric und anderen zur Aufgabe macht. Für sie hat Benj. Thorpe seine vortreffliche Ausgabe der Homilien veranstaltet. **C. Schoell.**

Älteste in der Kirche s. **Presbyter.**

Älteste in Israel. Seesemann, die Ältesten im Alten Testament, Diss., Leipz. 1895; Benzinger, Hebr. Archäologie, Freib. 1894, § 41—43; § 45; Nowack, Hebr. Archäologie, 1. Bd, Freib. 1894, S. 300 ff., 320 ff.; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. T., Leipzig 1886, S. 132 ff.

Bis zur Errichtung des Königtums standen die Israeliten auf derjenigen Stufe staatlicher Organisation, die man mit dem Namen Stammverfassung bezeichnet. Zu den charakteristischen Merkmalen derselben gehört die volle Selbstständigkeit der einzelnen Teile des Stammes, wie der einzelnen Individuen. Von einer Regierung kann nicht die Rede sein. Der Schech eines Stammes oder Lagers bei den Arabern z. B. hat keinerlei gesetzliche Autorität. Sein Recht ist, den Stamm im Krieg anzuführen, im Frieden den Lagerort zu bestimmen und dgl.; aber er kann nicht befehlen, sondern nur raten und nichts wichtiges anordnen, ohne die angesehenen Männer des Lagers zu befragen. Auch als Richter hat er nur moralischen Einfluß, aber keine Macht, seinen Spruch durchzusetzen oder jemand zu strafen. In ähnlicher Stellung haben wir uns die זְקֵנִים zu denken, welche in der Erzählung des Wüstenzugs bei E (seltener D, gar nicht bei J und P) genannt werden. Sie erscheinen nicht als Einrichtung der mosaischen Zeit, sondern sind schon vorher da, seit es ein „Volk“ Israel gab (Ex 3, 16 ff; 4, 29). Sie werden auch bei anderen Völkern als selbstverständlich vorausgesetzt (Jos 9, 11; Nu 22, 4. 7, wenn auch hier vielleicht nicht ursprünglich). Sie haben kein besonderes Amt, sondern erscheinen nur als die angesehensten Leute (אַנְשֵׁי חַיִל Ex 18, 21), die bei besonders wichtigen Anlässen durch ihre natürliche Stellung berufen sind, das Volk zu repräsentieren (Ex 16, 12; 19, 7; 24, 1 ff.; Nu 16, 25; Jos 7, 6), auf deren Urteil etwas ankommt (Ex 17, 5; Dt 31, 9), und die im Kampf an die Spitze treten (Jos 8, 10). Kraft dieser Stellung sind sie eine Art Mittelspersonen zwischen Mose und dem Volk; mehrfach läßt E (ob D, ist fraglich, s. Dillmann zu Dt 5, 20) den Mose die Befehle Jahwes zunächst an die Ältesten ausrichten (Ex 4, 29; 12, 21 f.; 19, 7; Dt 5, 20; 27, 1; 31, 9). Was ihnen anbefohlen ist, gilt damit als dem Volk gesagt, dessen Vertreter sie sind, daher an vielen der angeführten Stellen der überraschende Übergang der Ältesten in das Volk (die Erwähnung der Ältesten gehört allerdings nicht überall dem ursprünglichen Text an). Sie brauchen in ihre Stellung nicht erst durch Mose eingesetzt zu werden, sondern haben sie von selbst durch ihre Person und Geburt, offenbar als Häupter der Geschlechter. Der Zusammenhang mit der Geschlechtsverfassung blickt deutlich durch in Ex 12, 21 ff.: jeder soll für sein Geschlecht das Passahlamm beschaffen. Sachlich richtig bezeichnet eine Glosse zu Dt 1, 15 die Ältesten als רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם d. h. als die Familien- und Geschlechtshäupter der Stämme. Auch die Bezeichnung רָאשֵׁי הָעָם (Nu 25, 4) ist so zu verstehen. Von ihrer richterlichen Befugnis hat sich ebenfalls noch eine Erinnerung erhalten (Ex 18, 13 ff.; Nu 11, 16 ff.; Dt 1, 9 ff.): ein weiterer Beweis dafür, daß sie die Familienhäupter sind; denn bei dem Geschlecht liegt ursprünglich alle Gerichtsbarkeit (Gen 38, 24; 2 Sa 14, 7; vgl. Dt 22, 13).

Daneben finden sich in dem Bild auch Züge, welche der Gegenwart des Schriftstellers angehören und nicht recht in die alte Zeit passen. Dahin gehören: die Einsetzung eines Teils der Ältesten als Richter, was sie ursprünglich alle waren (Ex 18, 13 ff.; Nu 11, 16 ff.; Dt 1, 15 ff.); — die Ernennung zu Befehlshabern von Tausend-

schaften und Hundertschaften ꝛc., eine Gliederung des Volks, die rein militärisch ist, der Königszeit angehört und sich mit der Stammverfassung nicht verträgt; — endlich die Erwähnung von anderen Beamten, wenn der Ausdruck erlaubt ist, neben den Ältesten. JE und D gemeinsam ist die Erwähnung von שֹׁטְרִים mit dem Unterschied, daß diese bei JE einen Ausschuß der Ältesten bilden, aus dem die Richter genommen werden (Nu 11, 16), während bei D (Dt 1, 15 f.) die 70 Richter erst zu שֹׁטְרִים ernannt werden. Übrigens kommen dieselben nur ein einzigesmal handelnd vor (Jos 1, 10 f.; 3, 2), und zwar ganz in der Stellung, welche sonst die Ältesten einnehmen, als Vermittler eines Befehls; ein strenger Unterschied zwischen beiden wird also nicht gemacht. Das Dt nennt weiter neben einander זְקֵנִים, שֹׁטְרִים, שֹׁפְטִים und רָאשִׁים (Dt 29, 9; 31, 28; Jos 8, 33; 23, 2; 24, 1). Auch mit dieser Aufzählung soll nicht ein scharfer Unterschied zwischen diesen Würdenträgern gemacht, sondern nur der Begriff „Vornehme des Volks“ in erschöpfender Weise umschrieben werden; denn Richter und Amtleute gehören nach dem Dt zu den Ältesten (1, 15 ff.) und die רָאשִׁים sind in demselben Sinn zu verstehen wie Dt 1, 16 und Nu 35, 4 (s. oben).

Die Ansiedlung im Westjordanland hatte große Veränderungen im Bestand der Stämme im Gefolge, aber zu einer festeren staatlichen Ordnung kam es nicht so bald. Auch jetzt noch war der Stamm eigentlich nur für den Krieg organisiert. Die Geschlechtshäupter blieben die einzigen autoritativen Personen. Die Ältesten des Stammes Gilead bieten Jephta die Würde des Häuptlings an (Ri 11, 1 ff.); die Ältesten der Stämme der Judäer, Jerachmeeliter, Keniter und anderer sucht David durch Geschenke zu gewinnen (1 Sa 30, 26 ff.); die Ältesten Israels als Anführer im Philisterkrieg beschließen, die Lade Jahves ins Lager kommen zu lassen (1 Sa 4, 3). Im Namen des Volks begehren die Ältesten von Samuel einen König (1 Sa 8). Im Deboralied tragen sie die Bezeichnungen פְּרָעוֹת, חוֹקְקִים, מֹשְׁכִים בְּשֵׁבֶט סֹפֵר (Ri 5, 2. 9. 14). Bemerkenswert ist, daß nie ein einzelner זָקֵן genannt wird: Sauls Vater Kis wird גִּבּוֹר חַיִל genannt (1 Sa 9, 1; vgl. Ex 18, 21); David wird als שַׂר bezeichnet (1 Sa 22, 2); der Titel für den Führer im Krieg ist קָצִין (Ri 11, 6), der eines Stammesfürsten רֹאשׁ (ebd.). Die „Ältesten“ aber erscheinen immer in der Mehrzahl.

Daneben scheint sich frühe eine Art Städteverfassung herausgebildet zu haben. An der Spitze der Lokalgemeinden finden wir ebenfalls זְקֵנִים: die Ältesten von Sukkoth weigern Gideon die Unterstützung (Ri 8, 4 ff.); die Ältesten von Jabes verhandeln mit Nahas (Isa 11, 3 ff.); die Ältesten von Bethlehem empfangen den Seher Samuel (1 Sa 16, 4 f.). Daß dies eine allgemeine Einrichtung war, zeigt 1 Sa 30, 26 ff. Auch von kanaanitischen Stadtältesten ist die Rede (Jos 9, 11), und es hat manches für sich, an einen kanaanitischen Ursprung der Einrichtung zu denken. In den kanaanitischen Gemeinwesen finden wir eine Art Adel, der von der Bauernschaft als Marna, „Unsere Herren“, bezeichnet wird (Pietschmann, Gesch. der Phönizier 148). Beim Eindringen der neuen Bevölkerung mußten dann diese alten Adeligen ihre Stellung mit den hervorragenden hebräischen Geschlechtern teilen. Die alte Bezeichnung זְקֵנִים hat sich auch auf diesen Stadtadel übertragen; daneben findet sich als gleichbedeutend der Ausdruck שָׂרִים (Ri 8, 14), vielleicht auch בְּעָלִים (Ri 9, 1 ff). Wir haben uns unter diesen Stadtältesten die Häupter der herrschenden Familien (nicht wie unter der Stammverfassung die Häupter aller Geschlechter) zu denken. Der Kreis dieser Familien mag verschieden weit gewesen sein; die kleine Stadt Sukkoth hatte 70 solcher Familienhäupter. In der Hand der Ältesten lag die Regierung der Stadt, die im wesentlichen auf die Rechtsprechung hinauslief (s. u.). Haben wir uns diese Ältesten auch nicht von Anfang an als einen organisierten Magistrat zu denken, so ging doch die Entwicklung naturgemäß in dieser Richtung; mit der Ansiedlung war von selbst gegeben, daß die Häupter der Gemeinden allmählich den Charakter einer Obrigkeit gewannen, die immer mehr mit dem Anspruch auf gesetzliche Autorität auftrat (vgl. Ex 22, 27). Namentlich in Beziehung auf die Jurisdiktion hatte die lokale Gemeinde ein Interesse daran, den Richterspruch ihrer Häupter auch durchgeführt zu sehen; wer sich ihm nicht beugen wollte, dem war jetzt die Entfernung aus der Gemeinde nicht so leicht, wie im Nomadenleben.

Den Königen mußte daran liegen, die Macht der Geschlechtsverbände zu brechen und an Stelle der Geschlechtshäupter königliche Beamte zu setzen. Dieser Prozeß vollzog sich jedoch sehr langsam und war beim Untergang des Staats noch nicht vollendet. Unter Saul und David spielen die Ältesten der Klane noch eine bedeutende Rolle (1 Sa 15, 30; vgl. 30, 26 ff.). Die Ältesten von Israel sucht Abner zu bestimmen,

daß sie von Ischbaal zu David übergehen (2 Sa 3, 17); dieselben schließen dann mit David einen Vertrag, ihn als König anzuerkennen (2 Sa 5, 3); mit den israelitischen Ältesten ratschlagt der Aufrührer Absalom (2 Sa 17, 3. 15); mit den Ältesten Judas verhandelt der verjagte David wegen seiner Rückkehr (2 Sa 19, 12); zur Einweihung des Tempels werden die Ältesten als Vertreter des Volks geladen (1 Kg 8, 1. 3), ein späterer Zusatz erklärt hier wieder ganz richtig die Ältesten mit: „alle Häupter der Stämme, die Fürsten der israelitischen Geschlechter".

In dem Maße jedoch, wie sich besonders seit Salomo eine geordnete Regierung bildete, verloren die Ältesten ihre politische Führerstellung. Es erscheint als eine Ausnahme, daß Ahab in seiner Bedrängnis die Ältesten der Landgemeinden, die sich nach Samarien geflüchtet, um Rat fragte und sich ihrer Bereitwilligkeit zum äußersten Widerstand versicherte (1 Kg 20, 1 ff.). An der eigentlichen Regierung hatten sie keinen Anteil — dazu waren die königlichen Beamten, die Statthalter und Landvögte da (1 Kg 4, 1 f., 20, 15 u. a.) —, aber sie gehörten doch noch zu den Großen der Gesellschaft. Sie hatten in den kleinen Kreisen des Geschlechts und der Gemeinde noch ein bedeutendes Ansehen (Ez 7, 26; vgl. 2 Kg 30, 1 ff.). Die Ältesten Jerusalems nahm Jeremia zu Zeugen für seine symbolische Handlung (Jer 19, 1); die Ältesten der Landgemeinden traten mit dem Gewicht ihres Ansehens für den Propheten ein (Jer 26, 17); die Ältesten aller jüdischen Städte wurden als Vertreter des Volks zur Verpflichtung auf das Deuteronomium berufen (2 Kg 23, 1 ff., allerdings vielleicht späterer Zusatz). So wurden auch von den Propheten die Ältesten neben den falschen Propheten und Beamten verantwortlich gemacht für die Zustände im Volk (Jes 3, 2. 14; 9. 14; Ez 8, 11; 9, 6).

Daß sie solchen Einfluß behielten, hing damit zusammen, daß die königliche Regierung offenbar zufrieden war, wenn die Steuern und Abgaben richtig eingingen und sich im übrigen in die Angelegenheiten der Gemeinden nicht einmischte. Selbst in der Hauptstadt Samaria erscheinen nach der Ermordung Jorams neben dem Stadthauptmann die Ältesten als die Herren (2 Kg 10, 1 ff.). Vor allem gelang es dem Königtum nicht, ihre Gerichtsbarkeit aufzuheben. Wohl war der König als der Mächtigste im Land auch der oberste Richter, an den man von dem Urteil des Geschlechts appellieren konnte (2 Sa 14, 4 ff.); ebenso ging man besonders in schwierigen Fragen wohl auch sofort an sein Gericht (Dt 17, 9; 1 Kg 3, 16 ff.; 2 Sa 15, 2), und diese Gerichtsbarkeit übertrug sich dann auch auf seine Beamten. Daneben aber blieb die Gerichtsbarkeit der Geschlechter bezw. der Gemeinden in weitem Umfang bestehen. Vor dem Gemeindegericht, bestehend aus den זְקֵנִים und חֹרִים, mußte Ahab dem Naboth den Prozeß machen lassen (1 Kg 21, 8 ff.). Das Dt sucht die Gerichtsbarkeit der Ältesten zu Gunsten der des Königs und der Priester einzuschränken (16, 18; 17, 8 ff.; 19, 17; 25, 1 ff.); nur ein kleiner Teil von Vergehen bleibt noch den Ältesten zur Aburteilung, lauter Sachen, welche die Familie in erster Linie angehen: die Züchtigung des ungeratenen Sohnes (21, 18 ff.), die Verleumdung der Ehefrau (22, 13 ff), die Verweigerung der Leviratsehe (25, 7 ff.), Totschlag und Blutrache (19, 11 ff.; 21, 1 ff.). Der Einschub der Richter und Priester in letzterer Stelle (21, 2. 5) verrät dieselbe Tendenz.

Zu erwähnen ist noch, daß wir in der späteren Königszeit auch von Ältesten der Priester hören (2 Kg 19, 2; Jes 37, 2; Jer 19, 1). Schon frühe hat die Priesterschaft sich zu Geschlechtern zusammengeschlossen (vgl. 1 Sa 22, 11); die Bezeichnung der leitenden Priester, etwa der Vorsteher einzelner Gruppen, als זְקֵנִים hat also nichts Auffallendes (vgl. Esr 8, 16).

Im Exil lebte die Geschlechtsverfassung neu auf; die Ansiedlung scheint vielfach geschlechterweise erfolgt zu sein. So treffen wir die Familienhäupter an der Spitze der Niederlassungen. Sie handeln im Namen der Geschlechter und der Gemeinschaft; so z. B. holen sie als Repräsentanten der Gemeinden bei Ezechiel ein Orakel für das Volk (20, 1 ff.; 8, 1; 14, 1; vgl. Jer 29, 1).

Die Rückkehr aus dem Exil erfolgte nach Geschlechtsverbänden (Esr 2; Neh 7). An der Spitze der Geschlechter standen die רָאשֵׁי הָאָבוֹת (Esr 1, 5; 2, 68; Neh 7, 70 u. a.), an der Spitze des ganzen Zugs 12 Männer aus den Familienhäuptern (Esr 2, 2; Neh 7, 7; Esr 4, 3). Dementsprechend wurde das neue Staatswesen organisiert. Die nationale Regierung der Gesamtgemeinde bildeten die „Ältesten der Juden" (שָׂבֵי יְהוּדָיֵא): sie leiteten den Tempelbau; mit ihnen als der offiziell anerkannten Obrigkeit verhandelte der persische Statthalter (Esr 5, 3 ff.; 6, 7 f. 14). Sie waren eine Art Ausschuß aus den Familienhäuptern (Esr 4, 2 f.), ob sie etwa durch Wahl dazu berufen

wurden, wissen wir nicht; die Art ihres Auftretens (Esr 5) spricht dafür, daß sie eine Art Kollegium bildeten. Unter dieser Oberbehörde mochten die Landgemeinden ihre Angelegenheiten durch ihre lokale Obrigkeit der זִקְנֵי עִיר und Richter (Esr 10, 14) ziemlich selbstständig ordnen; zweifellos waren auch diese Männer die Häupter der einflußreichen Familien.

Leider erfahren wir über die Weiterentwicklung dieser Organisation nichts Genaueres. Zur Zeit Esras und Nehemias standen an der Spitze שָׂרִים, die den שָׂבֵי יְהוּדָיֵא entsprechen (Esr 9, 1 f.; 10, 5; 10, 14; Neh 10, 1; 11, 1; 12, 31). Wenn wir die Angaben des Priesterkodex hierherziehen dürfen, so wären es auch jetzt noch zwölf „Fürsten" gewesen, die als Häupter der Stämme gedacht wurden (vgl. z. B. Nu 7). Sie waren jedenfalls aus verschiedenen Geschlechtern genommen, wohnten aber beisammen in Jerusalem (Neh 11, 1). Die lokale Obrigkeit der Landgemeinden bildeten die Stadtältesten und Richter (Esr 10, 14). Wenn ein andermal die „Fürsten und Älteste" zusammen als die oberste Behörde erscheinen, so ist dabei wohl an diese Vorsteher der Landgemeinden gedacht (Esr 10, 8). Ebenso liegt es nahe, bei den 150 סְגָנִים, für welche Nehemia in Jerusalem offene Tafel hält (Neh 5, 17), an diese Behörden zu denken. Wie im übrigen diese סְגָנִים zu den שָׂרִים und zu den ebenfalls unter den obrigkeitlichen Personen genannten חֹרִים (Neh 2, 16 u. a.) sich verhalten, ist nirgends angedeutet. Bemerkenswert ist, daß nur für die lokalen Behörden die alte Bezeichnung „Älteste" in Esras und Nehemias Memoiren beibehalten ist. Die Jerusalemer Behörden sowohl als die Häupter der Geschlechter werden nicht mehr so genannt. Der Wechsel des Sprachgebrauchs zeigt sich am deutlichsten im Priesterkodex; dieser stellt die Gemeinde als vollständig organisiert nach Stämmen und Vaterhäusern vor: an der Spitze der Stämme stehen die שָׂרִים oder נְשִׂיאֵי הָעֵדָה (Nu 7; Jos 9, 15 ff. u. a.), an der Spitze der Geschlechter die רָאשֵׁי הָאָבוֹת (Jos 21, 1 u. a.). Nur in einer einzigen Stelle sind bei P die זִקְנֵי הָעֵדָה genannt. (Le 4, 15), offenbar eine alte Reminiscenz.

Aus der Jerusalemer Gemeindebehörde der sārīm ist in griechischer Zeit der aristokratische Senat der *γερουσία* geworden. Sie wird zum erstenmal zur Zeit Antiochus des Großen erwähnt (Jos. ant. jud. XII, 3, 3; für die Folgezeit vgl. 1 Mak 7, 33; 11, 23; 12, 6. 35; 13, 36; 14, 20. 28; 2 Mak 1, 10; 4, 44; 11, 27; Judith 4, 8; 11, 14; 15, 8). Wie 1 Mak 12, 6 vgl. mit 14, 20 zeigt, sind die Begriffe *ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους* und *οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραήλ* oder *τοῦ λαοῦ* identisch. In der Geschichte des Herodes begegnet uns zum erstenmal für diese der Name *συνέδριον*. Später ist dies die gewöhnliche Bezeichnung (Mt 5, 22; 26, 59 u. a.), daneben kommen aber auch die Namen *πρεσβυτέριον* (Lc 22, 66; AG 22, 5) und *βουλή* (AG 5, 21) vor. Daß diese „Presbyter" von den früheren „Ältesten" nur den Namen haben und nicht als Geschlechtshäupter ihre Stellung einnehmen, versteht sich von selbst. Auch die Fortexistenz der Lokalbehörden der „Stadtältesten" mit richterlichen Funktionen ist für die griechische und römische Zeit bezeugt (Jud 6, 16. 21; 7, 23; 8, 10; 10, 6; 13, 12; Jos. bell. jud. II 14, 1; Lc 7, 3). Näheres s. in dem A. Synedrium.

Benzinger.

Ämter Christi s. Jesu Christi dreifaches Amt.

Äneas von Gaza. Ausgaben a. des Dialogs: J. Wolfius, Turici 1560; C. Barthius, Lips. 1653 (mit Zacharias Mitylenaeus); J. F. Boissonade, Par. 1836; MSG 85, 871—1004. b. der Briefe: R. Hercher, Epistolographi graeci, Par. 1873, 24—32. Litteratur: Wernsdorf, Disput. de Aen. Gaz., Naumb. 1816 (s. auch Boissonade); H. Ritter, Gesch. d. christl. Philos., 2. Tl, Hamb. 1841, 484—495; K. B. Stark, Gaza und die philistäische Küste, Jena 1852, 634 f.; K. Seitz, D. Schule v. Gaza, Heidelb. 1892, 23—27.

Äneas, Schüler des Neuplatonikers Hierokles zu Alexandrien (Dial. 1 f.; 19, 21), Lehrer der Rhethorik zu Gaza, hat vor dem Jahre 534 (Boisson. 75, 25) einen Dialog „Theophrastus" geschrieben, in welchem die Lehre von der Präexistenz der Seele bestritten, ihre Unsterblichkeit und die Auferstehung des Leibes aber behauptet wird; die Lehre von der Ewigkeit der Welt wird abgelehnt. Die Beweisführung verrät den Neuplatoniker. Die schriftstellerische Leistung ist mittelmäßig, das Gespräch „ohne Leben, eine Spiegelfechterei". An verschiedene Adressaten hat Äneas 25 Briefe, persönlichen Inhalts, gerichtet.

G. Krüger.

Äneas von Paris. Dacherii Spicilegium, Ausgabe von de la Barre, Paris 1723, 1. Bd S. 113; MSL 121 S. 681; Hist. littér. de la France, 5. Bd (Paris 1740) S. 386 ff.

15*

Äneas, 858—870, Bischof von Paris, ist der Verfasser einer der Streitschriften gegen die Griechen, die durch die Encyklika des Photius hervorgerufen wurden. Sein sehr umfänglicher liber adversus Graecos behandelt c. 1—94 die Lehre vom Ausgang des h. Geistes, c. 95—168 die Priesterehe, c. 169—177 das Fasten, c. 178—181 die consignatio infantium, c. 182—186 das Schneiden der Haare der Kleriker, c. 187—209 den römischen Primat, endlich c. 210 die Erhebung von Diakonen auf den römischen Bischofsstuhl. Äneas erklärt die Vorwürfe der Griechen gegen die Lateiner für superfluae quaestiones ad saecularia potius quam ad spiritualia tendentes (S. 118c). Seine eigene Schrift ist lediglich eine Sentenzensammlung. Zwei Briefe von ihm findet man bei Sirmond, Concil. Gallic. II, S. 670; vgl. auch Lupus Ferrar. ep. 98f. S. 197f. ed. Desdevises du Dezert. Er starb am 27. Dez. 870.

Hauck.

Äneas Sylvius Piccolomini s. Pius II.

Äonen s. Gnosis.

Äpinus, Johannes, geb. 1499, gest. 1553. Staphorst, Hamburgische Kirchengesch. II, 1, Hamburg 1729; Arnold Greve, Memoria Joannis Aepini instaurata, Hamburg 1736; J. Molleri Cimbria Literata, Hauniae 1744, II, p. 27 sqq.; Nikolaus Wilckens, Hamburgischer Ehrentempel, Hamb. 1770, S. 248 bis 280; Carl Mönckebergs Abhandlungen über die Äpinsche Kirchenordnung und Äpins Reise nach England in der Zeitschrift des Vereins für hamb. Gesch., Bd 1 u. 3; Lexikon der hamb. Schriftsteller, Bd 1, Hamb. 1851, S. 13 bis 19. Über Äpins Doktorpromotion: Mitteilungen des Vereins für hamb. Gesch., Jahrg. 1885, Nr. 6. Über den Streit wegen der Lehre von der Höllenfahrt: Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs, 5. Teil, 1. Abt. (1798), S. 252 ff.; Frank, Theologie der Konkordienformel, 3. Bd, 1863, S. 397 bis 454; vgl. auch Sillem, Gesch. der Einführung der Reformation in Hamburg, Halle 1886 (Verein für Reformationsgeschichte).

Johannes Äpinus, der erste lutherische Superintendent von Hamburg, wurde 1499 zu Ziesar oder Ziegesar in der Mark Brandenburg geboren, wo sein Vater Ratsherr war. Sein ursprünglicher Name war Hoeck. Von Anfang an scheint er sich den Studien gewidmet zu haben. Er ward Bugenhagens Schüler, wahrscheinlich als dieser Rektor im Kloster Belbuck war. In Wittenberg, wo er studierte, ist er am 1. Oktober 1518 als Johannes Hugk de Cziesser Brandenb. dioc. immatrikuliert; am 13. März 1520 ward er Baccalaureus; im Verzeichnis der Baccalauren heißt er Joannes Huck de Cyesar (vgl. Förstemann, album, S. 75 und Köstlin, baccalaurei et magistri, 2. Heft, S. 8 letzte Zeile). Er ist hier mit Luther und Melanchthon persönlich bekannt und befreundet geworden. Hernach hat er im Brandenburgischen einer Schule vorgestanden, wurde aber unter Joachims I. Regierung wegen seiner der Reformation freundlichen Wirksamkeit verfolgt und gefangen gesetzt; nach seiner Befreiung mußte er, um weiteren Nachstellungen zu entgehen, seine Heimat verlassen. Er sagt selbst darüber: satanas cum suis mancipiis, monachis et sacrificis .... compulit me e patria commigrare, apud externos sedes quaerere et apud ignotos in exilio agere et cum multis et magnis difficultatibus luctari (1545 in der Widmung des commentarius in psalmum XIX. an Joachim II. von Brandenburg, citiert bei Greve). In dieser Zeit änderte er auch seinen Namen „ob adversariorum pertinax odium et cupiditatem mihi nocendi“; er bildete den neuen nach dem griechischen αἰπεινός, das nach Änderung eines oder höchstens zweier Buchstaben, wie er sagt, eine Übersetzung seines deutschen Namens sei; den neuen Namen schrieb er anfänglich Haepinus und Hepinus, so steht wenigstens gedruckt z. B. auf dem Titelblatte von ihm selbst in Druck gegebener Werke, wie er auch noch nach der Änderung seines Namens sich eines Petschaftes mit den Buchstaben J. H. bediente; hernach schrieb er selbst wohl immer Aepinus (die Schreibart Epinus, die sich auch findet, ist wohl von ihm selbst nicht angewandt); auf dem Titel einer deutschen Schrift aus dem J. 1530 nannte er sich doch auch wieder Hoeck. Die Angabe, daß er damals, als er seine Heimat verlassen mußte, auch in England gewesen sei, scheint, soweit sie sich bei neueren Schriftstellern findet, auf der Mitteilung Seckendorfs zu beruhen, welcher sagt, hunc, sc. Aepinum, monachum Franciscanum in Anglia fuisse in MS. Myconii notatum reperio, unde factum sine dubio est, ut Anglicae linguae gnarus et in religionis negotio a rege in Angliam vocatus fuerit (vgl. historia Lutheranismi, Frankf. u. Leipz. 1602, fol. p. 245). Falls diese ganze Mitteilung nicht auf einem Versehen von Seckendorf oder von Myconius beruht, so würde es sich doch in ihr nur um etwas handeln können, was vor den Wittenberger Aufenthalt Äpins fiel; daß er

Franziskaner gewesen sei, kann auch nicht auf seinen Aufenthalt in Belbuck gehen, da dieses ein Prämonstratenser Kloster war. Sicher ist, daß Äpin sich nun wieder nach Pommern wandte, wo er mit den dortigen Beförderern der Reformation, einem Hermann Bonnus, Peter Suave und andern in gleichem Sinne thätig war. Daß er in Greifswald damals ein Schulamt verwaltet habe und dort anders als vorübergehend, etwa zum Besuche der genannten Freunde, sich aufgehalten habe, ist nicht ganz sicher. Hingegen wissen wir gewiß, daß er und zwar etwa von 1524 bis 1528 in Stralsund als rector scholae auf dem Johanniskirchhof thätig war, was wahrscheinlich nach andern Angaben so zu verstehen ist, daß er dort eine Privatunterrichtsanstalt leitete. Obwohl er kein Pfarramt bekleidete, war er doch in kirchlichen Angelegenheiten von einflußreicher Wirksamkeit; ihm wurde von dem Rate und den Achtundvierzigern in Stralsund der Auftrag, eine Kirchenordnung auszuarbeiten, welche dann am Sonntage nach Allerheiligen, den 5. November 1525 eingeführt ward; sie ist jetzt mehrfach gedruckt, z. B. bei Richter, Evangelische Kirchenordnungen I, S. 22 ff. Im Jahre 1529 treffen wir ihn dann in Flensburg, wo er am 8. April neben Bugenhagen, Stephan Kempe und andern bei dem mit Melchior Hoffmann gehaltenen Kolloquium gegenwärtig gewesen ist. Ob er mit Bugenhagen, der damals seit dem 9. Oktober 1528 in Hamburg war, von Hamburg nach Flensburg gereist ist, wie z. B. B. N. Krohn, Geschichte der Wiedertäufer in Norddeutschland, Leipzig 1758, S. 150 erzählt, oder ob er erst in Flensburg mit Bugenhagen und den Hamburgern zusammentraf und vielleicht dieses Zusammentreffen die Veranlassung ward, ihn hernach nach Hamburg zu ziehen, wie Staphorst meint, läßt sich nicht sicher feststellen; doch ist nicht unwahrscheinlich, daß er schon vor dem Flensburger Kolloquium in Hamburg war. Und wahrscheinlich hat er sich auch während des Sommers 1529, ohne eine amtliche Stellung zu haben, in Hamburg aufgehalten (?). Nachdem Bugenhagen am 9. Juni 1529 Hamburg verlassen hatte, legte der dortige, schon bejahrte Pastor zu St. Petri Johann Boldewan, der früher Abt zu Belbuck war und wahrscheinlich von dorther schon mit Bugenhagen und Äpin bekannt war, sein Amt nieder, entweder, wie meistens erzählt wird, weil er selbst kränklich war, oder weil seine Frau das Klima nicht vertragen konnte (so Staphorst a. a. O. S. 150; über Boldewan vgl. Sillem in der oben angeführten Schrift und Enders, Luthers Briefwechsel, Bd 4, S. 366) und verließ die Stadt, und nun wurde Äpin zu seinem Nachfolger berufen und am Sonntage vor Feliciani, am 17. Oktober, in sein Amt eingeführt. So erzählt Stephan Kempe, der damals selbst in Hamburg lebte, vgl. seinen Bericht über die Reformation in Hamburg bei Lappenberg, hamburg. Chroniken, Hamburg 1861, S. 541. Die Angabe, daß Bugenhagen ihn noch während seines Aufenthaltes in Hamburg in dieses Amt eingeführt habe, ist jedenfalls eine irrige; es folgt das u. a. auch aus einem Briefe Bugenhagens vom 11. August 1529 (zuerst veröffentlicht in des Unterzeichneten Ausgabe von Bugenhagens Kirchenordnung für Hamburg, Hamburg 1885, S. XXIX f.). Doch muß Äpin als der betrachtet werden, der zumeist das Werk Bugenhagens in Hamburg in dem Sinne seines Lehrers und Freundes fortsetzte. Für die völlige Einführung der Bugenhagenschen Kirchenordnung in Hamburg ist er wie kein anderer thätig gewesen, wie er es denn auch war, der hauptsächlich den Kampf mit dem noch katholischen Domkapitel von kirchlicher Seite zu führen bekam; seine Auffassung desselben ist aus der frühesten Schrift von ihm, die wir noch haben, seinem Pinacidion de Romanae ecclesiae imposturis, Hamb. 1530, zu ersehen. Ihm wurde dann auch, sobald nach der Beseitigung der äußeren Hindernisse, die dem entgegenstanden, es möglich war, und nachdem Urbanus Rhegius vergeblich zu derselben berufen war (vgl. Geffcken in der Zeitschrift des Vereins für hamb. Geschichte, Bd 2, S. 341 bis 356), die höchste geistliche Stelle in Hamburg, welche nach Bugenhagens Kirchenordnung daselbst eingerichtet werden sollte, das Amt eines Superintendenten, am Sonnabend vor Pfingsten, am 18. Mai 1532, übertragen; vgl. Tratziger, Hamb. Chronik, in der Ausgabe von Lappenberg 1865, S. 269. In dieser Stellung, mit welcher die eines Pastor und eines Lektor primarius am Dom verbunden war, blieb er bis zu seinem Tode, obwohl er mehrfach anderswohin berufen ward. Als i. J. 1533 die theologische Fakultät in Wittenberg neue Statuten erhalten hatte und nun zum erstenmale wieder Doktoren der Theologie kreirte, ward Äpin, der auf Wunsch des Rates in Hamburg dazu nach Wittenberg reiste, am 17. Juni mit Bugenhagen und Cruciger dieser Würde teilhaftig. Auf Wunsch Heinrichs VIII. von England ward er i. J. 1534 zugleich mit zwei Hamburger Ratsherren, die in politischen Angelegenheiten dorthin gingen, nach England gesandt, um dem Könige in der bekannten Ehescheidungssache und überhaupt bei der Einführung der Re-

formation von Nutzen zu sein. Äpin ging am 12. Juni 1534 zu Schiff und kam später als seine Begleiter erst im Januar 1535 wieder nach Hamburg zurück, nachdem der Rat in Hamburg in einem besonderen Schreiben an Heinrich VIII. um seine Entlassung gebeten, da er ihn nicht mehr entbehren könne. Auch in der Folgezeit finden wir Äpin häufig außerhalb Hamburgs als Abgesandten der Stadt in kirchlichen Angelegenheiten thätig; so schon im Juli 1535 wieder in Lüneburg, 1537 in Schmalkalden, wo er für Hamburg unterschrieb, 1546 in Kopenhagen, 1547 in Rostock, 1548 in Möln, 1551 in Lübeck. Daß er bei den Verhandlungen, welche in Hamburg selbst stattfanden, wie auf dem wichtigen Konvent am 15. April 1535 in Sachen der Sakramentierer, einen bedeutenden Einfluß hatte, versteht sich von selbst. An allen kirchlichen Bewegungen seiner Zeit nahm er Anteil und nicht selten war sein Wort das entscheidende. Die Gutachten, welche er dabei privatim oder infolge eines erhaltenen Auftrages verfaßte, sind mit Recht sehr geachtet und haben noch heute Wert; unter ihnen sind besonders zu nennen die im August 1548 zuerst erschienene, von Äpin verfaßte Schrift: „Bekentnisse vnd Erkleringe (in spätern Drucken steht statt dessen: Vorklaringe) vp dat Interim dorch der Erbarn Stede Lübeck, Hamborch, Lünenborch ꝛc. Superintendenten, Pastorn vnd Predigere tho Christliker vnd nödiger Vnderrichtinge gestellet" (vgl. Lappenberg, Zur Geschichte der Buchdruckerkunst in Hamburg, 1840, S. 30); ferner das Schreiben an Melanchthon und seine Kollegen wegen der adiaphora v. J. 1549, dann die responsio . . . . ad confessionem Andreae Osiandri v. J. 1552, welche letztere Äpin mit Joachim Westphal verfaßte und die von den Ministerien in Hamburg und Lüneburg unterschrieben ward; diese drei sind abgedruckt bei Staphorst a. a. O. im Anhang. Wir lernen aus ihnen Äpin als einen ebenso milden als gründlichen und gelehrten Theologen kennen. Von dem „Bekenntnis auf das Interim", das schon 1549 in hochdeutscher Übertragung erschien, urteilte auch Melanchthon, daß es das beste sei, was in dieser Sache geschrieben worden; und selbst wenn Äpin nicht mit Melanchthon übereinstimmte, wie in der Beurteilung der adiaphora, that das ihrer Freundschaft keinen Eintrag, da Melanchthon Äpins Ansicht ehren mußte und sich durch seine ernste, ruhige Weise nicht verletzt fühlen konnte. (Vgl. Melanchthons Briefe an Äpin im Corp. Reformatorum.)

Und anders hat sich Äpin auch nicht in dem Streite gezeigt, durch den sein Name am bekanntesten geworden ist, dem über die Lehre vom descensus ad inferos. Als Lektor am Dom hatte Äpin wöchentlich mehrfach lateinische theologische Vorlesungen zu halten, welche von den Predigern und anderen Gelehrten besucht zu werden pflegten; in diesen Vorlesungen nahm Äpin eine längere Zeit die Psalmen durch, pflegte aber bei der Erklärung auf solche Fragen Rücksicht zu nehmen, welche gerade sonst die Gemüter bewegten. Weil nun i. J. 1542 der Artikel von der Höllenfahrt, so erzählt er selbst, so gedeutet ward, daß Hölle so viel als Grab sei, habe er sich, als er der Reihe der Psalmen nach an den 16. Psalm kam, auch auf diese Frage eingelassen und nach Luthers Vorgang in der Erklärung der Psalmen gesagt, Christus sei für uns zur Hölle gestiegen, daß er uns von der Hölle erlöse. Schon damals stellte Johann Garcäus (vgl. AdB VIII, 368 f. — auch zu dem Folgenden), Äpins Nachfolger im Pastorate zu St. Petri, Äpin hierüber zur Rede und berief sich auch seinerseits auf Luther, der in einer 1533 zu Torgau gehaltenen Predigt die Höllenfahrt Christi als den Triumphzug eines Siegers darstelle. Damals kam der Streit aber noch nicht zum Ausbruch; Garcäus wurde 1543 nach Spandau berufen, von wo er jedoch 1546 wieder als Pastor zu St. Jakobi nach Hamburg zurückkam. Inzwischen hatte Johann Freder, der damals als Pastor und Lektor sekundarius am Dom Äpins nächster Kollege war, fast gegen Äpins Willen, wenn auch schließlich unter seiner Zustimmung, den Kommentar Äpins zum 16. Psalm herausgegeben (Frankfurt 1544), so daß Äpins Ansicht über die Höllenfahrt Christi nun allgemein bekannt wurde. Nicht lange nach Garcäus' Rückkunft brach der Streit nun wieder aus und wurde namentlich öffentlich und heftig, als Tilemann Epping und andere in weitläufigen Schriften und auf der Kanzel Äpin angriffen; nun konnte auch Garcäus nicht schweigen. Die Einzelheiten des Kampfes, um dessen Beilegung sich auch die Obrigkeit bemühen mußte, sind wenig erquicklich; je länger er dauerte, desto erbitterter ward er. Von verschiedenen Seiten wandte man sich während des Streites um ein Gutachten nach Wittenberg; Melanchthon konnte nur aussprechen, daß es über dieses Lehrstück noch nicht zu einer übereinstimmenden Ansicht der Lehrer gekommen sei, und zum Frieden raten. Wegen der Unbotmäßigkeit und Heftigkeit der Gegner Äpins endete der Streit in Hamburg äußerlich damit, daß die Führer der

letzteren, Garcäus, Eppingk und Hackrott, am 26. April 1551 ihrer Ämter entsetzt wurden und die Stadt meiden mußten.

Für Hamburg ist Äpins Wirksamkeit noch von besonderer Bedeutung geworden durch die nach ihm benannte Kirchenordnung, welche als eine notwendig gewordene Ergänzung der Bugenhagenschen anzusehen ist; er erhielt zu ihrer Ausarbeitung 1539 vom Rate den Auftrag; darüber, wie weit sie Gesetzeskraft erhalten hat, ist in neuerer Zeit gestritten worden, doch kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß sie bis zum Jahre 1603 in Geltung war. Sie ist in einem Auszuge bei Richter gedruckt. Auch für Bergedorf arbeitete Äpin i. J. 1540 eine Kirchenordnung aus und i. J. 1552 für Buxtehude eine Kirchen- und Schulordnung; erstere ist gedruckt in der Zeitschrift für hamb. Gesch. I, S. 589 ff.

Äpin starb nach einer reichen Thätigkeit am 13. Mai 1553 im 54. Lebensjahre. Er war zweimal verheiratet gewesen; seine erste Frau starb 1549. Außer einem Sohne Friedrich hinterließ er mehrere unmündige Kinder, wahrscheinlich nur Töchter. Gleich nach seinem Tode verfertigte der Prediger Joachim Magdeburg, um sein Andenken zu ehren, ein Epitaphium auf ihn, d. h. ein Gedicht, das in deutschen Reimen die theologischen Verdienste Äpins beschreibt; es erschien schon im Juli 1553 zu Hamburg bei Joachim Lewe. — Über Äpins Nachkommen vgl. Baur in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, I. Sektion, 2. Bd, S. 59 in der Anm. **Carl Bertheau.**

Äreu s. Zeitrechnung.

Ärgernis. Mit diesem Worte sind von Luther im AT. die Ausdrücke מִכְשׁוֹל מוֹקֵשׁ מַכְשֵׁלָה übersetzt, im NT. *σκάνδαλον* und *πρόσκομμα*. Der Grundbegriff der hebräischen und griechischen Worte ist der eines Objektes, an welchem jemand strauchelt oder durch welches jemand gefangen wird, *σκάνδαλον* = *σκανδάληθρον*, das Stellholz in der Falle, an welchem die Lockspeise sitzt, das vom Tiere berührt, losprallt. Entsprechend im Deutschen der metaphorische Ausdruck Anstoß, so im eigentlichen Sinne 3 Mos. 19, 14: „Du sollst für die Blinden keinen Anstoß (מִכְשׁוֹל) setzen", im uneigentlichen Rö 14, 13; 1 Ko 8, 9. Das Wort Ärgernis löst die Metapher auf, in diesem Worte hat nämlich arg die Bedeutung schlecht, verderbt, so Luther (bei Walch XXII, S. 1673): „Ärgernis ist, wenn etwas geredt und getan wird, dadurch der Wan und Meinung verderbet wird, beide gegen Gott und Menschen". Es bezeichnet also der Etymologie nach ein Objekt, d. i. Person (Mt 16, 23 im griechischen Text), Sinnesart oder eine Handlung, wodurch eine arge d. i. schlechte Gesinnung oder eine Ansicht bewirkt oder eine vorhandene offenbar gemacht wird. Die heilige Schrift gebraucht auch da den Ausdruck „Ärgernis", wo die Bezeugung der Wahrheit oder der Selbstdarstellung einer idealen Persönlichkeit die sündige Opposition excitiert. Den Juden wurde Christus „ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Ärgernisses" (1 Pt 2, 8; Lc 2, 34; Rö 9, 33; Jo 8, 14); und die Predigt von dem gekreuzigten Christus wird immer den einen ein Ärgernis, den anderen eine Thorheit sein (1 Ko 1, 23). Die Grundbedeutung, wie sie in der Etymologie des Wortes gegeben ist, bleibt allerdings auch hier bestehen. Das Ärgernis macht sie ärger. Aus diesem verschiedenen Sprachgebrauch ergiebt sich, daß wir ein doppeltes Ärgernis zu unterscheiden haben, ein genommenes und ein gegebenes. Bei dem ersteren braucht das ärgernde Subjekt keine sittliche Schuld zu haben (Mt 11, 6), vielmehr könnte es Schuld involvieren, wenn der Christ aus schwächlich charakterloser Friedensliebe das Ärgernis bei den Bösen zu vermeiden suchte; aber steht ihm nicht sittliche Bosheit, sondern sittliche Schwachheit gegenüber, so würde allerdings der Christ sich des Mangels an Schonung der Schwachen schuldig machen, wenn er keine Rücksicht darauf nähme, ob die Schwachen an seinem Verhalten Ärgernis nehmen können. In diesem Sinne sagt Christus Mt 17, 27: „auf daß aber wir sie nicht ärgern u. s. w.", vgl. Mt 18, 6. Hier muß eben schon von Ärgernis geben geredet werden, und dies involviert stets sittliche Schuld, weil es im Erfolg der Sünde vorarbeitet. Es verwirrt das sittliche Bewußtsein, sofern in demselben über die Sittlichkeit des Ärgernis Gebenden, oder über die Sittlichkeit der Handlung, oder über die Richtigkeit des eigenen sittlichen Urteils Zweifel erweckt werden. Indem jeder solcher Zustand von einer Trübung des klaren sittlichen Blickes begleitet ist, also die Zulassung der Sünde erleichtert, gewinnt jedes gegebene Ärgernis die Bedeutung einer bewußten oder unbewußten Verführung. Schon die unmittelbare Selbstdarstellung des Sünders ist dem sittlich keuschen Auge ein Ärgernis und wirkt verführend, er mag es wollen oder nicht. Daher finden wir im biblischen Sprachgebrauch im Begriff des Ärgerns, Ärgernisgebens zugleich mit

das Verleiten zum Straucheln, zur Sünde, sei es dadurch, daß man unbegründet falsche Ansichten bewirkt (Jes 52, 14; Mt 11, 6; 17, 27; 26, 31), sei es dadurch, daß man die falsche Ansicht der Erlaubtheit gewisser Handlungen und damit die Nachahmung herbeiführt (Mt 18, 6; 1 Ko 8, 13; 10, 32 u. a.). An sich ist diese Nebenbeziehung nicht notwendig damit verbunden; wir sprechen von gegebenem Anstoß und Ärgernis auch da, wo durch die Handlung nur eine gerechte ernste Mißbilligung hervorgerufen wird. Das Ärgernis in dieser engeren Bedeutung afficiert folgerecht auch nur solche, welche die sittliche Weltordnung hochhalten, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß sie thatsächlich etwas für eine Forderung der sittlichen Weltordnung halten, was darauf keinen Anspruch machen kann; das ist z. B. der Fall, wenn sie an einer in sittlicher Freiheit geübten, also erlaubten Handlung Ärgernis nehmen, weil sie nicht auf derjenigen Höhe sittlicher Erkenntnis stehen, welche dazu gehört, um diese Freiheit, also die Erlaubtheit der Handlung, zu begreifen. Es gilt daher oft, sich Selbstbeschränkung in der Ausübung seiner sittlichen Freiheit aufzuerlegen, um nicht den Schwachen Ärgernis zu bereiten. In dieser Beziehung verlangt der Apostel von den Korinthern, daß sie sich des Genusses des Opferfleisches enthalten sollten, um den Schwachen kein Ärgernis zu geben 1 Ko 8, 7—13; 10, 28, und stellt er den Grundsatz auf: „ich habe es alles Macht, aber es frommt nicht alles" 1 Ko 6, 12; 10, 23, 32. In ganz ähnlicher Weise begründet sich die Rücksicht, die wir bei unserem Handeln auf die Kinderwelt zu nehmen haben; nicht alles, was wir vor Erwachsenen thun dürfen, dürfen wir auch vor Kindern thun. Wir haben da Schwache, sittlich Unreife vor uns, denen manches zum Ärgernis, das heißt hier zur Verführung und zur Trübung ihres sittlichen Urteils gereichen würde, was diesen Einfluß auf Erwachsene nicht ausüben würde. Hierher gehören auch die Fälle, wo jemand mit seiner Handlung in Widerspruch tritt zu der allgemeinen sittlichen Anschauung, obgleich diese eine solche ist, daß sie nicht darauf Anspruch machen kann, wirklich für die richtige gehalten zu werden. Hier wird die Rücksicht auf das sittliche Gefühl einer großen Majorität maßgebend, welche eine ebenso große Zahl von Schwachen repräsentiert. Ein Künstler kann in reinem Kunstenthusiasmus die Schönheit des weiblichen Körpers in purer Nacktheit zur Darstellung bringen, ohne damit etwas Unsittliches zu thun; aber eine andere Frage ist, ob er sein Kunstwerk auch öffentlich ausstellen darf, weil das sittliche Schamgefühl der Allgemeinheit daran Anstoß nimmt.

Aergernis bereitet letztlich alles, was als eine böswillige Verletzung der sittlichen Weltordnung erscheint, sofern es bei denen, welche die sittliche Weltordnung hochhalten, nicht bloß gerechte, ernste Mißbilligung erweckt, sondern immer auch, mehr oder weniger bewußt, von der Besorgnis begleitet ist, daß es, wenn auch nicht für sie selbst, doch für andere verführerisch oder das sittliche Urteil trübend wirken könne. So bereitet jede Sünde ohne Unterschied Ärgerniß. Aber nicht in gleicher Weise. In den Fällen, wo Sühne, d. h. die entsprechende Strafe eintritt, wird das Ärgernis durch die Bestrafung gewissermaßen gehoben. Daher verlangen die Geärgerten die Bestrafung, und es entsteht ein neues Ärgernis, wenn die berufenen Richter keine oder nur eine verhältnismäßig geringe Strafe auferlegen; man sieht darin eben wiederum einen Mangel an Hochhaltung der sittlichen Weltordnung. Daher reden wir auch im besonderen von Ärgernis, wenn einer, der durch seine Lebensstellung besonders dazu berufen wäre, über die Aufrechthaltung der sittlichen Weltordnung zu wachen, sich einen groben Verstoß gegen dieselbe zu schulden kommen läßt, oder wenn überhaupt jemand sich einer Sünde schuldig macht, die man gerade ihm am wenigsten zutrauen sollte mit Rücksicht auf seinen Stand, Beruf, Alter, Geschlecht u. s. w. Die mit dem Glanze des Standes, der Macht, des Ruhmes und des Geistes umkleideten Sünder geben ein schwereres Ärgernis als die Sünder aus der großen Menge. Und endlich müssen wir noch des Falles gedenken, wo eine unsitttiche That schamlos geübt wird, weil sie bürgerlich nicht strafbar ist; da konzentriert sich das Ärgernis darin, daß hier eine Sühne vergeblich zu erwarten ist.

Rud. Hofmann.

Aërius. Epiphanius, Panarion haeres. 75, opp. ed. Dindorf 3. Bd, Leipz. 1871, S. 354 ff.; Chr. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, 3. Th, Leipz. 1766, S. 321 ff.; Schröckh, Chr. Kirchengeschichte, 6 Th., Leipz. 1779, S. 235 ff.; Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1. Bd, Freiburg 1889, S. 305.

Aërius war ein Jugendfreund des Eustathius, nachherigen Bischofs von Sebaste in Pontus, und führte in Gemeinschaft mit ihm eine Zeit lang ein asketisches Leben. Nach dessen Erhebung zur bischöflichen Würde (355) wurde er zum Presbyter und Vor-

steher eines Armenhauses in Sebaste ernannt. Er geriet aber bald mit Eustathius in Streit, ob aus Eifersucht gegen den höherstehenden Freund mag dahingestellt bleiben. Er beschuldigte ihn, daß er sich nur darum bekümmere, Geld zu sammeln, daß er mithin seiner früheren asketischen Richtung völlig untreu geworden. Differenzen in den Ansichten über gewisse nicht unwichtige Punkte der Kirchenverfassung, des Gottesdienstes und des christlichen Lebens mehrten das Feuer des Streites zwischen beiden ehemals befreundeten Männern. Aërius stand übrigens in seiner Opposition durchaus nicht vereinzelt. Denn als es dahin kam, daß er, ungeachtet der Ermahnung des Eustathius, das ihm anvertraute Haus zu Sebaste verließ (c. 360), schlugen sich eine Menge Christen beiderlei Geschlechts zu ihm; es entstand so eine eigene Partei der Aërianer, die, von allen Seiten verfolgt, ihre Versammlungen häufig auf freiem Felde, in Wäldern und auf Bergen hielt, doch bald spurlos verschwand. Aërius hielt die Gleichheit von Bischof und Presbyter fest; mit Berufung auf 1 Ko 5, 7 erklärte er sich gegen die in jenen Gegenden herrschende Beibehaltung der Passahmahlzeit bei dem Abendmahle. Er bekämpfte den Wert der Fürbitte für die Toten und die sittlichen Auswüchse, die sich daran knüpften. Er wollte auch von den durch die Kirche gebotenen Fasten nichts wissen, nicht als ob er, der Asket, das Fasten selbst verworfen hätte; er erklärte sich gegen jene wegen des jüdisch-knechtischen Wesens, das dadurch befördert werde. Des Aërius Richtung war der in der Kirche herrschenden zu sehr entgegengesetzt, als daß sie nachhaltig hätte werden können. Epiphanius hat ihn wohl fälschlich zum Arianer gestempelt und behandelt ihn auch sonst sehr parteiisch. Herzog † (Ph. Meyer).

Äthiopische Kirche s. Abessinische Kirche, S. 83—89.

Affinität s. Eherecht.

Afra. Ruinart, Acta martyrum, Verona 1731, S. 399 ff.; AS Aug. II S. 55 ff. Rettberg, KG Deutschlands 1. Bd S. 144 ff.; Friedrich, KG Deutschlands 1. Bd Bamberg 1867 S. 186 u. S. 427.

Daß eine Christin Namens Afra in Augsburg den Märtyrertod erlitt, ist eine unanfechtbare historische Thatsache. Sie wird durch die Verse des Venantius Fortunatus (vita Martini IV, 642 f. S. 368: Pergis ad Augustam, quam Virdo et Lica fluentant. Illic ossa sacrae venerabere martyris Afrae, und durch das Vorkommen ihres Namens in den älteren Martyrologien bewiesen. Das sog. Hieronymianum hat z. 5. Aug.: civi augustana sci afri (cod. Eptern.) oder: In ciuit agusta pas sc̄i afri (cod. Wissenb.); z. 6. Aug.: passio Sc̄i Afre (cod. Bern.); z. 7. Aug.: retia. ciuitate agusta. Afre. Uenerie (cod. Bern.) oder civī agus afrae veneriae (AS Nov. II, S. 101 f.). Irgendwelche Bedenken gegen die Annahme eines Martyriums in Augsburg giebt es nicht. Denn bei der Bedeutung, die Augusta Vindelicorum als Stadt hatte, versteht sich das frühzeitige Eindringen des Christentums von selbst.

Dagegen sind wir ohne Kenntnis über die Persönlichkeit der Märtyrerin und die näheren Umstände ihres Todes. Daß sie in einer Handschrift des Venantius virgo heißt, ist auffällig. Würde Venantius so geschrieben haben, so wäre ausgeschlossen, daß die Nachrichten der Acta s. Afrae einen historischen Kern haben. Denn nach ihnen war die Cypriotin Afra von ihrer Mutter dem Venusdienste geweiht, und lebte sie in Augsburg von öffentlicher Unzucht. Die Akten erzählen weiter, daß sie von einem flüchtigen Bischof Narcissus bekehrt, in der allgemeinen Verfolgung aller Christen mutig ihren Glauben bekannte und am 5. August den Feuertod erlitt. Allein der ursprüngliche Text des Venantius lautete wahrscheinlich nicht virginis sondern martyris. Es ist also möglich, daß in den Akten ein Kern echter Überlieferung enthalten ist. Aber es fehlt uns jedes Hilfsmittel, um zu konstatieren, wie weit man ihnen Glauben schenken darf. Zwar ist sicher, daß sie kein einheitliches Werk sind, sondern mit Ruinart und Rettberg in acta conversionis und acta passionis zerlegt werden müssen und daß die letzteren älter sind. Doch stehen auch sie den Ereignissen offenbar so ferne, daß man sie für alle Einzelheiten nicht als geschichtliche Quelle benützen kann. Hauck.

Afrika s. Ägypten, S. 215—220, Abessinische Kirche, S. 83—89; Koptische Kirche Nordafrikanische Kirche; Missionen, protestantische; Propaganda.

Agapen. Suiceri Thes. eccl. ed. III, p. 23—28; Bingham, Orig. sive Antiqu. eccl. vertit. Grischovius VI, 504—524; Drescher, De vet. Christ. agapis, Giessae 1823; H. Achelis, Die ältesten Quellen des orient. Kirchenrechts (TU VI, 4), S. 198—205. Über Alter und Herkunft der in letzterer Schrift verarbeiteten Canones Hippolyti und der sog. Ägyptischen Kirchenordnung (Aegyptiaca ed. Lagarde p. 239—291, über die Agapen, p. 258 ff.; griechisch in Bunsens Anal. antenic. II, 469 ff., deutsch TU VI, 4, 104 ff.) ist noch nicht völlige Klarheit erzielt, vgl. zuletzt Funke, Histor. Jahrb. 1895, S. 1 ff. 473 ff.

Das Wort ἀγάπη diente in der alten Kirche, auch der lateinischen, zur Bezeichnung gewisser Bethätigungen der Bruderliebe oder auch der gesamten christlichen Liebesthätigkeit (Tert. ad mart. 2: per curam ecclesiae et agapen fratrum; Orig. c. Cels. I, 1 aus dem Munde des Gegners: τὴν καλουμένην ἀγάπην Χριστιανῶν πρὸς ἀλλήλους cf. Julian. fragm. epist. ed. Hertlein, p. 391), insbesondere aber gewisser Mahlzeiten mehr oder weniger gottesdienstlichen Charakters. So in der Litteratur zuerst Jud 12, vielleicht auch 2 Pt 2, 13. Wenn Clemens in ausgesprochener Rücksicht auf die bei einigen Sekten vorgekommenen Mißbräuche und auf heidnische Verleumdungen gegen jede Anwendung des Wortes auf irgend welche und auch auf solche Mahlzeiten, die ein Ausdruck reiner, mitteilsamer Liebe seien, protestierte (Paed. II, § 4—7 cf. strom. II, § 10. 11; VII, § 98), so blieb dies ohne Einfluß auf den kirchlichen Sprachgebrauch. Noch Augustin (c. Faustum XX, 20) wie der von ihm bekämpfte Manichäer gebrauchen den Kunstausdruck, und es hängt mit dem Verfall der Institution zusammen, daß der Interpolator in const. ap. II, 28 das in seiner, dem 3. Jahrhundert angehörigen Vorlage vorgefundene ἀγάπην (didasc. syr. ed. Lagarde, p. 37 cf. die syrische Version von Jud 12) durch ἤτοι δοχὴν ὡς ὁ κύριος ὠνόμασε (Lc 14, 13) ergänzt, vgl. den echten und den interpolierten Ignatius Smyrn. 8, auch Can. Hippol. 164 (TU VI, 4, 105). Für die Geschichte der Agapen giebt einen sicheren Ausgangspunkt die Schilderung Tertullians apol. 39, welche beginnt: Coena nostra de nomine rationem sui ostendit; id vocatur, quod dilectio penes Graecos (d. i. ἀγάπη). Sie dient vor allem dazu, den Armen der Gemeinde eine Erquickung zu bereiten, im übrigen der Erbauung. Gebet eröffnet und schließt das Beisammensein. Nach Beendigung der Mahlzeit und nach dem Anzünden der Lichter wird der eine oder andere aufgefordert, aus der Bibel oder eigener Erfindung einen Psalm vorzutragen. Daß diese Mahlzeiten unter Leitung der Geistlichen standen, und daß diesen unter Berufung auf 1 Ti 5, 17 eine doppelte Portion von Speise und Trank zugeteilt wurde, erfahren wir gelegentlich de jejun. 17 cf. didasc. syr., p. 37. Die Agapen wurden zur Zeit der gewöhnlichen Hauptmahlzeit gehalten und dehnten sich bis nach Eintritt der Dunkelheit aus. Außerdem wissen wir nur noch, daß im Gesichtskreis Tertullians das Sakrament der Eucharistie nicht mit denselben verbunden war. Dies ergiebt sich noch nicht mit Sicherheit aus dem Schweigen Tertullians von der Eucharistie an dieser Stelle, wohl aber daraus, daß nach Tert. corona 3 ein Hauptunterschied zwischen der Stiftung Jesu und der kirchlichen Feier der Eucharistie darin besteht, daß Jesus das Sakrament zur Zeit und bei Gelegenheit einer Mahlzeit eingesetzt hat, die Kirche dagegen es nicht so, sondern (unter Umständen) sogar vor Tagesanbruch feiert (etiam antelucanis coetibus). Hierunter sind trotz des alten „ante lucem convenire“ (Plin. ep. 96, 7 ad Trajanum) schwerlich die sonntäglichen Frühgottesdienste zu verstehen, sondern, wie der steigernde Ausdruck zu fordern scheint, außerordentliche nächtliche Gottesdienste der Verfolgungszeiten und der Paschavigilie (ad uxor. II, 4; de fuga 14 cf. apol. 2; Minuc. Fel. 9, 5). Aber auch abgesehen von diesen außerordentlichen Fällen feierte man die Eucharistie regelmäßig vor jeder anderen Mahlzeit, also morgens, was sich auch aus dem ergiebt, was Tertullian orat. 17 über die Halbfasttage sagt, und ohne Verbindung mit einer eigentlichen Mahlzeit. Die Regel, die wir bei Cyprian lesen (Epist. 63, 16: nos autem resurrectionem domini mane celebramus, cf. § 15: in sacrificiis matutinis), galt schon zu Tertullians Zeit und, was die endgültige Scheidung von Eucharistie und Agape anlangt, für große Gebiete der Kirche schon zur Zeit Justins (apol. I, 65. 67). Dies bestätigen auch die nicht viel jüngeren Apostelgeschichten des Leucius (Acta Jo. ed. Zahn, p. 243. CL; Act. Petri ed. Lipsius, p. 46, und die etwas jüngeren Act. Thomae ed. Bonnet, p. 22. 35. 82). Der Versuch von Bigg (The christ. Platonists of Alexandria 1886, p. 102—104), zu beweisen, daß in Alexandrien zur Zeit des Clemens Agape und Eucharistie noch nicht geschieden waren, besteht aus einer Kette seltsamer Mißverständnisse. Auch der Grundsatz, die Eucharistie nüchtern zu empfangen, welcher jede Ver-

bindung derselben mit einer vorangehenden Mahlzeit und insbesondere mit der gegen Abend stattfindenden Agape ausschloß, wird indirekt und ganz beiläufig schon von Tertullian (ad ux. II, 5) bezeugt. Augustin fand ihn so allgemein anerkannt, daß er geneigt war, ihn auf eine der 1 Ko 11, 34 in Aussicht gestellten Anordnungen des Paulus zurückzuführen (Epist. 54, 8), und Chrysostomus war trotz aller grundsätzlichen Freiheit in dergleichen Dingen so fest von dem Alter dieser Regel überzeugt, daß er eben dadurch als Exeget zu der unmöglichen Ansicht kam, zur Zeit des Paulus habe sich in Korinth an die vorangehende Eucharistie eine gewöhnliche Mahlzeit angeschlossen (hom. 27 in 1 Cor. Montf. X, 240 cf. epist. 125 vol. III, 668). Wenn die Synode von Hippo (a. 393), deren Beschlüsse in der Folgezeit mehrfach wiederholt wurden (Conc. Carth. III, c. 29 Bruns, p. 127. 138. 167), von der Regel „ut sacramenta altaris non nisi a jejunis hominibus celebrentur" den Gründonnerstag ausnimmt, so wollte Augustin, der an diesen Beschlüssen nicht unbeteiligt war (Epist. 22), diese Konzession dahin beschränkt wissen, daß zwar am Gründonnerstag ebensowohl nachmittags als morgens das Sakrament gefeiert werde, ersteres aber nur für solche, die bis dahin gefastet haben (Epist. 54, 9). Aber auch abgesehen von dieser vielleicht individuellen Deutung des Kanons handelte es sich bei demselben nur um die Frage, ob die Einzelnen nüchtern oder nach eingenommener Mahlzeit (post cibos) kommunizieren dürfen, und keineswegs um gemeindliche Mahlzeiten, in Verbindung mit welchen das Sakrament gefeiert worden wäre. Dies gilt auch von den Ägyptern, welche, abweichend von der allgemeinen Sitte der Kirche, auch der alexandrinischen, an den Sabbathen erst gegen Abend nach dem Genuß aller möglichen Speisen das Sakrament feierten (Socr. h. e. V, 22). Aus der Zeit nach Justinus könnte als ein Rest der ehemaligen Verbindung der Eucharistie mit einer vorangehenden Mahlzeit nur etwa dies betrachtet werden, daß die Vertreter der von Cyprian bekämpften Sitte, die Eucharistie mit Wasser ohne Wein zu feiern, diesen Brauch auf die am Morgen stattfindende gemeindliche Eucharistie beschränkt, daneben aber eine private Eucharistie bei oder nach der Hauptmahlzeit gefeiert zu haben scheinen (Cypr. epist. 63, 18), und daß eine judenchristliche Partei die Eucharistie an eine Art von jüdischem Passamahl angeschlossen zu haben scheint (Epiph. haer. 30, 16). Im übrigen entwickelten sich die Agapen im 3. und 4. Jahrhundert derart, daß sie immer völliger aus dem Zusammenhang mit dem Gemeindegottesdienst entfielen. Faßt man die Angaben der syrischen Didaskalia (c. 9, p. 37) und der ägyptischen KO. (§ 47—53 TU VI, 4, 104 ff.) mit den Beschlüssen von Gangra (can. 11) und Laodicea (can. 27. 28) zusammen, so war im Orient die Veranstaltung der Agapen und die Einladung einzelner, besonders der Witwen und sonstiger Armer zu denselben eine der Formen, in welchen wohlhabende Gemeindeglieder Mildthätigkeit übten. Der Bischof und andere Geistliche wurden mit eingeladen und, wenn sie erschienen, besonders geehrt und mit der Leitung betraut. Nach der äg. KO. soll der Bischof oder in dessen Vertretung ein Presbyter oder Diakon durch Gebet, Brotbrechen und Darreichung eines Bissens an die Gäste das Mahl einleiten, wozu jedoch wegen der äußeren Ähnlichkeit mit dem Ritus der Abendmahlsfeier ausdrücklich bemerkt wird, daß dies nicht wie „der Leib des Herrn" eine εὐχαριστία, sondern nur eine εὐλογία sei, welche wegfällt, wenn kein Geistlicher der Agape beiwohnt. Ebensowenig an bestimmte Örtlichkeiten als an bestimmte Zeiten waren diese Liebesmahle gebunden, fanden jedoch nicht selten in den Kirchen statt (Äg. KO § 47; in Can. Hipp. § 164 hat der arabische Übersetzer offenbar irrtümlich aus ἐν κυριακῷ ein κυριακῇ gemacht). Eben dies wurde zu Laodicea verboten (c. 28), während gleichzeitig jede Abendmahlsfeier in Privathäusern untersagt wurde (c. 58). Die weltliche Fröhlichkeit bei den Agapen, welche ihnen die Abneigung der asketischen Eustathianer zuzog, wogegen sie zu Gangra (c. 11) in Schutz genommen wurden, wurde auch in katholischen Kreisen immer mehr als unverträglich mit der Würde der gottesdienstlichen Gebäude empfunden und trug wesentlich dazu bei, sie aus jedem Verband mit dem Kultus zu lösen und dadurch dem Untergang entgegenzuführen. So auch im Abendland. Eine großartige Bewirtung von Armen, wie sie der reiche Pammachius in der Basilika des Petrus zu Rom veranstaltete (Paulin. Nol. ep. XIII, 11—16), mag selten vorgekommen sein. Wie populär jedoch solche Speisungen in den Kirchen, in den Märtyrerkapellen und auch an den Gräbern anderer Christen in Afrika waren, ergiebt sich aus dem mehrfach wiederholten Beschluß von Hippo (Conc. Carth. III c. 30 Bruns p. 127. 138. 167), daß Geistliche in den Kirchen nur dann speisen dürfen, wenn die Pflicht der Gastfreundschaft gegen Durchreisende es erheischt, daß aber das

Volk nach Möglichkeit von derartigen Gastmahlen abgehalten werden soll; ferner aus den Schilderungen Augustins und aus der großen Behutsamkeit, womit er die Abstellung der ärgsten Mißbräuche beantragte und unter Hinweis auf den Vorgang der meisten italischen und fast aller anderen Kirchen die völlige Beseitigung dieser Mahlzeiten anstrebte (Epist. 22, 3—6; c. Faust. XX, 21; conf. VI, 2). Es handelte sich um tiefgewurzelte alte Sitten; denn schon zu Tertullians Zeit war es Sitte, jährlich am Todestag der Angehörigen der Armen zu gedenken (cor. 3; monog. 10; exh. cast. 11). Da aber schon früh an den Märtyrerfesten und auch an den Todestagen anderer Christen auch die Eucharistie gefeiert wurde (Cypr. epist. 1, 2; 12, 2; 39, 3; const. ap. VI, 30; August. c. Faust. XX, 21; Conc. Carth. III c. 28) und auch große Agapen in den Kirchen gelegentlich durch Feier der Eucharistie eingeleitet wurden (Paulin. epist. XIII, 14), so ergab sich nachträglich eine gewisse Verbindung zwischen Agape und Eucharistie in umgekehrter Ordnung, wie sie in ältesten Zeiten bestanden hatte. An diese werden wir auch erinnert, wenn noch in ziemlich späten Zeiten eine Agape ohne Eucharistie gelegentlich ein *κυριακὸν δεῖπνον* (Äg. KO. § 49) oder eine *προσφορά* genannt wird (Vita Polyc. per Pionium c. 26). — Was die in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts fallende Trennung der Agapen von der Eucharistie veranlaßt hat, ist nicht überliefert. Auf einem Mißverständnis beruht es, wenn man aus Plin. ep. 96 ad Traj. herauslesen wollte, daß die Christen Bithyniens und die ganze Christenheit infolge des Verbots der Hetärien eben damals ihre abendlichen Mahlzeiten eingestellt und die Eucharistie in den Morgendienst verlegt habe; denn es handelt sich dort lediglich um gerichtliche Aussagen einzelner, welche zugestanden, ehemals Christen gewesen zu sein, und aus dieser Erfahrung heraus die Hauptstücke des christlichen Kultus beschrieben, welche aber zugleich versicherten, seit einiger Zeit sich vom Christentum und eben damit von allen christlichen Kultusakten losgesagt zu haben, vgl. Zahn, Ignatius v. Ant., S. 586 gegen die damals noch herrschende Annahme. Sehr wahrscheinlich aber ist, daß die beharrlichen Anklagen auf „Thyesteïsche Mahlzeiten und Ödipodeïschen Geschlechtsverkehr" der Hauptgrund gewesen sind, die Eucharistie, welche allein ein unveräußerliches Stück des Kultus war, aus der verdächtigen Verbindung mit einer abendlichen Mahlzeit, woran alle Altersstufen und Geschlechter teilnahmen, loszulösen, und die letztere dadurch aus dem eigentlichen Kultus auszuscheiden. Wenn die Apologeten, besonders deutlich Minucius Felix (Oct. 30 einerseits, c. 31 andererseits, cf. c. 9, 4—6; 28, 2) und Tertullian (apol. 7—10 und 39 andererseits), jene beiden Anklagen gesondert widerlegen, so entspricht das der Kultuseinrichtung ihrer Zeit. Die konstante Verkettung beider Anklagen (Just. ap. I, 26; II, 12; dial. 10; Athen. leg. 3, 31—36; Min. Fel. und Tert. l. l.; Epist. Lugd. Eus. h. e. V, 1, 14 cf. 52; Iren. fragm. 13 ed. Harvey II, 482; Orig. c. Cels. VI, 27) setzt aber die Verbindung der Eucharistie mit einer abendlichen Mahlzeit voraus, stammt also aus der Zeit vor Trennung der Eucharistie von der Agape, was sich daraus ergiebt, daß die Anklage auf Genuß von Menschenfleisch bereits bei Plinius berücksichtigt wird (ad sumendum cibum, promiscuum tamen et innoxium), durch den wir andererseits erfahren, daß in dem abendlichen Sonntagsgottesdienst eine wirkliche Mahlzeit stattfand. Die Verbindung der Eucharistie mit einer wirklichen Mahlzeit ergiebt sich auch aus der mit Plinius etwa gleichzeitigen Didache; denn, wie man auch über das Verhältnis der dort überlieferten eucharistischen Gebete (c. 9. 10) zu den begleitenden Kultushandlungen denken mag, jedenfalls beweist der das zweite Gebet einleitende Ausdruck (c. 10 *μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι*), daß zu dem in Rede stehenden Ritus eine sättigende Mahlzeit gehörte. Wie hier das Wort *εὐχαριστία*, welches von Justinus an (apol. I, 66) als kirchlicher Kunstausdruck für das von Christus gestiftete Sakrament bezeugt ist, eine gemeindliche Mahlzeit wenigstens mitbefaßt, welche wir seit Mitte des 2. Jahrhunderts überall vom Sakrament abgetrennt finden, so gebraucht Ignatius, dem *εὐχαριστία* als Bezeichnung des Sakraments geläufig ist (Philad. 4; Smyrn. 7, 1; 8, 1), daneben auch *ἀγάπη* und *ἀγαπᾶν* zur Bezeichnung der gleichen Handlung (Smyrn. 7, 2; 8, 2; Rom. 7, 3, vgl. Zahn, Ignatius S. 346—351). Daraus ist zu schließen, daß in den Gemeinden von Antiochien bis Rom, mit welchen Ignatius es zu thun hatte, die nachmals ausschließlich so genannte Agape mit der Eucharistie noch verbunden war, wie das für dieselbe Zeit Plinius in Bezug auf Bithynien und die Didache wahrscheinlich für Alexandrien bezeugt. Dasselbe wird daher auch für Jud 12 (2 Pt 2, 13) anzunehmen sein. Noch höher hinauf führt uns 1 Ko 11, 17—34. Während Paulus das von Jesus angeordnete Essen des einen unter alle Mitfeiernden verteilten Brotes und

Trinken des hierfür geweihten Weines (Kelchs) so scharf wie möglich von allem gemeinen Essen und Trinken unterscheidet (1 Ko 10, 3 f. 16 f.; 11, 23—29), bezeugt er zugleich, daß dieses Essen des Brotes und Trinken des Kelchs des Herrn in Korinth an eine der Idee nach gleichfalls gemeindliche Mahlzeit sich anschloß, bei welcher es vorkam, daß der eine zuviel Wein trank und der andere zu wenig zu essen bekam, um das nachfolgende Sakrament in seiner Eigenart zu würdigen. Bei aller Schärfe des Urteils über diesen Unfug, und trotz des Urteils, daß ein Essen nur zur Stillung des Hungers nicht in die Gemeindeversammlung, sondern in die Privathäuser gehöre (11, 22. 34), war Paulus doch, wie 11, 33 zeigt, keineswegs gewillt, jene Verbindung des Sakraments mit einer wirklichen Mahlzeit abzuschaffen. Sie hat fortbestanden bis in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts und bildet die Wurzel der von da ab auseinander gehenden Geschichte sowohl der Eucharistie als der Agape. **Th. Zahn.**

Agapet I., Papst, 535—536. Jaffé I, S. 113 ff.; Lib. pontif. ed. Duchesne, 1. Bd, Paris 1886, S. 287 ff. — Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758, S. 121; A. Bower, Unpart. Histor. der römischen Päpste, übersetzt von Rambach 3. Bd, Magdeburg 1753, S. 359; Langen, Geschichte der römischen Kirche von Leo I. bis Nikol. I., Bonn 1885, S. 324; Rohrbacher, Histoire universelle de l'église catholique, 5. Bd, 5. Auflage, Paris 1868, S. 91 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im MA. 1. Bd, Stuttgart 1859, S. 341; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd, Berlin 1867, S. 47; Hefele Conciliengeschichte 2. Bd, 2. Aufl., Freiburg 1875, S. 763 ff.; Manso, Geschichte des ostgotischen Reichs, Breslau 1824, S. 185 ff.; Dahn, Könige der Germanen, 2. Abtl. München 1861, S. 185 ff.

Agapet I. war der Sohn eines römischen Priesters Gordianus, der während der Unruhen unter Symmachus erschlagen worden war (Lib. pont. vita Symm., S. 261). Wohl auf Wunsch des Ostgotenkönigs Theodahad bestieg er, 6 Tage nach dem Tode Johannes II. am 3. Juni 535, den Stuhl Petri. Gleich im Beginn seines Pontifikats ließ er es sich angelegen sein, die Mißstimmung, welche durch das von Bonifatius II. über den Gegenpapst Dioscorus verhängte Anathema (530, Jaffé 880) im römischen Klerus hervorgerufen war, zu beseitigen, indem er das im Archiv der römischen Kirche niedergelegte Verdammungsurteil in Gegenwart der gesamten Geistlichkeit verbrannte. Seine durch die Synode zu Karthago 535 (Mansi 8. Bd S. 808) hervorgerufene Erklärung, daß jedem in die katholische Kirche übertretenden Arianer der Eintritt in den Priesterstand resp. das Verbleiben in demselben untersagt werden müsse (Jaffé 892), sowie die Verteidigung dieser Maßregel in einem Schreiben an den Kaiser Justinian I. (Jaffé 894), lassen uns in ihm den eifrigen Bekämpfer der Heterodoxie ahnen, als welcher er sich während seines Aufenthaltes in Konstantinopel erwies. Dorthin sandte ihn gegen Ende Februar 536 der Ostgotenkönig Theodahad, in der Hoffnung, durch die Vorstellungen des Papstes den schon einmal unter den erniedrigendsten Bedingungen erbettelten, dann aber wieder leichtsinnig verscherzten Frieden noch in der letzten Stunde vom Kaiser erlangen zu können. (Liberati breviarium 21, MSL 68, S. 1038 f.; Marcellini comit. chron. auct. zu 535 f., MG Auct. ant. XI, S. 104 f.; Victoris Tunnun. chron. z. 540, S. 199, Procop. Bell. Goth. I, 4 ff., S. 21 ff.) Agapet mußte, obwohl er erst vor einigen Monaten dem Bischof Cäsarius von Arles jegliche Antastung des Kirchenguts, selbst zum Zweck der Armenversorgung, aufs strengste untersagt hatte (Jaffé 891) zur Bestreitung der Reisekosten sogar die heiligen Gefäße in Rom verpfänden (Cassiod. Varia XII, 20, MG Auct. ant. XII, S. 376). Vom Kaiser wurde er glänzend empfangen; aber den Zweck seiner Sendung erreichte er nicht. Justinian verweigerte den Frieden. Die Vermutung entbehrt nicht der Wahrscheinlichkeit, daß er in Konstantinopel mehr gegen als für die Goten thätig war. Denn seine eigenen kirchlichen Absichten wußte er zum Siege zu führen. Sie zielten auf den Sturz des Patriarchen Anthimus von Konstantinopel, eines geheimen Anhängers des Monophysitismus. Diesem war es durch die Unterstützung der Kaiserin Theodora, der ränkevollen Begünstigerin der Monophysiten, gelungen, den erzbischöflichen Stuhl von Trapezunt, gegen die Bestimmungen der Canones, mit dem Patriarchenstuhl von Konstantinopel zu vertauschen (Marcell. com. zu 536, S. 105). Bei seiner Ankunft in Konstantinopel versagte Agapet dem Anthimus jede kirchliche Gemeinschaft und ließ sich auch später zu derselben nicht herbei, obwohl die Kaiserin glänzende Versprechungen machte, und der von der Rechtgläubigkeit seines Patriarchen überzeugte Kaiser mit dem Exil drohte. Endlich gelang es Agapet, Justinian zu überzeugen, daß Anthimus ihn getäuscht habe. Letzterer wurde nun genötigt, den Patriarchenstuhl zu verlassen und dem Mennas Platz

zu machen, der, nachdem er ein der römischen Auffassung entsprechendes Bekenntnis überreicht, auf Wunsch des Kaisers und, wie es scheint, im Einverständnis mit hervorragenden orientalischen Bischöfen der orthodoxen Richtung am 13. März 536 vom Papste konsecriert wurde (Liberati brev. 21, S. 1038). Diese Konsekration des Menas durch einen Papst preist Agapet selbst in einem Briefe an den Bischof Petrus von Jerusalem als eine besondere, dem neuen Patriarchen wiederfahrene göttliche Gnade, die nur der zu vergleichen, durch die die ersten orientalischen Bischöfe gewürdigt wurden, von dem Apostelfürsten Petrus geweiht zu werden (Jaffé 897). Die höchste Genugthuung jedoch, die einem römischen Bischof in Konstantinopel zu teil werden konnte, war die, daß der um den Ruf seiner Rechtgläubigkeit ängstlich besorgte Kaiser, um dem Verdacht, als ob er mit seinem monophysitisch gesinnten Patriarchen in einem geheimen Einverständnis gewesen, zu begegnen, dem Agapet ein Glaubensbekenntnis überreichte, welches dieser in einer Zuschrift an den Kaiser vom 18. März 536 in Ausdrücken gut hieß, die deutlich zeigen, wie sehr sich der Papst seiner errungenen Triumphe bewußt war (Jaffé 898). Bald darauf erkrankte er in Konstantinopel und verschied daselbst am 22. April 536. Seine Leiche wurde nach Rom gebracht und in St. Peter bestattet.

R. Zöpffel † (Hauck).

Agapet II., Papst, 946—955. Jaffé I, S. 459 ff.; Lib. pontif. ed. Duchesne, 2. Bd, Paris 1892; Watterich, Pontificum Romanorum vitae, 1. Bd, Leipz. 1862, S. 34 und 672. Vgl. die oben S. 237, 14 genannten Werke; Köpke und Dümmler, Kaiser Otto d. Gr., Leipz. 1876.

Agapet II., von Geburt Römer, verdankte seine Erhebung auf den Stuhl Petri (946, 10. Mai) wahrscheinlich ebenso wie seine Vorgänger jenem Alberich, der seit 932 als Princeps und Senator Rom und die Päpste beherrschte. Aber er scheint tüchtiger als sie gewesen zu sein; denn unter seiner Verwaltung vermehrten sich wieder die Beziehungen der Kurie zu den auswärtigen Kirchen. Bei seinem Amtsantritt fand er in der französischen Kirche sehr schwierige Verhältnisse vor; hier hatte im Juni 940 Graf Heribert von Vermandois den Erzbischof Artold von Reims zur Abdankung genötigt und seinen Sohn Hugo auf den erledigten Stuhl eingesetzt. Da nun Artold an dem französischen König Ludwig dem Überseeischen einen eifrigen Vertreter seines guten Rechts, Erzbischof Hugo aber bei dem Herzog Hugo von Francien, seinem Oheim, Rückhalt und Hilfe fand, so hatte der Streit um die Reimser Metropolitanwürde einen blutigen Kampf zwischen dem französischen Könige und den Großen des Reichs zur Folge. Zu einer vorläufigen Entscheidung kam er durch den deutschen König Otto I., den Schwager Ludwigs, der ihm 946 zu Hilfe zog, Reims eroberte und Artold zurückführte (Köpke und Dümmler S. 105 und 151 f.). Diese Verhältnisse zogen zunächst Agapets Aufmerksamkeit auf sich. Er ergriff für Artold Partei und gebot dem Erzbischof Ruotbert von Trier, den Vertriebenen wiedereinzusetzen, Sommer 946 (Flodo. Hist. Rem. eccl. IV, 34, MG SS XIII S. 585). Im nächsten Jahre jedoch ließ er sich durch den Reimser Kleriker Siegebold, der in Rom persönlich eine von ihm untergeschobene Eingabe der Bischöfe von Beauvais, Soissons und Laon zu Gunsten Hugos vorgewiesen hatte, aufs gröblichste getäuscht, für Hugo gewinnen und zu einer, seiner ersten Anordnung völlig entgegengesetzten Entscheidung bewegen (Flodo. IV, 34 f.). Jedoch Artold wandte sich nun mit einer Klageschrift an den Papst, die es bewirkte, daß dieser einem Legaten, dem Bischof Marinus von Bomarzo, die Reimser Angelegenheit auf einer neuen Synode — zwei Versammlungen von deutschen und französischen Bischöfen zu Verdun 947 und Mouzon 948 hatten den Frieden in der Kirche nicht wieder herzustellen vermocht — zu untersuchen und zu Ende zu führen übertrug. Die neuberufene Synode trat in Ingelheim am 7. Juni 948 zusammen und entschied, obwohl sie fast nur von deutschen Bischöfen besucht war, in dieser Angelegenheit der französischen Kirche dahin, daß Artold als der rechtmäßige Inhaber des erzbischöflichen Stuhls anzusehen und der Eindringling Hugo mit dem Bann zu belegen sei (Flodo. l. c.; Richer, Hist. II, 65 ff., S. 92 ff.; MG Constit. Imp. I, S. 8 ff., Nr. 5 ff.). Diese Beschlüsse bestätigte dann Agapet II. auf einer römischen Synode 949 (Flodo. annal. z. 949 MG SS III, S. 399). Auch für die deutschen Verhältnisse ist der Pontifikat dieses Papstes nicht ganz unwichtig. Am 2. Januar 948 bestätigte er in einer nur interpoliert erhaltenen Urkunde (Jaffé 3641) die Rechte Hamburgs auf das nordische Missionsgebiet. Bruno von Köln verlieh er das Pallium (Ruotger vita Brun. 26 f., S. 27 f.; vgl. ep. Mog. 18 bei Jaffé Bibl. rer. Germ. III, S. 349).

Er genehmigte die Errichtung des Erzbistums Magdeburg und die Organisation des Missionsgebietes nach den Absichten Ottos (ep. Mog. l. c.: quo sibi placeat). Aber die Ablehnung der Kaiserkrönung i. J. 952 (Annal. Flodo. z. d. J. S. 401) zeigt, daß er unter Alberichs Herrschaft stand. Dieser gebot in Rom: selbst die Reform des Mönchtums nahm er in seine Hand, er ernannte Otto von Cluni zum Archimandriten der römischen Klöster; nur dort, wo seine Macht nicht ausreichte, wie z. B. bei der Wiederherstellung der Klosterzucht in S. Paul zu Rom, forderte er den Papst auf, ihn zu unterstützen, im genannten Falle ihm aus Gorze tüchtige Mönche für S. Paul zu verschaffen. Noch vor seinem Tode wurde dem Papste ein Nachfolger bestellt, denn Alberich ließ 954 die Großen Roms schwören, seinen Sohn Octavian, den Erben seiner weltlichen Macht, nach dem Hintritt Agapets auf den Stuhl Petri zu erheben; und als nun Agapet im Dez. 955 starb, wurde in der That Octavian als Johann XII. sein Nachfolger.

Zöpffel † (Hauck).

Agapios monachos. Dürftige biographische Notizen bei *Σάθας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868, S. 313 ff.; *Ζαβίρας, Νέα Ἑλλάς*, herausgegeben von *Κρέμος*, Athen 1872, S. 159 ff.; *Κρέμος, Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1854, I, S. 171 ff. Vollständiger ist *Γεδεών, Ὁ Ἄθως*. Konstantinopel 1885, S. 212 ff. Seine Werke ebenfalls bei den angegebenen Schriftstellern, am besten aber und bibliographisch genau bei Legrand, Bibliographie Hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle, Paris 1894/95, drei Bände. Einiges auch bei Fabricius und Cave. Den Streit über die *Ἁμαρτωλῶν σωτηρία* des A. behandelt mit Litteraturangaben Gaß, De claustris in monte Atho sitis, Gießen 1865.

Ich bespreche zuerst das Leben des Agapios, dann seine theologische Stellung, endlich seine Schriften.

Agapios, der Mönch, mit seinem weltlichen Namen Athanasio Lando (Vorrede zum *Παράδεισος*, Legrand I, S. 415) geheißen, stammte aus Kreta (*Ἁμαρτ. σωτ.* I, Cap. 36; Vorr. z. *Παράδ.*) und zwar dalla città di Candia (ebenda). Er wird Ende des 16. Jahrh. geboren sein, wenn er nach *Σάθας* sein erstes Werk bereits 1620 schrieb, von dem Legrand die erste Auflage aber erst in das Jahr 1644 setzt (I, S. 452). Er starb zwischen dem Jahre 1657, wo er seine *Καλοκαιρινή* herausgab (Legrand II, S. 89) und dem 8. März 1664, wo Bustronius in der Vorrede zum *Νέος Παράδεισος* bereits von ihm als einem Verstorbenen redet (Legrand II, S. 185). Er führte anfangs ein Wanderleben. Einige Jahre brachte er zu in Phurni und Hieropetros (auf Kreta oder am Busen von Nauplia?) und war hier befreundet mit dem vornehmen Andreas Karavella (*Ἁμαρτ. σωτ.* II, Cap. 6, *Γ'*), der später, nämlich 1644, als ihm A. sein *Ἐκλόγιον* widmete, *τοποτηρητής* der Patriarchen von Alexandrien und *ἐπίτροπος εἰς τὰ τοῦ θρόνου μοναστήρια* auf Kreta war (Legrand I, S. 482). Er bekleidete, ebenfalls noch vor 1641, zwei Jahre lang die Stelle eines Sekretärs bei dem »*ἐκλαμπρότατος αὐθέντης Ἀνδρέας ὁ Κορνάριος*«, der zu den gräkovenetianischen Familien auf Kreta gehörte (*Ἁμαρτ. σωτ.* III, *θαῦμα ξή*). A. spricht aber auch von seinem Aufenthalt auf den Inseln »*Σκύρος, Ἄνδρος, Σίφνος, Θέρμια καὶ ἕτερα*« (Vorr. zur *Καλοκαιρινή*). In der Fastenzeit 1655 war er auf der Insel *Ἅγιος Εὐστράτιος* (ebenda). Dauernden Aufenthalt nahm er erst auf dem Athos und zwar lebte er zuerst 2 Jahre in der Lawra, dann als Asket, wahrscheinlich in der Skiti der hl. Anna (*Καλοκαιρ.* S. *ρ ξή*). Zur Herausgabe seiner Bücher besuchte er häufig Venedig (Vorr. zum *Ἐκλόγιον.*). Zu seinem unsteten Leben stimmt auch sein Charakter, er konnte das strenge Leben in dem Koinobion der Lawra nicht ertragen, er nennt sich selbst *βαρύγνωμος* (*Καλοκ.* S. *ρ ξή*). A. ist einer der bedeutendsten kirchlichen Volksschriftsteller des neueren Griechentums. *Τὰ πολυάριθμα τοῦ Ἀγαπίου συγγράμματα ἐπὶ δύο αἰῶνας ὑπῆρξαν τὸ μόνον ἀνάγνωσμα τῶν ἐν τῇ δουλείᾳ Ἑλλήνων* [*Σάθας*]. War seine Bildung auf allen Gebieten wohl nur encyklopädisch, denn von einem Studium auf abendländischen Bildungsanstalten verlautet nichts, so besaß A. jedenfalls ein großes Sprachentalent, er kannte altgriechisch, italienisch und lateinisch und das befähigte ihn namentlich zum Übersetzen ins Volksgriechische, worin er seine Lebensaufgabe sah. Er fürchtet, falls er diesem Triebe nicht gehorcht, von Gott als ein fauler Knecht behandelt zu werden (*Ἁμαρτ. σωτ.* Vorrede). Auch in seinen eigenen Werken folgt er meistens älteren Schriftstellern. Das Volksgriechische aber handhabt er meisterhaft.

Seine theologische Richtung ist, wie man darnach erwarten kann, orthodox. Wenigstens will er orthodox sein. *Ὅτι ὥσπερ εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς βίβλου προεῖπα, ἐγὼ*

πιστεύω καθὼς ὁρίζει ἡ Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία τῶν Γραικῶν ὡς Ὀρθόδοξος (Ἁμ. σωτ. III, θαῦμα δ'. Vorrede am Schluß ähnlich.). Falls sich etwas Anstößiges in seinen Büchern findet, sollten es „die Lehrer" verbessern. Dem Katholizismus steht A. dabei freundlicher gegenüber wie die meisten Griechen des 17. Jahrhunderts. Er benutzt auch römische Bücher und citiert nicht allein ältere abendländische Väter, wie Ambrosius und Augustinus, sondern auch Petrus Damianus, einen Papst Bonifacius, Albertus magnus und andere. Aber auch den Protestanten steht er nicht allzu feindlich gegenüber. Ich kenne nur eine Stelle, wo er gegen beide polemisiert. Er tadelt an der katholischen Ethik, daß sie über den äußeren Geboten die Gesinnung vernachlässige, an der lutherischen den entgegengesetzten Fehler (Ἁμαρτ. σωτ. II, Cap. ά). Er selbst hält sich, wie gesagt, orthodox, so in der Trinitätslehre wie in der Lehre von der Versöhnung, wo er keine Satisfaktionstheorie kennt. In der Abendmahlslehre bekennt er sich zur Transsubstantiation, aber in der milden Form, wie sie bereits im 15. Jahrhundert galt. Ὁ ἄρτος, ὁποῦ τρώγομεν καθ' ἑκάστην, μετατρέπεται καὶ γίνεται σάρξ, καὶ ὁ οἶνος αἷμα. Οὕτω πάλιν ὁ ἁπλοῦς ἄρτος διὰ τῆς χάριτος τοῦ παναγίου καὶ τελεταρχικοῦ πνεύματος γίνεται αἷμα καὶ σὰρξ Χριστοῦ (Ἁμαρτ. σωτ. II, Cap. ιέ). Das Wort μετουσίωσις habe ich nicht gefunden. Bei der Buße unterscheidet er bereits die drei Teile συντριβή, ἐξομολόγησις und ἱκανοποίησις. Die letztere ist ihm νηστεία, ἐλεεμοσύνη und προσευχή (Ἁμαρτ. σωτ. II, Cap. ή). Aber auch hierin hat er schon rechtgläubige Vorgänger. Eine ausgeführte Dogmatik giebt A. überhaupt nicht, es steht alles unter praktischem Gesichtspunkt, so auch die ziemlich ausgeprägte Eschatologie (Ἁμαρτ. σωτ. II, Cap. ιζ' ff.). Im allgemeinen folgt er der mystagogischen Richtung in der griechischen Theologie, die als die letzten Vertreter vor ihm den Nikolaus Kabasilas und Symeon von Thessalonich kennt. Die Frage nach der Rechtgläubigkeit des A. ist ausführlich verhandelt im 17. Jahrhundert zwischen den Vätern von Port-Royal, die den A. als Zeugen für die Identität der römischen und griechischen Lehre in Anspruch nahmen, und den reformierten Geistlichen Claude und Aymon. Ich verweise auf: La perpétuité de la foi de l'église cath. touchant l'eucharistie, Ausgabe von Lausanne 1781 ff., III, S. 520, 531, 534; I, S. 375 ff., 1080 ff. und Aymon, Monumens authentiques de la religion des Grecs, à la Haye 1708, S. 475 ff.

Die schriftstellerische Thätigkeit des A. war dreifach. Er hat einige Werke selbst verfaßt, er hat ältere übersetzt, fremde unverändert herausgegeben.

Sein Hauptwerk ist die Ἁμαρτωλῶν σωτηρία, zuerst erschienen 1641. Das Bibliographische bei Legrand. Die Göttinger Universitätsbibliothek besitzt ein Exemplar von 1671, das meinige ist von 1883. Das Werk wurde auch ins Arabische übersetzt (La perpétuité etc. IV, S. 204). Es soll ein tägliches Andachtsbuch sein, namentlich für das Volk (Vorrede). Es zerfällt in zwei lehrhafte und einen historischen Teil. Handelt es sich bei der σωτηρία τῶν ἁμαρτωλῶν zuerst darum, das Böse auszurotten, dann das Gute einzupflanzen, so will A. im ersten Teil das Böse darstellen und die Mittel seiner Bekämpfung zeigen, im zweiten die Gerechtigkeit und die Mittel, diese zu erwerben. Das erste Buch zählt darum zuerst die Sünden auf und zwar an dem Schema der Todsünden und ähnlichen (Cap. 1—15). Dann kommt die Darstellung der Mittel zur Überwindung derselben. Es gehört dazu das Leiden, durch das Gott von der Sünde freimachen will. Damit es diesen Zweck erreicht, muß es aber recht ertragen werden (Cap. 16—29). Ein weiteres Mittel ist die Verachtung der Welt, zu der die Capp. 30—38 anleiten. Es findet sich manches recht Schöne in diesem Teil, z. B. steht das letzte Kapitel auf einer relativen Höhe. Der zweite Teil des Buches handelt von der Gerechtigkeit zuerst, näher von den Tugenden, die die Gerechtigkeit ausmachen. Die Tugenden ergeben sich nach dem dreifachen Schema der Pflichten gegen Gott, den Nächsten und uns selbst. Bezeichnend für die verlangte Gesinnung ist, daß wir gegen Gott haben sollen καρδίαν υἱοῦ, πρὸς τὸν πλησίον καρδίαν μητρός, καὶ πρὸς τὸν λόγον σου (gegen dich selbst) καρδίαν κριτοῦ (II, Cap. ά). Die Nächstenliebe kommt daher nicht über die ἐλεημοσύνη hinaus, die Pflichten gegen uns sind ἀπονέκρωσις τῶν παθῶν καὶ κυβέρνησις τοῦ σώματος (II, Cap. γ'). Daneben läuft zur Beurteilung der Tugenden der Maßstab der Innerlichkeit und Äußerlichkeit. Die inneren Tugenden sind das Ziel, die äußeren das Mittel (Cap. 1—4). Die Mittel für Erwerbung der Gerechtigkeit sind Buße und Genuß der Eucharistie (Cap. 9 bis 17) und stete Betrachtung der letzten Dinge. Der dritte Teil des Buches enthält 69 Erzählungen von Wundern der Mutter Gottes. Für den Marienkultus immerhin wichtig

Ein anderes von A. scheinbar selbst verfaßtes Werk ist die *Ὁδηγία Χριστιανῶν*. Ebenfalls asketischen Inhalts, mir unbekannt, wie auch Legrand (III, S. 92). Ob A. eine Akoluthia des hl. Modestos geschrieben, wie *Σάθας* angiebt, ist mir bei dem Schweigen des Legrand zweifelhaft.

Unter den Übersetzungen des A. hat besondern Beifall gefunden das *Κυριακοδρόμιον*. Bibliographisches bei Legrand (III, S. 92). Ich besitze die Ausgabe von 1852. Es ist eine Sammlung von 56 Predigten, also auf das ganze Kirchenjahr berechnet. Die Predigten sind Überarbeitungen von älteren Mustern. Angehängt sind 11 Homilien des Gregor von Tauromenien *εἰς τὰ ιά ἑωθινὰ εὐαγγέλια*, ebenfalls in Übersetzung.

Ferner hat A. die Psalmenauslegung Theodorets übersetzt. Vgl. Legrand I, S. 438. III, S. 7; III, S. 60.

Seine Hauptthätigkeit im Übersetzen hat A. den Heiligenlegenden zugewandt. Hierher gehören der *Παράδεισος*, der *Νέος Παράδεισος*, das *Ἐκλόγιον*. Diese drei Werke enthalten Übersetzungen aus Symeon Metaphrastes. Das Bibliographische bei Legrand. Ich besitze das *Ἐκλόγιον* nach der Ausgabe von 1810. Es hat als Anhänge einiges aus dem *Λαυσαϊκόν* und einige asketische Traktate. Ein *Νέον ἐκλόγιον*, das *Σάθας* anführt, beruht auf Verwechslung. Wertvoller als die Übersetzungen aus dem Metaphrasten ist die *Καλοκαιρινή*, eine Übersetzung von Heiligenleben aus dem Sommerhalbjahr. Hier ist manches Wertvolle, das sonst nicht herausgegeben. Das Bibliographische bei Legrand. Die Universitätsbibliothek in Göttingen besitzt die Originalausgabe von 1657.

Von den durch A. unverändert herausgegebenen Werken ist das bedeutendste der *Θηκαρᾶς* von 1643. Ich besitze eine Ausgabe von 1833. Es enthält *ὕμνους* und *εὐχάς* auf die Trinität zu liturgischem Gebrauch. Ob *Θηκαρᾶς* eine Person gewesen, wie meine Ausgabe annimmt, die ihn zu einem Asketen macht, oder ob eine volkstümliche Gestaltung eines kirchlichen Ausdrucks vorliegt, wie Du Cange (Gloss. inf. graec. s. v. *στιχηρόν*) vermuten läßt, weiß ich nicht. Das Bibliographische bei Legrand. Liturgischen Zwecken dient auch das *Θεοτοκάριον* des A. von 1633, das nach Vorlagen vom Athos zusammengestellt ist. Das Nähere bei Legrand I, S. 446; II, S. 450.

Philipp Meyer.

Agatha. AS Fbr. I, S. 595 ff.

Was die lateinischen und die griechischen Akten der h. Agatha berichten, ist so aus Sagen und Dichtungen zusammengesetzt, daß es unmöglich ist, daraus einen geschichtlichen Kern herauszuschälen.

Die Thatsächlichkeit ihres Martyriums wird jedoch verbürgt durch die Erwähnung desselben bei dem römischen Bischof Damasus (carmen 30 MSL 13, S. 403 f.), in dem Calendarium Carthaginiense des 5.—6. Jahrhunderts (Egli, Altchristliche Studien, Zürich 1887, S. 111) und in dem sog. Martyrologium Hieronymianum (AS Nov. II, S. 17). Daran zu zweifeln, daß sie in Catania am 5. Februar litt, besteht kein Anlaß. Das Jahr läßt sich nicht bestimmen. Die Verehrung der h. Agatha ist besonders in Süditalien und Sizilien heimisch. An mehreren Orten Siziliens wird sie als Schutzpatronin gegen die Ausbrüche des Ätna verehrt, und noch jetzt streiten sich die Städte Palermo und Catania um die Ehre, ihre Geburtsstätte zu sein.

Hauck.

Agatho, Papst, 678—681. Jaffé, S. 238 ff.; Liber pontific. ed. Duchesne, 1. Bd, Paris 1886, S. 350; vgl. die S. 237, 14 genannten Werke.

Agatho war aus Sizilien gebürtig, früher Mönch und wurde im Juni oder Juli 678 nach zweieinhalbmonatlicher Sedisvakanz Papst. Er ist besonders bekannt durch den entscheidenden Anteil, den er an der monotheletischen Streitigkeit nahm. Darüber im A. Monotheletismus. Außerdem ist bemerkenswert, daß er erreichte, daß Theodor von Ravenna die Abhängigkeit seiner Kirche von Rom anerkannte (Lib. pontif., S. 350, vgl. Agnellus, lib. pont. eccl. Ravenn. c. 124 MG Scr. rer. Lang., S. 359 f.), und daß er auf einer Synode zu Rom im Okt. 679 die Wiedereinsetzung des von Theodor von Canterbury abgesetzten Wilfrid von York anordnete (Spelmann, Concil. I, S. 158 und vita Wilfridi 29 bei Gale Hist. Brit. script. XV, S. 65). Die pekuniären Verhältnisse der Kurie scheinen unter ihm wenig günstig gewesen zu sein; denn nicht nur machte er den Versuch das Amt des arcarius, d. i. des Kassiers der römischen Kirche, in eigene Verwaltung zu nehmen, sondern er wußte auch den Kaiser zu be=

stimmen, daß die Zahlung, welche für die Konfirmation des Papstes zu entrichten war, aufgehoben wurde. Die Notwendigkeit der kaiserlichen Bestätigung wurde dabei vorbehalten (Lib. pont. S. 354 f.). Agatho starb am 10. Jan. 681. An diesem Tag feiert die römische Kirche sein Gedächtnis, die griechische am 20. Februar (AS Jan. 1. Bd S. 622). **Hauck.**

Agaunum s. **Mauritius.**

Agde, Synode von. Mansi VIII S 319; Concil. Gall. coll. 1. Bd, Paris 1789, S. 161; Bruns, Canones apost. et concil., 2. Teil, Berlin 1839, S. 145 ff. — Hefele, Conciliengeschichte, 2. Bd, 2. Aufl., Freib. 1875, S. 649 ff.; Arnold, Cäsarius von Arelate, Leipz. 1894, S. 224 ff.

Agde, Agathe, ist eine griechische, von Massilia aus gegründete Ansiedelung in der Küstenebene zwischen der Mündung der Rhone und den Pyrenäen (Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie, Berlin 1878, S. 510). Kirchengeschichtlich bekannt ist der unbedeutende Ort, der sich rühmte, die Reliquien des Apostels Andreas zu besitzen (Greg. Tur. In glor. mart. 78, S. 540), durch die am 11. September 506 daselbst abgehaltene Synode geworden. Dieselbe trat mit Erlaubnis des Westgotenkönigs Alarich II. zusammen und war von 35 südgallischen Bischöfen besucht. Den Vorsitz führte Cäsarius von Arles. Die 47 Kanones der Synode treffen Bestimmungen über mannigfache Fragen der Disziplin, der Verwaltung des Kirchengutes, des gottesdienstlichen Lebens, endlich wird auch die für Südgallien nicht unwichtige Judenfrage berührt. In ersterer Hinsicht ist hervorzuheben das Bestreben, den Cölibat der Priester durchzuführen (can. 1, 9, 16), und das fast argwöhnische Verhalten dem Mönchtum gegenüber (can. 19: Verschleierung der Sanctimonialen erst mit 40 Jahren; 27: Gründung neuer Klöster nur mit bischöflicher Erlaubnis; 28: Jungfrauenklöster dürfen nicht in der Nähe von Mönchsklöstern stehen; 38: gegen das Einsiedlerleben). Was das Kirchengut anlangt, so war die Absicht, die Unveräußerlichkeit desselben festzustellen (can. 7, 22, 26, Ausnahmefälle: 45 f.) und zu verhüten, daß die Kirche durch Vermengung des kirchlichen Besitzes mit dem Privatbesitz des Bischofs zu Schaden komme (can. 6, 33). In Bezug auf das gottesdienstliche Leben sollten altkirchliche Einrichtungen, wie die strenge Beobachtung des Quadragesimalfastens (c. 12), die traditio symboli am Karsamstag (c. 13), das Kommunizieren der Laien an Weihnachten, Ostern und Pfingsten (c. 18) festgehalten, die Übereinstimmung der Gottesdienstform durchgeführt (c. 30) und die Auflösung der Parochien in kleine gottesdienstliche Gemeinden verhütet werden (c. 21). Was endlich das Verhältnis zu den Juden betrifft, so bemerkt man die auch sonst bekannte Thatsache, daß es im sozialen Leben irgend welche Spannung zwischen Christen und Juden nicht gab, daß die Kirche aber den Verkehr mit Juden mißbilligte und auch den jüdischen Konvertiten mißtrauisch gegenüberstand (can. 34 u. 40). Den Beschlüssen von Agde liegen zum Teil ältere Kanones zu Grunde und zwar nicht nur gallische (can. 1 blickt auf conc. Valent. I [a. 374] can. 1 zurück; can. 37—42 = Conc. Venet. [a. 465] can. 1, 5—7, 11—13, 16), sondern auch afrikanische (can. 7 = cod. eccl. Afric. 26, Bruns I S. 164; can. 35 = cod. eccl. Afr. 76 S. 174), und spanische (can. 43 = conc. Tolet. I [a. 398] can. 2). Überdies wird der Brief des römischen Bischofs Innocenz an Exsuperius von Toulouse (Jaffé 293) citiert (can. 9). Sie selbst wurden alsbald von anderen Synoden benützt: die Beschlüsse der ersten fränkischen Synode zu Orleans (511) und der burgundischen Synode zu Epaon (517) sind von den Kanones von Agde abhängig. Auch wurden sie frühzeitig in kirchenrechtliche Sammlungen aufgenommen: zuerst in die sog. Hispana (Collectio canon. eccl. Hisp. ed. Gonzalez, Madrid 1808 S. 229), dann in die Pseudoisidoriana (ed. Hinschius S. 331); später haben Regino (s. den Index der Ausgabe von Waschersleben S. 519), der Verfasser der collectio Anselmo dedicata, Burchard von Worms u. a. sie benützt; Gratian nahm einen großen Teil von ihnen in sein Dekret auf (s. den Nachweis bei Hefele). **Hauck.**

Agende s. **Kirchenagende.**

Agnellus. Ausgaben: Muratori, Rerum Italic. script., 2. Bd, 1. Tl, Mailand 1723, S. 1 ff.; Holder-Egger in den MG Scriptores rerum Langobardicarum, Hannover 1878, S. 265 ff.; MSL 106, S. 429. Tiraboschi, Storia lett. Italiana, Florenz 1806, 3. Bd, 1. Abtl., S. 212 f.; Ebert, Geschichte der Litteratur des MA., 2. Bd, Leipz. 1880, S. 374 f.; Potthast, Wegweiser, 2. Aufl., 1. Bd, S. 26.

Agnellus, der Geschichtschreiber der Kirche von Ravenna, wurde daselbst im Anfang

des 9. Jahrhunderts geboren. Er trat frühzeitig unter den Klerus ein, wurde Abt der Klöster St. Maria ad Blachernas und St. Bartholomäus und Presbyter der Gemeinde von Ravenna. Seine überragende Bildung wurde von seinen Amtsgenossen dadurch anerkannt, daß sie ihn aufforderten, die Geschichte der heimischen Kirche zu verfassen. Er begann den liber pontificalis ecclesiae Ravennatis vor dem Jahre 838 und vollendete sein Werk nach 846. Das Jahr seines Todes ist unbekannt. Sein Geschichtswerk enthält, dem Vorbild der römischen Bischofsgeschichte folgend, die Biographien der ravennatischen Bischöfe; die Reihe beginnt mit Apollinaris, dem angeblichen Petrusschüler und ersten Bischof, der als Märtyrer am 23. Juli 75 (oder 78) gestorben sein soll (s. Agnellus c 1 S. 280 und vgl. AS Juli V S. 344 u. Petr. Chrysologus sermo 128 BM 7. Bd, S. 947) und dessen Gedächtnis die i. J. 549 geweihte Basilika in Classe bei Ravenna (Agnellus c. 77 S. 330) lebendig erhalten hat. Sie schließt mit Georg, dessen Tod wahrscheinlich in das Jahr 846 fällt. Bemerkenswert ist an diesem Werk nicht nur die stark ausgeprägte lokalpatriotische Tendenz, sondern besonders das große Interesse, das Agnellus für Monumente, Bauten wie andere Kunstwerke, hegte. Er ist einer der ersten Geschichtschreiber, der die Monumente in größerem Maße als geschichtliche Quellen benützte. Schriftliche Aufzeichnungen standen ihm nur spärlich zur Verfügung. Dagegen verdankte er manches der mündlichen Überlieferung, im Notfall half die wohlwollende Phantasie aus. **Hauck.**

Agnes, die Heilige. AS Jan. t. II p. 350—363; Ruinart, Acta Martyrum, t. III, S. 82 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im MA, 2. Bd, Stuttgart 1859, S. 137; Münz bei Kraus RE der chr. Altertümer, 1. Bd, Freib. 1882, S. 27; Stadler und Heim, Heiligenlexikon, 1. Bd, S. 78 ff.; hier auch ein Verzeichnis der übrigen Heiligen des Namens Agnes, darunter einige von nicht geringer Bedeutung, wie Agnes de Monte Politano, † 1317 und Agnes a Jesu, † 1633.

Zum Gedächtnis der heiligen Agnes werden in der röm. Kirche der 21. und der 28. Januar (jener als ihr Todestag, dieser als der Tag ihres Erscheinens bei ihren Eltern), in der morgenländischen dagegen der 14. und der 21. Januar, sowie der 5. Juli festlich begangen. Da die ältesten Zeugen (das Calendarium Rom. Bucherii, das Cal. Africanum Mabillonii und das altgotische u. morgenländische Missale) in der Bestimmung des 21. Jan. als ihres Todestages einig sind, so hat Bolland mit Recht ihre Märtyrerakten bei diesem Tage mitgeteilt. Hinsichtlich des Todesjahres schwankt derselbe zwischen einem Jahre der dioklet. Verfolgungszeit und irgend welchem Zeitpunkt des 3. Jahrh. Allein Ruinart zeigt mit guten Gründen, daß Agnes erst während der letzten Hauptchristenverfolgung, also etwa im J. 304, zur Märtyrerin geworden sein könne. Derselbe behauptet auch mit vollem Rechte die Unechtheit der dem Ambrosius beigelegten und in der That auch in den älteren Ausgaben von dessen Werken (Epist. l. IV, nr. 34) enthaltenen Akten, wie sie Bolland a. a. O. mitgeteilt hat. Nach diesem salbungsvollen und im wundersüchtigen Legendenstile des Mittelalters abgefaßten Berichte war Agnes, die Tochter reicher christlicher Eltern zu Rom, bereits als Kind so ausgezeichnet fromm, daß sie das Gelübde ewiger Keuschheit that. Als nun einst der Sohn des Stadtpräfekten Symphronius sie, die kaum dreizehnjährige, aus der Schule nach Hause gehen sah und von Liebe zu ihr entzündet ward, wies sie alle seine Anträge mit der feierlichen Erklärung zurück, sie sei schon einem anderen und höheren verlobt. Vergebens suchte auch der Vater des liebekranken Jünglings, sie zuerst durch Bitten und gütliche Vorstellungen, dann durch Drohungen zur Nachgiebigkeit zu bewegen. Sie blieb fest und treu in der Hingebung an ihren himmlischen Bräutigam, auch als die furchtbarste Prüfung über sie verhängt wurde, womit die Keuschheit einer Jungfrau heimgesucht werden kann. Man führte sie auf Befehl des Stadtpräfekten in ein Buhlhaus, nackt und aller ihrer Kleider beraubt, damit sie um so sicherer zum Falle geraten möchte. Allein ihre Haare wuchsen plötzlich zu einer solchen Länge und Dichtigkeit heran, daß sie ihre ganze Blöße damit bedecken konnte; auch umgab sie der Herr durch Vermittlung eines Engels mit einem himmlischen Gewande von so wunderbarem Glanze, daß die Augen der etwa nach ihr Schauenden vollständig geblendet wurden. Als der Sohn des Präfekten, von rasender Leidenschaft getrieben, sie in ihrer Zelle in dem Buhlhause aufsuchen und sich auch durch den sie umgebenden himmlischen Lichtglanz nicht zurückhalten lassen wollte, wurde er plötzlich durch höhere Macht leblos zu Boden gestreckt. Auf ihre Fürbitte erweckte ihn zwar Gott wieder und der Präfekt wurde durch den Anblick dieses Wunders ganz gerührt und zu ihren Gunsten gestimmt. Allein eine Schar fanatischer Götzenpriester

schrie nur um so lauter: sie sei eine Zauberin, die durch ihre magischen Künste den Jüngling zuerst getötet und dann ins Leben zurückgerufen habe. Dem stürmischen Andrigen dieser wütenden Rotte nachgebend, überantwortet sie Symphronius dem Scheiterhaufen. Allein wie vorher die Versuchungen des Hurenhauses ihr nichts anhaben konnten, so tasteten jetzt auch die Flammen des Holzstoßes ihren reinen jungfräulichen Leib nicht an, ja ihr inbrünstiges Gebet um den Schutz Gottes löschte sie geradezu bis auf den letzten Funken aus. Zuletzt wird auf Befehl des Präfekten ihr jugendliches Haupt durch einen Schwertstreich von ihrem Nacken getrennt. Von ihren Eltern auf einem ihnen zugehörigen Acker an der Via Nomentana (d. h. der von der alten Porta Viminalis nach Nomentum im Sabinerlande führenden Straße) begraben, erscheint sie denselben einige Zeit nach ihrem Tode in himmlischer Klarheit mit einem Lämmlein (agna, vgl. unten) auf dem Arme, veranlaßt auch den Märtyrertod ihrer Milchschwester Emerentiana, die auf ihrem Grabe von einer Schar ungläubiger Heiden gesteinigt wird, und verursacht bald darauf die wunderbare Heilung der kaiserlichen Prinzessin Konstantia von einer bösartigen Krankheit. Deshalb läßt der Kaiser eine prächtige Basilika zu ihrem Gedächtnis über ihrer Grabstätte erbauen, woselbst Konstantia, nach Ablegung des Gelübdes beständiger Jungfräulichkeit, samt anderen Gleichgesinnten oftmals zu ihrer Verehrung sich eingefunden haben soll.

So weit die Legende, an der jedenfalls das Wahre bleibt, daß eine fromme Jungfrau Agnes, nach wohlbestandener Keuschheits- und Glaubensprobe, in der diokletianischen Verfolgung enthauptet wurde und daß man dieselbe bereits sehr frühzeitig zu verehren und durch eine, vielleicht schon unter Konstantin dem Großen erbaute Basilika an der Via Nomentana zu verherrlichen begann. Schon mehrere kirchl. Schriftsteller des ausgehenden 4., sowie des 5. Jahrhunderts gedenken ihres Märtyrertums, z. B. Bischof Damasus in seinen Gedichten und Prudentius im 14. Hymnus seines Peristephanon; desgleichen Ambrosius in mehreren seiner unbestritten echten Schriften, wie de Virg. I, 2; de offic. I, 4; in Ps. CIV und ad Virginem lapsam c. 3 wo Agnes bereits mit zwei anderen Hauptmustern der Keuschheit und unversehrten Jungfräulichkeit zusammengestellt erscheint: „Quid facies coram Maria, Tecla et Agne, et immaculato choro puritatis, etc.". Ferner Augustinus, Serm. 273 (am Tage ihres Martyriums), Serm. 286 und Serm. 354 ad Continentes; Hieronymus, Ep. 130 ad Demetriad. c. 6 („Si te virorum exempla non provocant, hortetur faciatque securam beata martyr Agnes, quae et aetatem vicit et tyrannum, et titulum castitatis martyrio consecravit" etc.); Sulpicius Sever., Dial. II, 6, u. a.

Alle diese ältesten Zeiten deklinieren übrigens noch Agnes, Genitiv Agnes oder Agnae, nicht Agnetis, welche Form erst mittelalterlichen Ursprungs ist. Woraus sich als wahrscheinlich ergiebt, daß der Name ursprünglich mit dem griechischen ἁγνή, casta, identisch ist; denn auf agna, das (weibliche) Lamm, dürfte derselbe wohl schwerlich zurückzuführen sein, so beliebt auch diese Etymologie schon frühzeitig geworden ist (Aug., Serm. 273 c. 6: „Virgo, quae quod vocabatur erat. Agnes latine agnam signifcat, graece castam. Erat quod vocabatur, merito coronabatur"); heißt doch die Heilige in den griech. Menäen konstant Ἁγνή. Die mittelalterliche Kunst freilich hat beide Namenserklärungen zugleich festgehalten und deshalb Agnes, die Repräsentantin jungfräulicher Unschuld und Keuschheit, fast immer als von einem Lamme begleitet, abgebildet. Mit dieser Symbolik mag es zusammenhängen, daß in jener Basilika S. Agnese, die noch jetzt eine der Hauptkirchen Roms ist und einem der Kardinalpriester seinen Titel giebt, alljährlich am 21. Januar zwei Lämmer eingesegnet werden, aus deren Wolle man die vom Papste zu weihenden erzbischöflichen Pallien (s. d. A.) verfertigt. — Wegen des möglicherweise bis in Konstantins d. Gr. Zeit zurückreichenden Alters der genannten Basilika, sowie wegen des wohl noch höheren der ihr benachbarten, nach der Heiligen benannten Katakombe vgl. Armellini, Il cimetero di S. Agnese, Rom 1880; V. Schultze, Archäol. der altchr. Kunst (München 1895), S. 53. 84. 140. 149.

Reliquien der heiligen Agnes sollen sich außer in Rom auch zu Utrecht in den Niederlanden, sowie zu Manresa in Spanien befinden. Einer bes. Verehrung erfreut sich dieselbe im Orden der Trinitarier, der sie als seine Hauptpatronin betrachtet und alljährlich am 28. Januar das „Fest ihrer Erscheinung" feiert; denn im J. 1198 soll sie an diesem Tage dem Papste Innocenz III. während der Messe erschienen sein und ihn zur Bestätigung des genannten Ordens bewogen haben.

Zöckler.

Agnus Dei. So bezeichnet man die aus den Überbleibseln der Osterkerzen in Rom verfertigten Lammsbilder, welche Christum vorstellen sollen, nach Evang. Jo 1, 29, und vom Papste im 1. und 7. Jahre seiner Regierung am Dienstage nach Ostern geweiht und von ihm zu Geschenken für hohe Personen benützt werden. Herzog †.

Agnus Dei. Schöberlein, Schatz des liturg. Chor- und Gemeindegesangs I, S. 398 ff. 2. Ausg., Göttingen 1880; Harmonisierungen von J. Burmeister 1601, J. Decker 1604, M. Prätorius † 1621 und Neueren.

Das Agnus Dei ist ein uraltes liturgisches Stück aus der Feier der Eucharistie, nach einigen Handschriften im Sakramentare Gregors befindlich nach dem Vater Unser und Libera; die auf Jo 1, 29 gegründeten gottesdienstlichen Worte lauten vollständig: Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. Nach allgemeiner Annahme hat es erst der römische Bischof Sergius I. um 680 aufgenommen, damit es zur Zeit der confractio dominici corporis dreimal gebraucht werde. In der griechischen Kirche ist die Nennung des Lammes Gottes bei der feierlichen Messe und Opferhandlung alter Gebrauch (s. die Liturgie des Jakobus), wenn auch nicht in der Form der Anrufung. Nachdem der Priester ein Stück des Brotes in den Kelch geworfen, beginnen die folgenden ausführlichen Akte mit den Worten: „Siehe, das ist Gottes Lamm, der Sohn des Vaters, der da trägt die Sünde der Welt, geschlachtet für das Leben und Heil der Welt" und gehen dann in den Gesang der Sänger über „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist!" Bis zur förmlichen Schlachtung des im Brote symbolisch dargestellten Lammes hat sich in der griechischen Kirche das Brechen des Brotes herausgebildet.

In Anrufungsform erscheint das Agnus an einer anderen Stelle des Frühhauptgottesdienstes und zwar innerhalb des an das Gloria später sich anschließenden Hymnus Laudamus Te (Wir loben dich) mit den Worten: *„Ἀγνε θεοῦ, ὃς αἴρεις τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ἐλέησον ἡμᾶς"* welchen Hymnus Gregor in lateinischer Übersetzung in die abendländische Kirche verpflanzt hat, der aber lange Zeit und bis in das 12. Jahrhundert nur dem Bischof und allein an Ostern auch den übrigen Priestern zu singen erlaubt war. Hier lautet das Agnus: Domine Fili unigenite, Jesu Christe, Domine Deus, Agnus Dei, filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis; qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram. — Als das trullanische Konzil die Darstellung und Anbetung Christi unter dem Bilde des Lammes verbieten wollte, leistete die römische Kirche entschiedenen Widerstand, und Sergius (687—701) verordnete, um die Auffassung Christi als eines Opferlammes allgemein und öffentlich zu bezeugen, nunmehr gerade eine weitere feierliche Recitation des Agnus durch gemeinschaftlichen Gesang des Priesters und des Volkes an der Stelle der Kommunion, also innerhalb des Canon Missae. Seit 767 unter Hadrian I. durfte es jedoch bei der Kommunion nur noch vom Chor gesungen werden. Nach tridentinischer Ordnung spricht es der Priester vor der Sumtio dreimal inclinatus Sacramento, junctis manibus et ter pectus percutiens, das dritte Mal mit dem Texte: dona nobis pacem. Nur bei den Totenämtern lautet die Anrufung nicht „erbarme dich unser", sondern dona eis requiem und das letzte Mal mit Beisetzung von sempiternam. Bei feierlichen Ämtern, namentlich an Festen, wird das Agnus gleichzeitig durch den Chor in kunstvollen Weisen ausgeführt, öfters von sanften Flöten und zartem Saitenspiel begleitet, mit tief bewegender Wirkung, worüber Mozarts Urteil verglichen werden mag. Voraus geht die Konsekration, das gesungene Vater Unser mit dem Gebet Libera nos, quaesumus Domine, ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris. Pax Domini sit semper vobiscum: worauf ein Teilchen der konsekrierten und gebrochenen Hostie (Symbol des Kreuzestodes des Lammes Gottes) in den Kelch geworfen wird, mit den Worten: Haec commixtio et consecratio Corporis et Sanguinis Domini nostri J. C. fiat accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen. Nun folgt das dreimalige Agnus. Auch bei der Austeilung des Sakraments spricht der Priester in der Mitte des Altars stehend zuvor: Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi. Domine non sum dignus, ut intres sub tectum meum. Die Gläubigen sollen in dem Augenblick, wo sie das Lamm Gottes leiblich genießen, auch daran gedenken, daß er für uns gekreuzigt, gestorben und begraben ist. Für die Einführung der dritten Anrufung dona nobis pacem giebt man nach Innocenz III. gewöhnlich an, daß dieselbe wegen des vielen Unglücks und Jammers der Kirche unter dem Druck der Not um das Jahr 1000 beschlossen worden sei. Mehr Wahrscheinlichkeit dürfte die

Annahme haben, die Änderung stehe im Zusammenhang mit dem alten Ritus, den Friedenskuß auf das Agnus Dei folgen zu lassen, wie denn auch die sich anschließende erste Kollekte auf Christi Wort Bezug nimmt „den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“ und sich als eine Erweiterung des letzten Teiles des Agnus darstellt. Nur die lateranensische Basilika in Rom bewahrt noch die alte dreimalige Form miserere nobis. Die dreifache Wiederholung des Agnus selbst kann in der Kirche des dreieinigen Gottes nicht befremdlich sein und hat ihre Analogie an dem dreimaligen Kyrie eleison; Durandus († 1270) will sie in seinem Rationale officiorum divinorum 4, 52 damit erklären, daß die Kirche im Gedächtnis der unendlichen Leiden und der Geduld des Erlösers verwundert und deshalb wohlbedächtlich dreimal singe. Spielende Verunstaltungen des Mittelalters, liedförmige Erweiterungen (Tropen): qui crimina tollis, aspera mollis, agnus honoris, entfernte das Tridentinum wieder.

In der lutherischen Kirche war von Anfang an das Agnus allgemein bei der Abendmahlshandlung gebräuchlich und zwar entweder in der Übersetzung von N. Decius (1522 oder 1523) „O Lamm Gottes, unschuldig“ (s. Luthers deutsche Messe 1526) oder nach der präziseren Form „Christe, du Lamm Gottes, der du trägst“. Allerdings war die Stelle desselben nach dem Wegfall der Brotbrechung eine unsichere und verschiedene geworden, bald nach dem Vater Unser, bald vor demselben, auch im Wechsel von Lateinisch oder Deutsch, am häufigsten während der Kommunion (Austeilung) als Chor- oder Gemeindegesang. Vgl. Höfling, Liturg. Urk.-Buch S. 120. Die Formula Missae 1523 verlangt während der Kommunion des Priesters und dann des Volks: interim cantetur agnus dei. Die Brandenb.-Nürnb. KO. schreibt: während der Austeilung „sollen die Schuler singen agnus dei ꝛc.“ Mark Brandenb. KO. 1540: „das agnus dei sol auch latinisch gesungen werden“. Die preußische Agende hat dasselbe als deutschen Chorgesang mit etwas verändertem Texte zu Anfang der Austeilung. Der Rationalismus beseitigte den der Gemeinde vorzüglich lieb gewordenen Gesang teils vollständig, teils mit Umwandlung von „Lamm Gottes“ in „Sohn Gottes“, weil jenes an einen unchristlichen levitischen Opferbegriff erinnere. Man sang das Lied vielfach auswendig, als es in rationalistischen Gesangbüchern fehlte, bis die neuere Zeit die ursprüngliche Form wiederhergestellt hat. Musikalisch ist das Agnus in verschiedenen Messen für die Tage und Zeiten des Kirchenjahres vorhanden als dominicale, feriale, summum, minus summum ꝛc.; auch im Wechsel von Gemeinde- und Chorgesang.

M. Herold.

Agobard, gest. 840. Seine Werke herausgeg. von Papir. Masson, Paris 1605; besser von St. Baluzius, 2 Teile, Paris 1666; die letztere Ausgabe ist in der BM 14. Bd, S. 233, bei Gallandi, Bibl. patr. 13. Bd, S. 403 und bei MSL 104 wiederholt; MG SS. XV, S. 274. — Histoire littéraire de la France, 4. Bd (1738), S. 567 ff.; Bähr, Geschichte der römischen Litteratur im karolingischen Zeitalter, Karlsruhe 1840, S. 98 u. 383—393; Ebert, Gesch. der Litt. des Mittelalters, 2. Bd, Lpz. 1880, S. 209 ff.; Dümmler im NA, Bd. 4, S. 263; Hundeshagen, De Agobardi vita et scriptis, Gießen 1831; Blügel, De Agobardi vita et scriptis, Halle 1865; Leist, Agobard von Lyon, Stendal 1867; Chevallard, L'église et l'état en France au IX. siècle, Lyon 1869; Marks, die polit. kirchl. Wirksamkeit des Erzb. Agobard, Viersen 1888; Nicolas, Agobard et l'église France (Revue de l'histoire des religions, 3. Bd 1881, S. 54 ff.; Rozier, Agobard de Lyon, Montauban 1891; Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im MA., 1. Bd, Berlin 1875, S. 24 ff.; Simson, Jahrbb. des fränk. Reichs unter Ludwig d. Fr., 1. Bd, Lpz. 1874, S. 397 ff.; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, 2. Bd, Lpz. 1890, S. 453 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 1. Bd, 6. Aufl., Berlin 1893, S. 211; Potthast, Wegweiser, 1. Bd, 2. Aufl., S. 26 f.

Agobard gehört zu den ausgezeichnetsten Männern des karolingischen Schriftstellerkreises. Seine Herkunft und Jugend ist gänzlich ins Dunkel gehüllt. Wir wissen nur, daß er i. J. 792 nach Lyon kam (Annal. Lugd. MG SS I, S. 110). Darnach scheint es, daß er seine Bildung großenteils seinem Amtsvorgänger Leidrad zu verdanken hatte. Dieser gehörte zu den thätigsten Gehilfen Karls d. Gr. und hat sich berühmt gemacht teils durch seine Bemühungen für den Wiederaufbau der verfallenen Kirchen und Klöster in seiner Diöcese, teils durch seine Sorge für die Würde und den Glanz des Gottesdiensts, teils durch Gründung von Bibliotheken und Schulen für die Erziehung tüchtiger Geistlicher. Als er im Beginn der Regierung Ludwigs des Fr. sich in das Kloster zu Soissons zurückzog (Ado chr. 33 MG SS II, 320), wurde Agobard, bisher sein Chorbischof, sein Nachfolger (Annal. Lugd. z. 816). Er wurde alsbald in die politischen Wirren verwickelt. Der Gedanke der Erbfolgeordnung von 817 hat

wahrscheinlich seinen Ursprung in den kirchlichen Kreisen. Als sie auf Betrieb der Kaiserin Judith zu Gunsten ihres Sohnes Karl umgestoßen wurde, gehörte Agobard zu ihren eifrigsten Verteidigern. Er hat diese Veränderung als die Quelle aller Unordnungen und Zerrüttungen im Reiche betrachtet und forderte alle auf, welche Gott, den König und das Reich liebten, dahin zu wirken, daß das Unheil gründlich und ohne Blutvergießen abgestellt werde. Doch hat er bei dem Aufstand des Jahres 830 sich wahrscheinlich noch zurückgehalten. Dagegen erscheint er 833 unter den offenen Gegnern Ludwigs; als Gregor IV. nach Frankreich kam, begab er sich in dessen Umgebung: er billigte die Absetzung des Kaisers; er gehörte zu den Bischöfen, welche ihm zu demütigender Kirchenbuße nötigten, um ihn dadurch zur ferneren Regierung unfähig zu machen. Die Folge davon war, daß er 835, als Ludwig wieder das Übergewicht errang, seines Amtes entsetzt ward (vita Hlud. 54 MG SS II S. 640). Später scheint er sich mit dem Kaiser wieder ausgesöhnt zu haben; er gelangte wieder in den Besitz seines Amtes, starb aber kurz vor Ludwig am 6. Juni 840 (Annal. Lugd.).

In der karolingischen Bildungsgruppe nimmt Agobard eine der ersten Stellen ein. Denn er blieb nicht stehen bei der überwiegend nur reproduzierenden und kompilierenden Thätigkeit, welche derselben eigen war, sondern er schritt mit freiem und selbstständigem Geiste in mehr als einer Hinsicht über dieselbe hinaus. Das war zum Teil durch die Art seiner Schriftstellerei ermöglicht. Denn Agobard schrieb nicht nur als gelehrter Theologe, sondern er schrieb zumeist als Publizist. Nur einige seiner Schriften sind theologisch: so der Ludwig d. Fr. gewidmete liber adv. dogma Felicis, sodann die Schrift gegen die Bilderverehrung und seine gegen den Abt Fredegis von St. Martin in Tours gerichtete Metakritik. Bemerkenswert ist, daß Agobard in den beiden ersteren genau ebenso reproduzierend und kompilierend verfuhr, wie irgend ein anderer Theologe der Karolingerzeit. Daß aber dadurch die Ablehnung volkstümlicher Vorstellungen nicht ausgeschlossen war, ergiebt die dritte. Neben anderen Fragen wird hier die der Inspiration berührt; Agobard schiebt seinem Gegner die Ansicht unter, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Spiritus s. eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit (c. 12 S. 177). Er behauptet nicht, daß Fredegis wirklich so lehrte; aber mit einer gewissen Freude führt er aus, wie absurd diese Ansicht wäre. Dabei aber erklärt er sich prinzipiell traditionalistisch: Neque vos neque nos de hac re aliquid sentire aut dicere debemus, nisi ea, quae orthodoxos magistros sensisse aut dixisse legimus (c. 9 S. 174). Auch die Schrift de fidei veritate et totius boni institutione, die nicht einen theologischen, sondern einen praktischen Zweck hat, zeigt, daß Agobard in dogmatischer Hinsicht auf dem rein traditionalistischen Standpunkte stand.

Freier bewegte er sich in seiner politischen Schriftstellerei. Zu ihr kann man schon die Schrift de privilegio et iure sacerdotii rechnen, insofern als sie hervorgerufen wurde durch das unter dem Klerus des fränkischen Reichs weithin verbreitete Gefühl, daß seit dem Tode Karls die kräftige Hand fehlte, welche bisher die Kirche geschirmt und Recht und Gerechtigkeit aufrechterhalten hatte. Die Aufforderung, zu Gott zu beten, ut ipse regat regentes, ipse dirigat dirigentes, ut possimus pascere gregem eius cum disciplina (c. 20 S. 144) zeigt, wo Agobard die Ursache der Unsicherheit fand. Das Gleiche ergiebt der Brief an den Grafen Matfrid de iniustitia. Eine der schwierigsten Fragen regte er auf der Reichsversammlung zu Attigni 822 an: er forderte die Restitution der Kirchengüter; diese Forderung erörterte er von neuem in der Schrift de dispensatione ecclesiarum rerum. Die Änderung der Erbfolgeordnung und die Erhebung gegen den Kaiser führte zur Abfassung der flebilis epistola de divisione imperii Francorum (v. 830), in der Agobard Ludwigs Verfahren offen und entschieden mißbilligte, der comparatio utriusque regiminis ecclesiastici et politici (v. 833), einer der ersten Schriften, in denen die Forderung ausgesprochen ist, daß der Kaiser den Erlassen des Papstes gehorche (c. 2 f., S. 49 ff.), und der zwei Flugschriften für die Söhne Ludwigs (v. 833), die Baluzius als den lib. apologeticus pro filiis imperatoris adv. patrem zu einem Buche vereinigt hat.

Von einer anderen Seite zeigt sich Agobard in seinen gegen den Volksaberglauben gerichteten Schriften. Hierher gehört das schon 814 verfaßte Buch contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis, die den allgemein verbreiteten Wahn bekämpft, daß Hagel und Gewitter durch Zaubereien herbeigeführt werden könnten, oder durch Leute aus einem Zauberland (Magonia) bewirkt würden. Er führt den Kampf nicht mit physikalischen, sondern mit religiösen Gründen, appelliert aber gelegentlich auch

an den gesunden Menschenverstand. Gleichfalls gegen abergläubige Vorstellungen ist der Brief an Bartholomäus von Narbonne de quorundam inlusione signorum gerichtet. Ebenso beschäftigte ihn die Frage nach dem Rechte des gerichtlichen Zweikampfs. Er verneinte sie durchaus (adv. legem Gundobaldi et impia certamina quae per eum geruntur, und liber contra iudicium Dei); auch hier beruhte sein Urteil zumeist auf religiösen Erwägungen; doch spricht er mit einem gewissen Nachdruck den Satz aus, daß nulla auctoritas, nulla ratio credere sinit, quod veritas armis manifestari egeat (adv. leg. Gund. 10 S. 117), und erklärt er sich als prinzipiellen Gegner der in den germanischen Reichen herrschenden Rechtsungleichheit (ib. 4 S. 111). Nicht weniger als fünf Schriften hat Agobard der für das südliche Frankreich nicht unwichtigen Judenfrage gewidmet: de insolentia Judaeorum, de iudaic. superstitionibus, de bapt. iudaic. mancipiorum, ep. ad Nibrid. de cavendo convictu et societate Judaica, ep. ad proceres palatii contra praeceptum impium de bapt. iudaic. mancipiorum. Der Anlaß zu seinem Hervortreten lag darin, daß die Taufe heidnischer Sklaven im Besitze von Juden nur erlaubt war, wenn sie mit Zustimmung des Herrn geschah. Agobard hielt sich dadurch nicht für gebunden und forderte Änderung des Rechtes in dieser Hinsicht, fand aber am Hofe nur Widerstand. Er beschränkte sich übrigens nicht auf diesen Punkt, sondern er agitierte für schärfere soziale Scheidung der Christen von den Juden.

Endlich sind noch die liturgischen Schriften Agobards zu erwähnen: de correctione antiphonarii und contra libros quatuor Amalarii abbatis. Die letztere Schrift ist eine Kritik der Erklärungen der Liturgie von Amalar von Metz (s. d. A.), die erstere die Vorrede zu dem von Agobard hergestellten verbesserten Antiphonar. Sie ist wichtig wegen des darin vertretenen Prinzips, daß nur solche Antiphonen und Responsorien berechtigt seien, deren Wortlaut der heiligen Schrift entnommen ist: Antiphonarium habeamus omnibus humanis figmentis et mendaciis expurgatum et per totum anni circulum ex purissimis s. scripturae verbis sufficientissime ordinatum (c. 19 S. 100). Die Schrift de divina psalmodia gehört, wie neuerdings mit guten Gründen behauptet worden ist (Mönchemeier, Amalar v. Metz, Münster 1893, S. 60 ff.), nicht Agobard sondern Florus von Lyon an. **Hauck.**

Agreda. A. Germond de Lavigne, La soeur M. d'Agréda et Philipp IV, roi d'Espagne; correspondance inédite traduite de l'Espagnol, Paris 1855; Görres, Die christliche Mystik, Regensburg 1879, 2. Bd, S. 586 ff.; Preuß, die römische Lehre von der unbefleckten Empfängnis, Berlin 1865, S. 102 ff.; F. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, 2. Bd, 1. Abt. Bonn 1885, S. 253—257.

Die Franziskanerin Agreda (Maria von Jesus), geb. 1602, gest. am 24. Mai 1664 zu Agreda in Altkastilien, seit 1627 Superiorin des Klarissen-Klosters von der unbefl. Empfängnis daselbst, ist Verfasserin des angeblich göttlich inspirierten Buches: Mystica Ciudad de Dios etc., Madrid 1670, einer vierbändigen Biographie der Mutter Gottes, deren schwärmerisch-phantastischer Inhalt (geflossen hauptsächlich aus apokryphen Evangelien sowie aus den „Revelationes" des sel. Amadeus von Mailand, † 1482), umsomehr Anstoß gab, als er von den Franziskanern für göttliche Offenbarung ausgegeben wurde. Über die Frage, ob die genannte Nonne Verfasserin sei, sowie über den Inhalt des Buches und die Erlaubnis zum Lesen desselben entspann sich ein langer Streit in der kath. Kirche des 17. und 18. Jahrhts. Die im Dienste scotistisch-immakulistischer Mariologie erfundenen Offenbarungen der Verfasserin leisten Unglaubliches in keckem Fabulieren. Maria wird sogleich nach ihrer Geburt auf Gottes Befehl in den obersten Himmel getragen, wo sie per visionem beatificam die Dreieinigkeit schaut. Gott verordnete zu ihrem Dienste 900 Engel (nach der Zahl der 9 Engelchöre), an deren Spitze der Erzengel Michael steht. Wenn die Jungfrau nicht sogleich bei der Geburt sprach, so kam es nicht daher, daß sie nicht konnte, sondern sie wollte nicht. Schon als Kind erbittet sie sich von ihrer Mutter Anna ein Kleid nach Art der Klarissentracht ꝛc. Es wird auf sie die Personifikation der göttlichen Weisheit in Spr. Sal. 8, 22 ff. angewendet; sie wird als die Herrscherin der Welt gepriesen, die sowohl der Verklärung Christi wie seinem letzten Mahle beigewohnt habe, später nach ihrem Tode zu Jerusalem auferstanden und nicht weniger als zweimal gen Himmel gefahren sei ꝛc. Ein kirchliches Verbot des Buches — motiviert hauptsächlich durch sein einseitiges Eintreten für die nicht kanonisierte Lehre von der unbefl. Empfängnis, sowie durch die darin vorgetragene ketzerische Lehre: Maria Fleisch und Blut seien

propria specie in der Eucharistie gegenwärtig — erließ 1681 Papst Innocenz XI., sah sich jedoch bald nachher, infolge des schützenden Eintretens Karls II. von Spanien, veranlaßt, die in diesem Reiche ungemein beliebte und weit verbreitete Lektüre desselben wieder frei zu geben. Aus Anlaß der zu Marseille 1695 erschienenen französ. Übersetzung (La mystique Cité de Dieu etc.) beschloß dann die Sorbonne im Sept. 1696 eine Verdammung des Buchs; doch konnte auch dieses seine fortgesetzte Verbreitung durch franziskanische und sonstige Vertreter des Immakulismus nicht hindern. Wie denn neuestens auch deutsche Bearbeitungen erschienen sind, zuerst eine abkürzende von L. Clarus, dann eine ausführliche in zwei starken Bänden: „Die geistliche Stadt Gottes. Leben der jungfräulichen Gottesmutter nach den Offenbarungen der ehrwürdigen Maria v. Agreda“, Regensburg 1890, 2. A. 1893. **Zöckler.**

Agricola, Pelagianer. Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters. Christiania 1890.

Prosper von Aquitanien erwähnt in seiner Chronik z. J. 429 eines brittischen Theologen Agricola und sagt von ihm: Agricola Pelagianus, Severiani Pelagiani episcopi filius, ecclesias Britaniae dogmatis sui insinuatione corrupit. Sed ad actionem Palladii diaconi papa Coelestinus Germanum, Autissiodorensem episcopum, vice sua mittit et deturbatis haereticis Britannos ad catholicam fidem dirigit. Caspari hat in der oben genannten Schrift 5 anonyme Briefe und eine Abhandlung de divitiis herausgegeben, welche offenbar pelagianischen Ursprungs sind. Er hat zugleich den Nachweis erbracht, daß die sechs Schriften von einem und demselben Pelagianer herstammen und hat die Vermutung zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhoben, das derselbe identisch ist mit dem von Prosper erwähnten Agricola. Über diesen ergiebt sich dann aus dem 1. Briefe, S. 3 ff. noch folgendes: Er verließ, gegen den Wunsch der Seinen, die Heimat, um im Orient das wahrhaft asketische Leben kennen zu lernen. Auf der Reise berührte er Sizilien, dort trat er in Beziehung zu einer vornehmen Römerin und wurde durch sie zu einem begeisterten Anhänger der pelagianischen Askese. Non ergo, schreibt er in die Heimat, aegre ferat dilectio tua me ad peregrina profectum, cum per ipsius peregrinationis occasionem notitiam ueritatis inuenerim . . . Nunc primum scire coepi, quomodo uerus Christianus esse possim (I, 2. S. 8). Wie sein Brief zeigt, warb er unter seinen Freunden eifrig für seine neue Überzeugung. Auch die übrigen Schriften scheinen vor seiner Rückkehr in die Heimat verfaßt zu sein. Im zweiten Brief vertritt er den Satz, daß Unkenntnis des göttlichen Willens keine Entschuldigung für den Sünder ist, sondern nur die Strafe verdoppelt. Man müsse deshalb nach der Erkenntnis des göttlichen Willens streben und überzeugt sein, daß man erst dann ein wahrer Christ ist, wenn man Sorge trägt, alles das zu beobachten, was Gott befiehlt. In der Abhandlung de divitiis legt er die pelagianische Beurteilung des Reichtums dar: derselbe ist nicht von Gott, sondern stammt aus der Sünde, kann deshalb nicht ohne Sünde besessen und behalten werden. Das Vorbild Christi und der Apostel verpflichtet zur Armut. Das Thema der 3 übrigen Briefe ergiebt sich aus ihren Überschriften: De malis doctoribus et operibus fidei et de iudicio futuro, De possibilitate non peccandi, De castitate. Der Wert des ganzen Schriftenkreises aber besteht darin, daß er einen Einblick in die ethische Seite des Pelagianismus gewährt. **Hauck.**

Agricola, Johann, gest. 1566. Quellen (Briefe u. Aktenstücke): Außer d. Briefwechsel d. Reformatoren C. E. Förstemann, N. Urkundenbuch, Hamb. 1842, S. 291—356; ZhTh 1872, 321—410; ZKG IV, 299—324; 437—465; ThStKr 1881, 160—174; P. Drews, M. Luthers Disputationen, Gött. 1895, S. 246 ff.; v. Druffel, Briefe und Akten z. Gesch. d. 16. Jahrhts. III, 131 ff; Agricolae Apophthegmata nonnulla prim. edid. Lud. Daae, Christianiae 1886 (dazu ThLZ 1887, 61 ff.). Erster Versuch einer wissensch. Biographie in J. Agr. von Eisleben von G. Kawerau, Berlin 1881.

Johann Agricola, eigentlich Schneider (Sneider), daher latinisiert auch Sartor, dann durch Umsetzung von Schneider = Snîder in Schnitter seit 1518 Agricola benannt, wurde wahrscheinlich 1494 — so nach eigener Angabe; andere alte Nachrichten schwanken zwischen 1492 (so gewöhnlich) und 1496 [Cod. Goth 263 Bl. 15[a]] — am 20. April geboren. Nach der Geburtsstadt erhielt er den Beinamen Eisleben, Islebius; Luther nennt ihn später meist in ursprünglich scherzhafter, dann aber den Gernegroß verspottender Verkürzung „Grickel“. Nach Schuljahren in Braunschweig und vielleicht auch

in Leipzig (Daae, S. 20) bezog er im W.S. 1509/10 die Leipziger Universität, ursprünglich in der Absicht, Mediciner zu werden. Utinam mansissem medicus sic ut coeperam, seufzt er später. Gleich andern hat ihn erst Luther für die Theologie gewonnen. Nachdem er bacc. artium in Leipzig geworden, suchte er in Braunschweig Beschäftigung im Schuldienst; von dort trieb ihn W.S. 1515/16 der steigende Ruf Wittenbergs zur Fortsetzung der Studien an diese Universität. Hier kam ihm durch Luther die Wende für sein inneres Leben. Von Kind auf „verzagten Gewissens" und nach dem Zuge der Zeit in mannigfach wechselnden Devotionsmitteln Frieden suchend, wird er jetzt begeisterter Schüler und bald auch persönlicher Freund Luthers. „Durch seine Lehre und Gottes Gnade bin ich neu geboren und gläubig geworden". 1518 giebt er nach seiner Nachschrift und nicht ohne eigene Zusätze Luthers Vater-Unser-Predigten heraus (WA IX, 122—159), die uns trotz dieser Zuthat die in der Fastenzeit 1517 gehaltenen Vorträge L.s doch treuer wiederspiegeln, als dessen eigene Ausgabe von 1519 (WA II, 74 ff.). Er ist Zeuge des Thesenanschlags und der Leipz. Disputation, bei der er Luther als Sekretär dient. Inzwischen ist er 4. Febr. 1518 mag. art. geworden und tritt am 15. Okt. 1519 in die philos. Fakultät ein; dicht vorher, am 15. Sept. war er mit dem ihm schnell befreundeten Melanchthon zum bacc. in bibliis promoviert, und damit in die Wittenberger Theologenschar eingetreten. Er gehört fortan zu dem engsten und vertrautesten Freundeskreis, der sich um Luther sammelt, und zwar als ein besonders geselliges und Luther sympathisches Glied: „Agricola, quem post Philippum unice amavi", vgl. auch CR I, 818. Mit einem (unbedeutenden) Pasquill auf Luthers „Mißgünstige" greift er 1521 in den Kampf ein (Schade, Satiren II, 190 ff.). Die Freunde A. und Mel. begründen 1520 fast gleichzeitig den eignen Hausstand. Einen bescheidenen Unterhalt gewährt ihm die Stellung als Lehrer am „Pädagogium", wo er anfangs mit Mag. Premsel gemeinsam, seit 1523 allein Grammatik lehrte und Lektionen über Terenz und Virgil hielt. Daneben hielt er auf Luthers Veranlassung seit 1521 in der Pfarrkirche der Jugend biblische Lektionen (vocatus in partem docendi verbum super pueros; urbis nostrae catechetes); dazu kam seit 1523 eine Thätigkeit bei den Wochengottesdiensten (ἀναγνώστης in templo). Vorlesungen über philos. Disziplinen (Dialektik und Rhetorik) und über neutestamentliche Schriften kamen dazu. Aus letzteren erwuchs sein Kommentar zum Lukas-Evang. 1525, aus den Lektionen in der Pfarrkirche eine deutsche Auslegung von Mt 16, 13 ff. Als Luther 1524 zur Mitarbeit am ev. Kirchenlied aufforderte, lieferte auch A. etliche Beiträge von mäßigem Wert. Mit Jonas zusammen erhielt er Anfang 1525 Auftrag, einen ersten Wittenb. Katechismus zu arbeiten; aber seine Abberufung nach auswärts verhinderte die Ausführung. Beim Ausbruch des Bauernkrieges begleitete er Luther auf der Reise nach den Harzgegenden und stellte sich dabei dem Grafen Albrecht von Mansfeld als Leiter der in Eisleben zu eröffnenden Lateinschule vor, gab bald auch unter den lebhaften Eindrücken von dem Treiben seines alten Freundes Th. Münzer dessen ihm zu Händen gekommene phantastische Auslegung des 19. Psalms mit einer Gegenerklärung heraus, die wertvolle Angaben über den Schwarmgeist enthält. Dazwischen sendete ihn Luther als Deputierten Wittenbergs nach Frankfurt a. M., um dort bei der Ordnung der kirchl. Verhältnisse zu helfen; dann (August 1525) trat er sein Schulamt in Eisleben an, kurze Zeit mit Mag. Hermann Tulich zusammen, dann allein die Leitung führend. (Ihre Schulordnung jetzt auch in Hartfelder, Melanchthoniana paedagogica. Leipz. 1882, S. 1 ff.) Aus seiner Schularbeit erwuchsen zwei katechet. Arbeiten: Elementa pietatis 1527 (auch deutsch) und „130 gemeiner Fragestücke für die jungen Kinder in der deutschen Mädchenschule zu Eisleben" 1527, bald erweitert zu 156 Fragestücken (1528) und endlich überarbeitet zu CCCXXI formulae et interrogationes pueriles (1541). Neben manchem Volkstümlichen findet sich hier doch auch recht schwerfällige und geschmacklose Ausdrucksweise, daneben viel Polemik gegen Rom, und in materieller Beziehung dominiert in der zweiten Schrift schon die gegensätzliche Behandlung von Gesetz und Evangelium, die ihn in den antinomist. Streit verwickelte. Auch eine Auslegung des Titusbriefes (1530) und Übersetzung und Scholien zu Terenz Andria (erst 1544 erschienen) verdanken wohl der Schularbeit ihren Ursprung. Bleibenden Dank erwarb er sich durch seine in Eisleben begonnene Sammlung und Erläuterung deutscher Sprichwörter (1. Sammlung 1528, 2. 1529, 3. [viel unbedeutender] 1548), ebenso durch den mittels ausgebreiteter Lektüre zusammengetragenen Stoff, wie durch sein warmes Eintreten für die Muttersprache. Hat er auch den Begriff „Sprichwort" nicht scharf erfaßt, so hat er doch für viele Generationen treffliche

deutsche Lese- und Volksbücher damit geschaffen. Freilich verwickelte ihn diese Arbeit wegen einiger kritischer Äußerungen über Ulrich von Württemberg in Unannehmlichkeiten mit diesem und dessen Schützer Philipp von Hessen; ein Edelmann Ludwig v. Passavant ließ eine erregte Anklageschrift gegen den evangelischen Theologen, der einen evang. Fürsten gelästert habe, ausgehen; Agricola leistete im ersten Schreck demütige Abbitte (24. Juli 1529), dann aber trat Luther selbst energisch für den Freund ein — freilich konnte unter diesen Umständen A. zum Marburger Kolloquium nicht mitziehen. Trotzdem daß Agr. in späteren Aufl. die anstößigen Stellen beseitigt hatte, grollten Ulrich und Philipp weiter, bis Agr. abermals, 13. Apr. 1536, Abbitte leistete. Ein starker Unmut gegen den Landgrafen blieb seitdem in seinem Gemüt haften, der auf sein Verhalten im schmalk. Kriege von Einfluß war. Aber auch eine Predigtthätigkeit war ihm in Eisleben an der Nikolaikirche zugewiesen. Trotzdem er selbst vor dem Predigen als einer hohen und verantwortlichen Sache Scheu behielt, rechnete man ihn unter die tüchtigsten Prediger des Wittenb. Kreises und schätzte ihn als solchen bei Hofe so hoch, daß er 1526 auf den Reichstag zu Speier mitziehen mußte, wo er im Hof der kurfürstl. Herberge unter großem Zulauf der Bevölkerung predigte (die Epistel an die Kolosser zu Speier gepredigt 1527; Evang. vom Pharis. und Zöllner zu Speier gepredigt 1526; der 90. [91.] Psalm 1526). Das Gleiche wiederholte sich 1529 auf dem zweiten Speirer Reichstage. Ebenso mußte er nach Augsburg 1530 ziehen und predigte dort, bis kaiserliches Verbot das Predigen abstellte. Auch Joh. Friedrich bediente sich noch 1535 seiner als Reiseprediger auf dem Zuge nach Wien zu Ferdinand. Daneben hatte er sich als Übersetzer lat. Schriften (Schwäb. Syngramma 1526; Melanchthonsche Kommentare paulin. Briefe 1527; Verdeutschung der Geschichte und einiger Briefe des Joh. Hus 1529 und 1536) verdient gemacht; auch in dem Streit mit dem den Wittenbergern so verfeindeten schreiblustigen kath. Prediger Georg Witzel in Eisleben scheint er als „Hans Eckerling von Preteliß“ mit zwei flott geschriebenen kleinen Streitschriften 1535 thätig gewesen zu sein. Aber bedenklich getrübt war sein Verhältnis zu Melanchthon. Gleich nach seinem Fortgang von Wittenberg war eine neue theol. Professur, auf die Melanchthon ihm und er selbst sich starke Hoffnung gemacht, nicht ihm sondern eben dem Freunde übertragen worden. Das gab der Intimität einen Stoß; wurde auch in persönlicher Aussprache die Sache beglichen, so wird doch verständlich, daß A. seinen ersten antinom. Streit 1527 nicht mit Luther, sondern mit Mel. anfing (s. Antinomismus). Da Luther sachlich Mel. deckte, zugleich aber die Differenz auf Verschiedenheit des Sprachgebrauchs beider Teile zurückführte, so konnte eine Vereinigungsformel z. Z. den Streit noch zudecken. Mel. klagte aber jetzt über verletzte Freundschaft und fürchtete bei Agricolas Verbindungen mit dem Hofe durch ihn dort verdächtigt zu werden. Mühsam wurde noch einmal die zerrissene Freundschaft geflickt; A.s Verhältnis zu Luther war dagegen unverändert herzlich geblieben. Nun trübten sich aber A.s Beziehungen zu Graf Albrecht. Des Grafen Geiz, Differenzen in der Frage wegen Statthaftigkeit der Notwehr gegen den Kaiser und in der Behandlung von Ehesachen schufen Verdrießlichkeiten; A. verhandelte 1536 mit Luther über eine Rückberufung nach Wittenberg. Der Kurfürst versprach ihm baldige Anstellung an der Universität und ließ ihn zunächst zur Vorberatung über die schmalk. Artikel nach Wittenberg kommen. Mit unhöflicher Absage an den Grafen siedelte er Weihnachten 1536 nach Wittenberg über; aufgebracht über diesen Abzug verklagte ihn Albrecht jetzt bei den Wittenbergern als Stifter einer besonderen Sekte wider Luther, beim Kurfürsten als einen Unruhstifter à la Münzer. Luther glaubte der Anklage nicht, nahm die Verantwortung für seine Übersiedelung auf sich und gab ihm mit der ganzen Familie in seinem Hause Herberge. Als er dann 1537 nach Schmalkalden reiste, vertrat ihn A. an der Universität wie auf der Kanzel und verwaltete ihm auch sein Haus. Auch beim Kurfürsten blieb er noch in vollem Ansehn und diente ihm als Prediger auf dem Fürstenkonvent in Zeitz. Aber eine hier gehaltene Predigt mit ihren „neuen Vokabeln“, die Publikation seiner „drey Sermon und Predigen“ 1537 und das Gerücht, daß er antinomistische Thesen mit Kritik an Luther und Mel. im engsten Kreise zirkulieren lasse, machen ihn im Sommer 1537 verdächtig; sein antinomist. Streit mit Luther selbst beginnt, wird scheinbar noch mehrmals gedämpft und bricht dann mit immer neuer Heftigkeit wieder aus (s. den Verlauf im einzelnen unter Antinomismus). Er findet zwar noch Febr. 1539 Anstellung und Beschäftigung im neu begründeten Wittenb. Konsistorium, es kam aber zu förmlicher Klage A.s gegen Luther vor dem Kurfürsten, der ihn bis zum Austrag der Sache in Wittenberg „bestricken“ ließ. Der Boden wurde ihm jetzt zu heiß. Wiederholter Werbung Joachims II.

folgend brach er vor Austrag der Untersuchung den Arrest und entwich im August 1540 nach Berlin. Psychologisch interessant ist dabei, daß Mel., je mehr sich Luthers Erbitterung und Leidenschaftlichkeit gegen A. steigerte, umsomehr vermittelte und immer wieder unter Hinweis auf Luthers auch von ihm erfahrene Heftigkeit den Gegner zu beschwichtigen suchte, auch seine Feder lieh, um möglichst vorsichtige Revokationsformeln zu schmieden. Nach Mel.s Vorlage und unter Bugenhagens Vermittlung sendete A. eine Revokationsschrift ein, auf Grund deren nun noch eine äußerliche Aussöhnung mit Luther erfolgte und ihm trotz seines Arrestbruches freier Wandel in Sachsen gestattet wurde. Aber der Groll blieb auf beiden Seiten: für Luther blieb er der eitle, unzuverlässige Narr, dem er nie wieder traute; A. aber blieb dabei, daß er, der materiell nie von dem echten Luther abgewichen sei, von Luther, dem vir Dei, der aber zu sehr unter dem Einfluß seiner Umgebung stehe, mit ungerechtem Argwohn schnöde behandelt worden sei. Er haßte seitdem Sachsen und betrachtete alles Unglück, das den Kurfürsten und seine Theologen in der Folge traf, als Gottesgericht für das Unrecht, das ihm zugefügt worden sei. Joachim gab ihm Anstellung an seiner Domkirche als Hofprediger. Als solcher begleitet er ihn zum Regensb. Reichstag 1541; im Regensb. Interim erblickt er eine brauchbare Vereinigungsformel — offenbar von Joachims Gedanken beeinflußt. 1542 folgt er seinem Fürsten in den unrühmlichen Türkenfeldzug. In der Hofluft fühlt er sich wohl, — und in geheimen Aufzeichnungen klagt er über den Lebenswandel seines Herrn oder auch über sich selber, daß die vitia, quibus juventus delectatur, ihm im reifen Mannesalter stärker zusetzten als in der Jugend. Luthers treue Freundin, die Kurfürstin Elisabeth, Joachims Mutter, bemühte sich vergeblich, den ihr so verdächtigen Mann von ihrem Sohne zu entfernen. Dieser übertrug ihm vielmehr auch wichtige kirchenregimentliche Funktionen. Er wird Generalsuperintendent und Visitator der Mark, Konfirmation und Ordination der Geistlichen liegt in seiner Hand — wobei bemerkenswert ist, daß er selber nie eine Ordination empfangen hatte. Seine Tendenz geht dabei dahin, den Einfluß Wittenbergs, speziell Melanchthons, in der märkischen Geistlichkeit zu beseitigen. In Georg Buchholzer, dem Propst von Berlin und Freund Luthers, hat er den nächsten Gegner, mit dem er fortgesetzt in Reibung lebt. Unausgesöhnt mit ihm war Luther gestorben. Es gereicht A. zur Ehre, daß er unter dem ersten Eindruck dieser Nachricht ihm in einem Briefe ein Ehrendenkmal setzt, nur seine Neigung zu Argwohn und die Beeinflussung durch falsche Freunde beklagend. Aber als die Schmalkaldener nun zum Kriege gegen den Kaiser rüsteten, griff er sie in Predigten als Aufrührer an, hielt nach der Schlacht bei Mühlberg eine Dankpredigt für den Sieg des Kaisers — die Gefahr für die Sache des Evangeliums sah er nicht, wiegte sich vielmehr in süßen Hoffnungen auf einen friedlichen Vergleich der streitenden Konfessionen. In dieser Stimmung nahm er am „geharnischten" Augsb. Reichstag 1547/48 teil. Es schmeichelte seiner Eitelkeit, als evang. Theologe in die Kommission für die Bearbeitung des Interimsentwurfes zugezogen zu werden — als einziger, nachdem Bucer sich entschieden geweigert hatte. Hier wird er eine sehr untergeordnete Rolle gespielt haben (vgl. Beusel, Über den Ursprung des Augsb. Interim 1888). Es blendete ihn dabei die trügerische Erwartung, daß das Interim auch für die kath. Stände gültig sein solle (vgl. hiezu auch Ißleib in NA sächs. Gesch. XIII, 297 ff.). Es fiel ihm nun auch die undankbare Rolle zu, unter seinen Glaubensgenossen für die Annahme des Interims werben zu sollen, ein Auftrag, der ihm meist nur Zorn und Hohn eintrug; so wirkte er in den Verhandlungen mit Moritz durch ein Gutachten mit, das er für Carlowitz ausarbeitete (NA sächs. Gesch. I, 267 ff.), suchte vergeblich Markgraf Johann v. Küstrin zu gewinnen, erzielte einen flüchtigen Scheinerfolg in Nürnberg, verdarb sich die alte Freundschaft mit Casp. Aquila, als er diesen (in Saalfeld) fürs Interim stimmen wollte; den gleichen Mißerfolg hatte er in Orlamünde bei Casp. Glatius. Mußten diese Erfahrungen schon den Eifer für den liber Augustanus abkühlen, so noch mehr der Widerstand, den er in der Mark selbst fand, und die immer mehr anschwellende allseitige litterarische Opposition. Joachims Stellung zum Interim wurde je länger je mehr die, daß er, um gleichzeitig seinem Lande, dem Kaiser und Moritz von Sachsen Genüge zu thun, sich mit dem äußeren Schein einer Interims-Einführung begnügte, bei der thatsächlich so gut wie nichts geändert, dem Kaiser nur ein figmentum obsequii geleistet wurde. A. lobte das Interim im allgemeinen und tadelte es im einzelnen, kündigte eine Verteidigungsschrift an, die dann doch nicht erschien, arbeitete für die Geistlichkeit eine „Deklaration" (ZhTh. 1851, 362 ff.), die an entscheidenden Punkten das Interim im evang. Sinne korrigierte, nahm an der Jüterbocker Zusammenkunft

(16. Dez. 1548) zwischen Moritz und Joachim teil, wo er bei dem Versuch, den Meßkanon im Interim zu rechtfertigen, in Georg von Anhalt einen scharfen Gegner fand, deckte sich aber fortan nur zu gern vor der märkischen Geistlichkeit damit, daß Sachsen und Brandenburg jetzt in der Interimsfrage einig geworden seien. Die Jüterbocker Artikel galten fortan auch für Brandenburg als Ersatzstück für das kaiserl. Interim. Dem so stark abgeschwächten Interim fügte sich in den nunmehr erfolgenden Verhandlungen die Mehrzahl der Geistlichen (auf Rat der Wittenberger); einzelne verließen die Mark. Der Groll des evang. Deutschlands über das Interim ergoß sich nun aber in vollen Schalen, mit unverblümter Derbheit, auf Agricolas Haupt; Aquila, Flacius, Alberus, Osiander u. a. haben dafür gesorgt, daß sein Name gebrandmarkt wurde. Gern benutzte daher A. 1552 den Osianderschen Streit, um seinen Ruf als Lutheraner wieder herzustellen; er ist jedenfalls stark beteiligt gewesen an der herkömmlich dem Andr. Musculus beigelegten märkischen Gegenschrift gegen Os.; der gemeinsame Kampf gegen diesen näherte ihn noch einmal vorübergehend Melanchthon. Im Streit zwischen Stancaro und Musculus hatte A. die Entscheidung zu sprechen und entschied mit Musc. dahin, daß Christi Mittleramt auch der göttlichen Natur zugehöre; auch die göttliche Natur habe gelitten. Daß Melanchthons Gutachten (CR XXIII, 87 ff.) letzteren Satz als inkorrekt abwies, führte zu einer Verstimmung bei Hofe gegen diesen, die für die Philippisten in der Mark verhängnisvoll wurde. A. fühlt sich fortan im Verein mit seinem Schwager Andreas Musculus in Frankfurt a. O. als der Schützer des reinen Luthertums gegen den Philippismus, der in Chr. Lasius in Spandau, Propst Buchholzer in Berlin und besonders in Abdias Prätorius in Frankfurt seine Hauptvertreter hat. Jahrelang polemisiert man für und wider die Notwendigkeit der guten Werke und ringt um die Entscheidung Joachims, wobei die Philippisten den Trumpf ausspielen, mit der Leugnung des „Muß" falle auch der Gehorsam gegen den Fürsten, A. dagegen Mel.s verdächtige Abendmahlslehre und die von ihm „verfälschte" Augsb. Konf. als Anklagematerial verwertet. Prätorius verließ 1562 kampfesmüde die Mark, da suchte der alte Buchholzer durch die stärksten Angriffe auf die Person A.s die Sache der Philippisten zu halten, mit momentanem Erfolg: Prät. kehrte zurück, fand günstige Aufnahme und glaubte schon als Sieger seine Bedingungen stellen zu können; da schlug die Stimmung bei Hofe abermals um, Prät. wich zum zweitenmale, Buchholzer fiel in Ungnade. Der von A. im Berliner Dom geleitete Reformationsfest-Gottesdienst am 24. Okt. 1563 bezeichnete das Siegesfest des Luthertums über den Philippismus. So hat der Mann, den Luther geächtet hatte, hier dem strammen Luthertum den Sieg bereiten geholfen. Am 22. Sept. 1566 starb er während einer Pestepidemie.

Sein Zerwürfnis mit Luther hat den begabten, aber auch sich selbst stark überschätzenden, eitlen und nach Anerkennung dürstenden Mann aus einer normalen Entwicklung herausgeschleudert. Er ist der Überzeugung geblieben, die echte reformatorische Lehrtradition — gegen Luther selbst — zu vertreten; darum habe man ihn gehaßt. Daß der leichtlebige Mann den Versuchungen des Hoflebens nicht Charakterfestigkeit genug entgegenstellen konnte, hat er selbst jedenfalls erst zu spät erkannt. G. Kawerau.

Agricola, Stephan, gest. 1547. Cyr. Spangenberg, Wider die böse Sieben in Teufels Karnöffelspiel, 1562. Bogen p iij ff. — Schelhorn, de religionis Evangel. in provincia Salisb. ortu 1732, 4° p. 18; Haußdorf, Lebensbeschreibung Spenglers ꝛc., Nürnberg 1740; Veesenmeyer, Kleine Beiträge zur Gesch. d. Reichstags zu Augsburg, Nürnberg 1830, S. 52 ff.; Rotermund, Gesch. des auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 übergebenen Bekenntnisses ꝛc., Hannover 1829, S. 318 ff.; Datterer, Des Kardinals und Erzbischofs von Salzburg Matthäus Lang Verhalten zur Reformation, Erl., Diss. 1892; N. Paulus, ein Gutachten des Staupitz aus dem Jahre 1523, HJG XII. 1891. S. 773 ff.

Stephan Agricola, eigentlich Castenpauer, dessen Geburtsjahr unbekannt ist, stammte aus Abensberg (ex Aventino) in Niederbayern, war also ein Landsmann des berühmten bayerischen Geschichtschreibers. Die Tradition (zuerst Spangenberg) läßt ihn Mönch werden, in Wien studieren und lehren und dann auf italienische Hochschulen, Bologna und Venedig, gehen, von wo er als Dr. theol. nach Wien zurückgekehrt, der Beichtvater der ungarischen Königstochter Anna, der nachmaligen Gemahlin Ferdinands I. geworden und dann in die Dienste des Erzbischofs Matthäus Lang von Salzburg getreten sein soll. Gleichzeitige Quellen ergeben, daß er in Wien studierte, in jungen Jahren (teneris ab annis giebt er an) in den Augustinereremitenorden trat und in diesem als Prediger und Lehrer zu Ansehen kam, so daß der Augustinergeneral Gabriel Venetus am 19. Juni 1519 seine Promotion zum Doktor der Theologie genehmigte oder

ihn sogar aus eigener Machtvollkommenheit dazu ernannte (Paulus a. a. O., S. 773). Um 1515 predigte er in Wien und zwar in bewußter Nachahmung Augustins, in dessen Schriften er sich lebhaft vertiefte, über ganze Bücher der heiligen Schrift, ebenso in den Jahren 1519 und 20 als Lektor im Augustinerkloster zu Regensburg, und endlich, als Mitglied des Augustinerkonvents zu Rattenburg am Inn, an diesem Ort, in Schwaz, in Innsbruck und in Hall im Salzburgischen (Datterer, S. LIII). Diese Predigten, nicht solche, die er als angeblicher Hofprediger des Erzbischof Matthäus Lang gehalten haben soll (in den Quellen ist immer nur von dem gefangenen Rattenburger Mönch die Rede), brachten ihn in den Verdacht der Ketzerei. Man beschuldigte ihn, häretische, aufrührerische und ärgerniserregende Dogmen gepredigt, Luthers Schriften von der babylonischen Gefangenschaft und von der Abschaffung der Messe empfohlen, gegen den römischen Stuhl, die Bischöfe und den Klerus Beleidigungen ausgestoßen und die Abschaffung aller Ceremonien ꝛc. gefordert zu haben. Und der Erzbischof, fest entschlossen, seine Diöcese von dem Gifte der Häresie zu befreien, ließ ihn im Jahre 1522 verhaften und nach Mühldorf ins Gefängnis bringen. Seine Verteidigung auf die 33 ihm vorgelegten Anklagepunkte, in der er seine Abhängigkeit von Luther leugnete und sich auf Augustin und die Schrift berief, der er allein nachfolgen wolle, — „Papst, Bischöfe und alle Geistlichkeit seien zu ehren als Statthalter Christi, so sie nach der Lehre der heil. Schrift lehren und leben“, — konnte ihn nicht entlasten. Auch ein dem Joh. v. Staupitz abgefordertes, mildgehaltenes Gutachten tadelte seine Vermessenheit, indem er seine Privatmeinung dem Urteile der Kirche vorzöge (Paulus, S. 775). Er sah seinen Tod voraus und bereitete sich darauf vor, indem er ein von seinem Freunde Wolfgang Ruß (Gesellpfaff zu Ötting in Bayern) herausgegebenes, in unbeholfener Sprache aber mit echtem Bekennermut verfaßtes Schriftchen schrieb: „Ein köstlicher gutter notwendiger Sermon vom Sterben“ 1523 (Kuczinsky Thes. Nr. 433, vgl. darüber Uhlhorn, Urb. Rhegius, S. 54 f.). Gleichwohl entkam er, indem man vielleicht auf seinen Wunsch, den er in seiner bald darauf herausgegebenen Verteidigungsschrift (Artikel wider St. Castenpauer eingelegt ꝛc., bei Kuczinsky Nr. 434, abgedr. bei Datterer a. a. O. XXXII ff.) ausgesprochen, ihn in eine fremde Diöcese ziehen zu lassen, einging; denn was man später (schon Spangenberg) über seine wunderbare Errettung aus dem in Brand geratenen oder gar zur Sprengung durch Pulver bestimmten Gefängnisturm erzählte, scheint ebenso Legende zu sein, wie seine angeblich dreijährige Gefangenschaft. Noch 1523 fand er Aufnahme bei seinem Freunde, dem Karmeliter Joh. Frosch in Augsburg, und zwar in der Weise, daß er gegen einen Mietzins im St. Annakloster Wohnung erhielt und von Zeit zu Zeit predigte (Eberh. Schott in Ztschr. d. hist. Ver. für Schwaben und Neuburg IX. Bd, S. 329). Nicht lange darauf (jedenfalls nach 1523 und vor dem Bauernkriege, nicht 1520 wie Weller, Repert. Nr. 1329 annimmt), ließ er unter dem Namen Agricola Boius (Ein Bedencken des agricola Boius wie der wahrhafftig Gottesdienst von Gott selbs geboten und außgesetzt, möcht mit besserung gemeyner Christenheyt widerumb aufgericht werden o. O. u. J.) eine Art Reformationsprogramm ausgehen, in dem er in sehr verständiger und milder Weise („man soll die Feinde nicht vor den Kopf stoßen, sondern sittig, freundlich und brüderlich mit ihnen umgehen“) durch die weltliche Fürstengewalt „und Commun“ eine allmähliche Änderung des Gottesdienstes (im weiteren Sinne) aufgerichtet zu sehen wünscht, woraus, weil der wahre Gottesdienst in Glaube und Liebe besteht, auch sonst „viel Guts“ und eine Besserung aller Verhältnisse folgen wird, was er im einzelnen darthut.

Neben Rhegius und Joh. Frosch wirkte er dann unter dem Schutze des Rates in den nächsten Jahren als Prediger für die Reformation in Augsburg und zwar je länger je mehr im Sinne Luthers gegen eine zwinglianische Richtung, war er es doch, der Bugenhagens Streitschrift gegen Zwingli Contra novum errorem de sacramento etc. im Jahre 1525 ins Deutsche übersetzte und damit den Streit auch in die Augsburger Gemeinde trug, so berichtet wenigstens L. Hetzer an Zwingli am 17. Okt. 1525 (Zwingli opp. VII, 419). Die Aufforderung des Markgrafen Georg von Brandenburg, an die Spitze seines Kirchenwesens zu treten (Okt. 1528), lehnte er ab (Beitr. z. bayr. KG. II, 29 ff.). Auf Einladung des Landgrafen Philipp nahm er am Marburger Religionsgespräch teil und unterzeichnete auf Luthers Seite die dort vereinbarten Artikel. Mit dem Predigtverbote des Kaisers auf dem Reichstage zu Augsburg erhielt auch Agricola seinen Abschied. Er ging nach Nürnberg. Von dort im Jan. 1531 zurückgerufen, versuchte er vergebens, mit Joh. Frosch der damals unter dem Einfluß Bucers zur Herrschaft gelangenden zwinglianischen Richtung entgegenzutreten (Haußdorf, a. a. S. 332 ff.,

Kawerau, Jonasbr. I, 178. 181 ff.) und weigerte sich die bucersche Vermittlungsformel anzunehmen. Als der Rat hierauf den Lutheranern Schweigen auferlegte, nahm Agricola, stets eine unbeugsame, schroffe Natur, schon im März 1531 (gegen die Zeitangabe bei Keim, Schwäb. Reformationsgesch. S. 278 die Notiz bei Schott a. a. O. 337) seine Entlassung und ging wieder nach Nürnberg, wo er einstweilen bei Wenzeslaus Link (Unsch. Nachr. 1706, S. 851) Aufnahme fand. Wahrscheinlich noch Ende des Jahres wurde er dann als Nachfolger des im Sommer 1531 vertriebenen Kaspar Loener als Pfarrer an der Michaeliskirche in Hof angestellt (Wiedemann, Chron. Curiae bei Mencken, scriptores III, 751). Im Auftrage seines Landesherrn nahm er 1537 am Tage zu Schmalkalden teil und unterschrieb Luthers Artikel. Bei Einführung der Reformation in der Oberpfalz folgte er einem Rufe als Pfarrer nach Sulzbach, wo er am 3. Juni 1542 die erste evangelische Predigt hielt (Gock, Gesch. des Herzogtums Sulzbach, Leipzig 1847, S. 154). Unter nicht näher bekannten Umständen wurde er, wahrscheinlich im schmalkaldischen Kriege, von dort verdrängt und fand ein Unterkommen als Pfarrer in Eisleben, wo er aber schon Ostern 1547 hochbetagt gestorben ist. — Außer den bereits genannten drei Schriften dürften weitere, die ihm von älteren Autoren zugeschrieben werden, ihm nicht angehören. Die ihm von Seckendorf, hist. luther. III, 134. 375 zugeschriebenen deutschen Übersetzungen von Luthers Kommentar zu Obadja, Nahum, Zephanja und Maleachi, die in die Wittenberger und Altenburger Ausgabe von Luthers Werken aufgenommen wurden, rühren von seinem von Melanchthon sehr geschätzten (Schelhorn, Ergötzlichkeiten II, 713) gleichnamigen Sohne Stephan Agr. her, der, nachdem er eine Zeit lang Pastor in Merseburg gewesen, sich dadurch bekannt gemacht hat, daß er (nach 1556) zur römischen Kirche übertrat und dann gegen den Protestantismus polemisierte.

Theodor Kolde.

Agrippa I. Quellen: Joseph. Antt. XVIII, 130—135. 143—204. 228—255. 289—301. XIX, 274—279. 300—311. 326—361 (nach der Ausgabe von B. Niese). Vgl. dort im Index die Stellen aus Bell. Jud.; Philo in Flaccum § 5—6; im NT. AG 12. Münzen bei Madden, Coins of the Jews (1881), p. 129—139. Inschriften: ZwTh 1873, S. 248—255. Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, 1. Teil, 2. Aufl., Leipzig 1890, S. 22, 459—471.

Herodes Agrippa I., Enkel des Königs Herodes und der Mariamme, welche durch Vater (Alexander, Sohn Aristobuls II.) und Mutter (Alexandra, Tochter Hyrkans II.) die beiden hasmonäischen Linien in sich vereinigte; Sohn des von Herodes hingerichteten Aristobulos und der Berenike (einer Tochter des Edomiters Kostobar und Herodes' Schwester Salome); Gemahl der Kypros (einer Tochter Phasaels — Sohn von Herodes' Bruder Phasael — und der Salampsio — Tochter des Herodes und der Mariamme) — vgl. XVIII, 130 ff. — verdankte nach einem abenteuerlichen Vorleben dem Kaiser Caligula seine Erhebung. Es fehlt nichts im Roman dieses Lebens: Erziehung in Rom und nahe Beziehungen zum Kaiserhaus, verschwenderisches Leben und Schulden, Flucht und Gedanken an Selbstmord. Kypros rettet ihn; seine Schwester Herodias bestimmt ihren Gemahl Antipas, ihn zum Marktaufseher in Tiberias zu machen; durch den Vorwurf des Schwagers, ein Bettler zu sein, beleidigt, begiebt er sich nach allerlei Abenteuern an den Hof des Kaisers Tiberius, wird freundschaftlich aufgenommen, aber auf Grund einer unvorsichtigen Aeußerung gefangen gesetzt; ein deutscher Gefangener weissagt ihm aus dem Erscheinen eines Uhu (bubo) seine glänzende Zukunft — und Caligula macht die Weissagung wahr. Dem 47jährigen Abenteurer war eine nur 7jährige Regierung beschieden (37—44 n. Chr.). Vier Jahre regierte er unter Caligula, erst als „König" über die Tetrarchie des Herodessohnes Philippus (Gaulonitis, Trachonitis, Batanäa, Panias XVII, 189, XIX, 351) und über die Tetrarchie des Lysanias von Abilene (Lc 3, 1; XVIII, 237), im vierten Jahr auch über die Tetrarchie des verbannten Antipas (s. d. A.): Galiläa und Peräa. Die drei folgenden Jahre seiner Regierung fielen in die Zeit des Kaisers Claudius, dessen Erhebung er in Rom gefördert hatte; zum Lohn erhielt er noch Judäa und Samaria, so daß er nun das ganze Reich seines Großvaters in seiner Hand vereinigte (Einkünfte: 12 Millionen Drachmen XIX, 352, womit er jedoch nicht ausreichte). Die in sich unmögliche und unlösbare Aufgabe des Herodianischen Königtums suchte A. mit engem Anschluß an die pharisäisch-nationale Strömung im jüdischen Volk zu lösen. Er machte sich strenge Beobachtung der pharisäischen Satzungen zur Aufgabe, wiewohl sein heidnisches Herz größeres Gefallen daran fand, die römische Kolonie Berytos (Beirut) mit Theatern und Bädern zu schmücken und Gladiatorenspiele dort aufführen zu lassen (XIX, 335). Er verfolgte die junge

Christengemeinde, ließ Jakobus, den Bruder des Johannes, mit dem Schwert hinrichten und da er sah, daß es den Juden gefiel, fuhr er fort und setzte auch Petrus gefangen (AG 12). Das Volk dankte ihm, daß infolge seiner mutigen Intervention der Kaiser Caligula den Befehl, sein Bildnis im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, zurücknahm, und daß mutwillige Leute, die in der Synagoge der phönizischen Stadt Dora eine Statue des Kaisers Claudius aufgestellt hatten, von dem syrischen Statthalter Publius Petronius dafür zur Rechenschaft gezogen wurden (XVIII, 289; XIX, 300). Ja, er ging in seinen jüdischen und selbstherrlichen Adspirationen so weit, daß er das Mißtrauen der Römer erregte und seinem Sohne die Nachfolge verdarb. Sowohl der Plan, eine neue gewaltige Befestigungsmauer im Norden von Jerusalem aufzuführen (XIX, 326), wie der Fürstenkongreß in Tiberias, zu dem A. fünf römische Vasallenfürsten einlud, wurde von dem syr. Statthalter Marsus gestört und vereitelt (XIX, 338). Sein plötzliches Ende in Cäsarea wird AG 12, 19—23 und XIX, 343—352 in wesentlicher Übereinstimmung erzählt; die AG hebt das Gottesgericht über den Frevler hervor, der sich göttliche Ehren gefallen ließ; Josephus schmückt seinen Bericht mit der Erscheinung des verhängnisvollen Uhu, der einst Glück und nun den Tod anzeigte. Sein Reich wurde eingezogen und dem Prokurator Cuspius Fadus unterstellt (XIX, 363).

J. Haußleiter.

Agrippa II. Quellen: Joseph. Antt. XIX u. XX, Bell. Jud. II—VII. Die zahlreichen Stellen verzeichnet der Index in B. Nieses Ausgabe, S. 3. Im NT. AG 25, 13—26, 32. Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, 1. Teil, 2. Aufl., Leipzig 1890, S. 22, 490—502; Keim in Schenkels Bibellexikon III, 56—65.

Mit Herodes Agrippa II. (geb. 27, regiert 50—100 n. Chr.), dem Nachkommen des Königs Herodes im dritten Glied, ging das Geschlecht zu Grabe. „In weniger als hundert Jahren waren Herodes Nachkommen trotz ihrer großen Zahl fast alle umgekommen; ihr Unglück enthält eine Lehre fürs menschliche Geschlecht zur Besserung und Mäßigung" moralisirt in seiner Weise Josephus (XVIII, 128). Seines Vaters Agrippa I. schwächlicheres Nachbild, verdankte der Sohn den römischen Kaisern Claudius, Nero und Vespasianus eine trotz wiederholter Mehrung weit beschränktere Herrschaft und machte sich, ohne je wie sein Vater sein Prästigium einzusetzen, „als Kleiderkünstler (der den psalmensingenden Leviten das Vorrecht der Priester einräumte, leinene Gewänder zu tragen XX, 216), Holzhauer (B. J. V, 36), Pflasterer (XX, 222) und wirklicher Tempelinspektor (der vom alten, durch einen Turmaufsatz erhöhten hasmonäischen Palast aus die heiligen Handlungen im Tempel beobachtete, bis die Priester durch Errichtung einer hohen Mauer die Aussicht sperrten XX, 189) um das sinkende Jerusalem verdient" (Keim a. a. O. S. 59). Während des jüdischen Krieges stand er treu auf Seite der Römer; er hatte vergeblich durch eine Rede in Jerusalem vor der Gefahr und Thorheit des Aufstandes gewarnt (B. J. II, 345—401). Er starb im 3. Jahre Trajans (nach dem Zeugnis des Justus von Tiberias). Auf Inschriften wird er wie sein Vater *βασιλεὺς μέγας φιλόκαισαρ εὐσεβὴς καὶ φιλορώμαιος* genannt; die Titel *μέγας* und *εὐσεβής* sind Phrase, die andern beiden beruhen auf Wahrheit. — Im einzelnen ist zu bemerken, daß Claudius dem Jüngling, der zur Zeit des Todes seines Vaters in Rom weilte, nach sechsjähriger Wartezeit im J. 50 das kleine Königreich Chalkis am Libanon verlieh, das zuvor der Gemahl seiner übel berüchtigten Schwester Berenike, Herodes, Bruder Agrippas I., besessen hatte; dazu kam die Aufsicht über den Tempel und das fleißig benützte Recht, die Hohenpriester ein- und abzusetzen (XX, 104 und 222). Im J. 53 erhielt er gegen Verzicht auf Chalkis ein größeres Land: die Tetrarchien des Philippus und Lysanias (s. S. 255, 46); vgl. XX, 138. Kaiser Nero fügte Stücke von Galiläa und Peräa hinzu, darunter Tiberias (XX, 159); zu Neros Ehren wurde die erweiterte Hauptstadt Cäsarea Philippi Neronias genannt (XX, 211). Nach der Beendigung des Krieges vermehrte Vespasian aufs neue das Gebiet des treuen Bundesgenossen (nach der allgemeinen Angabe des Justus von Tiberias). Berenike, die Geliebte des Titus, hoffte dessen Gemahlin zu werden; der Spott der Römer zerriß das Verhältnis.— Vor Agrippa und Berenike hielt der gefangene Apostel Paulus in Cäsarea eine Verteidigungs- und Missionsrede; man kann die Worte AG 26, 28 (in der Ausgabe von Blaß: *ἐν ὀλίγῳ με πείθῃ Χριστιανὸν ποιῆσαι* = so leichten Kaufs bildest du dir ein mich zum Christen zu machen) nur ironisch verstehen.

J. Haußleiter.

Agrippa Castor. Vgl. M. J. Routh, Reliquiae sacrae, I², 1846, 85—90; MSG V. 1269—72 und die Litteratur zur Patristik und zur Geschichte des Gnosticismus.

Agrippa Castor, christlicher Schriftsteller zur Zeit Hadrians (Ägypter?) von Eusebius h. e. 4, 7 (vgl. Hieron. vir. ill. 21 und Theodoret. fab. haer. 1, 4) mit Auszeichnung genannt. Seine Schrift gegen den Gnostiker Basilides (ἔλεγχος κατὰ Βασιλείδου) hat noch dem Eusebius vorgelegen und wird von ihm als sehr tüchtig (ἱκανώτατος) bezeichnet: er habe des Mannes schreckliche Zauberkünste enthüllt, alle seine Geheimnisse ans Licht gezogen und namentlich erwähnt, daß Bas. 24 Bücher εἰς τὸ εὐαγγέλιον geschrieben, sowie daß er sich die Propheten Barkabbas und Barkoph und andere, die gar nicht existierten, ersonnen und ihnen barbarische Namen beigelegt habe. Gegen des Basilides Ethik hat A. C. einzuwenden, daß er den Genuß des Götzenopferfleisches und die Verleugnung des Glaubens in der Verfolgung für ein Adiaphoron erkläre und daß er seinen Anhängern nach der Weise des Pythagoras fünfjähriges Schweigen auferlegt habe. Aus diesen Mitteilungen geht hervor, daß A. C. die basilidianische Lehre zwar aus den Quellen gekannt, aber kein tieferes Verständnis für sie besessen hat. (Wagenmann †) Krüger.

Agrippa von Nettesheim. In der Ausgabe seiner Werke, Lyon 1600, 2 Bände, sind die echten und unechten Schriften, der Briefwechsel und verwandte Litteratur zusammengestellt. Von Biographien ist zu erwähnen: Meiners, Lebensbeschreibungen berühmter Männer, Bd I; Bianco in: Die alte Universität Köln, 1. Teil, Köln 1855; H. Morley, the Life of H. C. Agrippa von Nettesheim, London 1856, 2 Bände; Sigwart, Kleine Schriften, 1. Reihe 2. Ausg., Freiburg 1889; dazu die Geschichte der Philosophie von H. Ritter, Bd 9. Sehr schätzenswert über ihn und die ältere Litteratur, ihn betreffend, Bayle im dictionnaire I, beachtenswert auch Nouvelle biographie générale I, 1855, p. 421—423; außerdem Jöcher, allgem. Gelehrtenlexikon I, 154—156; Ersch und Gruber, allg. Enc. 1, S. 227 f., und AdB I, S. 156—158. Weitere Litteratur hiernach zu finden.

Agrippa, Heinrich Cornelius von Nettesheim, geboren 1486 zu Köln, gestorben 1535 zu Grénoble, Zeitgenosse der Reformation, doch derselben fremd geblieben, dagegen Parteigänger des Geistes der neuen Zeit, als Gelehrter thätig in Philosophie, Theologie, Jurisprudenz, Medizin, Meister der geheimen Wissenschaften, dem Klerus feindselig, voll Neuerungsgedanken, aber niemals zu innerer Klarheit und Harmonie gelangt.

Sein wechselvolles Leben ist teils das eines Edelmannes, teils eines Gelehrten, reich an allen möglichen Situationen und Wendungen, voll Abenteuer, aber wenig glücklich. Die Kenntnis desselben, die sich fast ganz auf seine Briefe stützt, ist unvollständig und nicht zuverlässig. Auf die Studienzeit in Köln und Paris folgt 1507/8 ein geheimnisvoller Aufenthalt in Spanien, von ihm selbst absichtlich in Dunkel gehüllt. Nach seiner Angabe war er aber auch in seiner Jugend im Hofdienst Kaiser Maximilians. Wie diese Dinge sich folgen, ist nicht klar. Sicherer wird seine Geschichte von 1509 an, wo er in Dôle unter anderem über Reuchlin de verbo mirifico liest und mit Mönchen in Konflikt kommt. Darauf erscheint er am Hof der Statthalterin der Niederlande, Margareta von Österreich, kommt auch nach England, zieht sich von den Niederlanden wegen Anfechtung durch Mönche nach Köln zurück und liest hier über quaestiones quodlibetales. Seit 1511 aber ist er im Kriegsdienste des Kaisers und dadurch gegen sieben Jahre in Italien, wo er übrigens auch bei dem Pisaner Konzil als Theologe verwendet wird, und nachher in Pavia und in Turin als Lehrer der Theologie, Medizin und Jurisprudenz auftritt und über Hermes Trismegistus liest. 1518 wird er syndic in Metz, weicht auch hier vor der Inquisition, streitet gegen den Hexenglauben, sucht später den Dienst des Herzogs von Savoyen, kommt nach Genf, und 1523 als Arzt nach Freiburg i. d. S. und 1524 nach Lyon, wird Arzt der Königin-Mutter von Frankreich. Abermals vertrieben und 1529 wieder in den Niederlanden, wird er Historiograph Kaiser Karls V., lebt weiterhin eine Zeit lang unter dem Schutze des Erzbischofs Hermann von Köln, geht noch einmal nach Frankreich, gerät hier in neue Widerwärtigkeiten und stirbt 1535 in Grénoble. Seine vielen Verdrießlichkeiten hat er ebenso seiner Leidenschaft und Eitelkeit, wie seiner Ehrlichkeit zu verdanken.

Von seinen Schriften sind zwei größere zu erwähnen: zuerst die Schrift de occulta philosophia, frühe geschrieben, dem Abt Tritheim mitgeteilt, im Manuskript weit verbreitet, und endlich mit revidiertem Text 1531 in Antwerpen gedruckt. Sie enthält eine neuplatonisierende Weltlehre, als Grundlage der Anweisung zur Magie. Drei

Welten folgen sich in der Stufenreihe: die intellektuale, die himmlische und die irdische oder elementare. Die vier Elemente der irdischen Welt kehren in der himmlischen wieder als Kräfte, in der intellektualen als Mächte, in Gott als Ideen. Die Welt ist beseeltes Wesen; die Weltseele die allgemeine Lebensquelle; der Weltgeist, die quinta essentia, die Vermittlung zwischen Seele und Leib, überhaupt für die Wirkung von Wesen auf Wesen. Was die Magie betrifft, so ist sie ebenfalls dreifach. Die natürliche Magie beruht auf der Kenntnis der vires occultae, welche in allen Dingen neben den elementaren Kräften sind und von der Weltseele stammen. Die magia coelestis ist die Astrologie. Die höchste Magie aber ist die cerimoniale oder religiöse. Wie Gott mit Übergehung der Mittelursachen unmittelbar in der Welt wirken kann, so wird der Mensch durch Gotteserkenntnis und Gemeinschaft unmittelbar Herr aller Dinge. Hierzu bereiten die Gebräuche, vorzüglich aber die Kontemplation mit gereinigtem Herzen.

Die zweite Hauptschrift, de vanitate scientiarum, geschrieben 1526, gedruckt zuerst 1527, ist eine skeptische Kritik nicht nur aller Wissenschaften und Künste, sondern auch des Lebens nach allen Seiten hin und charakterisiert den Verfasser durch die Mischung von Vielwisserei und Unordnung, Ernst und Eitelkeit. In der Theologie streitet er gegen Scholastik, Heiligen-, Bilder- und Reliquiendienst, kanonisches Recht und Hierarchie und fordert Rückkehr zur Schrift als dem Lydius lapis und zum einfachen Christusglauben mit Demut und Herzensreinheit; die Gemeinschaft Gottes kommt nur bei Hingebung an seine Wahrheit und Gnade. Mit allem dem blieb er doch der Reformation vollständig fremd. Die Reformatoren sind ihm nur interessante Erscheinungen, Luther der unbesiegbare Ketzer. Den Pfaffen freilich war er selbst ein Dorn im Auge. Die Schrift de vanitate etc. ist besonders oft gedruckt, und ins Deutsche, Französische, Englische, Holländische und Italienische übersetzt worden.

Die erste Schrift (de occulta philosophia) ist eine Kompilation aus dem neuen Platonismus und der Kabbala, die zweite eine Kompilation aus humanistischer und reformatorischer Kritik. Zur Verteidigung der letzteren hat er zwei Schriften geschrieben, gegen die Löwener Theologen und gegen seine Verleumder bei Kaiser Karl V. Unter den kleineren Schriften ist zu erwähnen: de nobilitate et praecellentia femin. sexus, für Margareta von Österreich geschrieben, der libellus de sacramento matrimonii, der Kommentar zu der ars brevis des Raymundus Lullus, de originali peccato (der Sündenfall besteht in der geschlechtlichen Vermischung), orationes decem.

Agrippa war kein Charakter, aber er hatte ein Verständnis für das Bessere. Er war kein selbstständiger Denker, aber er hatte Empfänglichkeit für das geistige Leben seiner Zeit und übertrug die Gedanken anderer in die Breite; er blieb aber besonders an dem hängen, was eigentlich die Unklarheit in dem neuen freien Erkenntnisstreben ausmacht, der Magie. Und was er selbst nicht geleistet hat, das hat ihm als Zauberer die Sage um so leichter angedichtet, als sein unstetes seltsames Leben dieselbe eigentlich herausforderte. Seine Schriften wurden vorzüglich deswegen begehrt und noch mit unterschobenen bereichert. Strauß hat ihn nicht ohne Grund genannt „ein seltsames Gemische von gutem Kopf, Schwärmer und Charlatan", s. U. v. Hutten S. 339. Ein Beweis seiner Bedeutung ist die jetzt nachgewiesene Benützung durch Giordano Bruno.

C. Weizsäcker.

Aguirre. Biographie universelle, 1. Bd, Paris 1811, S. 332; Hurter, Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, 2. Bd, 2. Aufl., Innsbruck 1893, S. 521 f.

Joseph Saenz de Aguirre, geboren den 24. März 1630 zu Logroño in Spanien, Benediktiner, Professor der Theologie in Salamanca, Abt von St. Vincenz daselbst und Sekretär der Inquisition, 1686 von Innocenz XI. mit dem Kardinalshute geschmückt, weil er die Superiorität des Papstes gegen die quatuor propositiones cleri gallicani in einem eigenen Werke (Defensio cathedrae s. Petri adv. declarat. cleri Gallic. anni 1682, Salamanca 1683) in Schutz genommen hatte. Die zwei bedeutendsten seiner vielen Schriften theologischen und philosophischen Inhalts sind 1. Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis cum notis et dissertationibus, Rom 1693, 4 voll., neue Ausgabe von Catalani, Rom 1753, 6 voll. fol., worin viele auch für die politische Geschichte Spaniens wichtige Dokumente enthalten sind, 2. die unvollendete theologia S. Anselmi in 3 Bänden; das Erscheinen des 4. Bandes wurde durch den Tod Aguirres (16. August 1699 in Rom) verhindert.

Herzog † (Hauck).

Agur s. Sprüche Salomos.

Ahab, König von Israel. 1 Kg 16, 28—22, 40; 2 Chr 18, 1—34; Mi 6, 16; vgl. Köhler, Bibl. Gesch. des AT, 2. Hälfte, 2. Teil, Erlangen 1893, S. 71—75. 87—109. 372—381; Stade, Gesch. des V. Isr., Berlin 1881, 1. Bd, S. 522—532; Kittel, Gesch. der Hebr., Gotha 1892, 2. Bd, S. 224—232; Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch., Berlin 1894, S. 49 f.; Duncker, Gesch. d. Altert., 2. Bd, S. 186—193; Ed. Meyer, Gesch. d. Altert., Stuttgart 1884, 1. Bd, S. 392—394.

Dem Verfasser des Königsbuches haben für die Geschichte Ahabs außer dem „Buch der Denkwürdigkeiten der Könige von Israel", woraus er nur einige einzelne Angaben geschöpft hat, noch zwei alte, wohl noch aus dem 9. Jahrhundert und aus dem Reiche Ephraim herrührende Quellenschriften zu Gebote gestanden, und er hat größere Erzählungsstücke aus ihnen entlehnt. Die Erzählungen von den Kämpfen Ahabs mit den Aramäern, 1 Kg 20 und 22, stammen aus einem volkstümlichen Buche mit ephraimitischen Königs- und Kriegsgeschichten, die Erzählungen 1 Kg 17—19 und 21, worin Elia die Hauptperson ist, aus einem andern, wohl in den Prophetenvereinen geschriebenen Buche. Eine wichtige ausländische Nachricht über Ahab scheint die Angabe der sogenannten Monolithinschrift Salmanassars II. von Assyrien zu sein, daß unter den von diesem bei Karkar (in der Gegend von Hamat) besiegten Gegnern auch 10000 Mann und 2000 Wagen des Ahab von Israel gewesen seien. Daß dieser nämlich unter dem Ahabbu Sir'alai der Inschrift zu verstehen sei, ist zwar nicht über jeden Zweifel erhaben, aber sehr wahrscheinlich. Jedoch nehmen einige (Kittel, S. 233 f., Kamphausen, Chronol. der hebr. Könige, S. 43 Anm.) an, daß sich Salmanassar oder sein Tafelschreiber geirrt habe, und daß an jener Schlacht nicht Truppen Ahabs, sondern seines Sohnes Joram beteiligt gewesen seien. Es wird dafür geltend gemacht, daß es schwierig ist, zwischen 854, wo die Schlacht bei Karkar stattgefunden hat, und 842, wo bereits Jehu dem Salmanassar Tribut bezahlt hat, Ahabs letzten Krieg mit Aram, die nach 1 Kg 22, 52 zweijährige Regierung Ahasjas und die nach 2 Kg 3, 1 zwölfjährige des Joram unterzubringen und aufzuklären, wie Ahabs Verhältnis zu Damask einmal so gewesen sein sollte, daß er diesem Hilfstruppen stellte. Die Annahme eines Irrtums im assyrischen Berichte ist aber doch recht mißlich. Endlich gedenkt Ahabs auch die Inschrift des Mescha von Moab, freilich ohne seinen Namen zu nennen, indem sie sagt, daß vom Sohne des Omri die von diesem erkämpfte Oberherrschaft Israels über Moab aufrecht erhalten worden sei.

Ahab, אַחְאָב, Ἀχαάβ, assyr. Ahabbu, war der Sohn des Omri. Er hat nach früheren Ansätzen 918—897, nach Kamphausen (ZatW III, S. 200, Chronol. S. 32) 878—857, nach Duncker 875—853, nach Hommel (Abriß der bab.-assyr. u. isr. Gesch., S. 5) 874—854, nach Wellhausen bis ungefähr 851 regiert. Die Zeit seiner Regierung ist eine für die Geschicke Israels sehr wichtige gewesen. Die Lage des Reiches änderte sich dadurch, daß der langwierige Krieg mit Juda zu Ende ging. Die Verständigung ward besiegelt durch die Verheiratung von Josaphats Sohn Joram mit Atalja, der Tochter Ahabs. Das alte Freundschaftsverhältnis zu den Phönikern ward ebenfalls durch eine Heirat befestigt. Ahab nahm Isebel, die Tochter Etbaals (Ἰθώβαλος 885—854 (?), früher Astartepriester, vgl. die Angaben des Josephus nach den tyrischen Annalen des Menander von Ephesos, Jos. arch. VIII, 13, 2 u. c. Ap. I, 18) von Tyros (zugleich natürlich auch von Sidon — 1 Kg 16, 31 —, das immer noch eine, wenn auch nicht mehr die erste, Hauptstadt der Phöniken war), zur Frau (1 Kg 16, 31). Die Moabiter blieben noch unter dem Joche Israels und zahlten beträchtlichen Tribut (2 Kg 3, 4). Der Wohlstand Israels wuchs, man baute Jericho wieder auf (1 Kg 16, 34), andere Städte wurden ausgebaut oder mit Mauern versehen (22, 39), Ahab errichtete sich in Jesreel einen neuen Palast (21, 1 f. vgl. 18, 46), der vermutlich das Gebäude war, welches wegen seines Reichtums an Elfenbeinzierat „Elfenbeinhaus" genannt ward (22, 39), Handel und Wandel blühte. Erst in seinen späteren Jahren gab es Krieg, nämlich mit den Aramäern von Damask, welche, seit Ahas sie gegen Israel zu Hilfe gerufen hatte (1 Kg 15, 18 ff.), diesem gefährliche Feinde geblieben waren und dem Vater Ahabs mehrere Städte entrissen und die Einräumung von Vorrechten für ihre Kaufleute in Samarien abgezwungen hatten (1 Kg 20, 34). Ob Ahab diesen Kampf unternommen hat, um die Scharte auszuwetzen, oder ob der Aramäerkönig (im AT ebenso wie der Gegner Baesas und Omris Benhadad, nach den Keilschrifttexten aber Hadadezer, vgl. Schrader, Keilinschr. u. Geschichtsforschung,

S. 371—395) ihm neue Zumutungen gestellt hatte, wissen wir nicht. Anfangs war der Krieg für Ahab unglücklich, er ward in die Stadt Samaria getrieben und belagert. Er hätte sich auch ergeben, wenn Benhadad nicht übermäßig schwere Bedingungen gestellt hätte. Als dieser forderte, daß er alle seine Schätze, seine Weiber und Kinder hergäbe, und dazu noch in eine Plünderung der ganzen Stadt willigte, da ermannte sich Ahab, ließ sich auch durch Drohungen nicht wieder einschüchtern. Ein (nach 1 Kg 20, 13 f. auf den Rat eines der Propheten) geschickt mit dem ungefährlich aussehenden Ausmarsch von ein paar hundert Knappen der Landvögte begonnener Ausfall hatte glänzenden Erfolg. Der beim Gelage überraschte Benhadad entfloh, und Ahab brachte dem Aramäerheer eine schwere Niederlage bei (1 Kg 20, 1—21). Im folgenden Jahre kam es bei Aphek in der Ebene Jesreel zu einer großen Schlacht, worin die Aramäer wiederum aufs Haupt geschlagen wurden. Benhadad mußte sich gefangen geben. Ahab behandelte ihn mit leichtsinniger Großmut. Gegen das Versprechen, die Eroberungen seines Vaters herauszugeben und nun seinerseits den Kaufleuten Ahabs Gassen (Bazare) in Damask einzuräumen, setzte er ihn in Freiheit (1 Kg 20, 22—34). Der Friede hat drei Jahre gedauert (1 Kg 22, 1). In dieser Zeit allein kann nun die Beteiligung Ahabs an dem Kampfe gegen die Assyrer stattgefunden haben. Nach ihrem Ablauf kam es zu einem neuen Kriege mit Damask, den Ahab begann, um dem Aramäern die Stadt Ramot in Gilead zu entreißen (22, 1 ff.), die wahrscheinlich nach dem Vertrage von Aphek an Israel hätte zurückgegeben werden sollen. Diesmal hatte er sich der Hilfe Josaphats von Juda zu erfreuen, dessen Sohn vielleicht gerade damals die Tochter Ahabs geheiratet hatte. Der Krieg nahm den vom Propheten Micha, Sohn Jimlas, geweissagten (22, 7—28) unglücklichen Ausgang. Ahab ward durch einen Pfeilschuß tötlich verwundet. Er hielt trotzdem, im Wagen stehend, bis zum Abend aus, wo er starb. Die Schlacht war verloren.

Besonders Bedeutungsvolles ist unter Ahab in der religiösen Entwickelung Israels vorgegangen. Schwere Kämpfe zwischen der Krone und dem Prophetentum führten zu klarer Abgrenzung der Jahwereligion von heidnischen Anschauungen. Ahab dachte nicht daran, von Jahwe, dem Gotte seines Volkes, abzufallen. Seinen Kindern hat er Namen gegeben, in denen ein Bekenntnis zu Jahwe ausgesprochen lag. Aber dem heiligen Wesen Jahwes gerecht zu werden, war seine Sache nicht. Daß er den Stierdienst, den Jerobeam als eine Form des Jahwedienstes eingeführt hatte, nicht antastete, war, wie 1 Kg 16, 31 gesagt wird, noch das Geringste. Durch sein Weib, die Tyrierin, ließ er sich bewegen, dem tyrischen Baalkultus (Melkartkultus) in Samarien Eingang zu verschaffen. Er baute für diesen in seiner Hauptstadt einen großen Tempel mit allem Zubehör, mit Altar, Steinsäule und Aschera (1 Kg 16, 32 f.; 2 Kg 3, 2, vgl. 10, 26, 27). Das war etwas viel schlimmeres, als das was Salomo gethan hatte, als er den Ausländerinnen unter seinen Frauen Altäre für ihre Götter am Ölberg bauen ließ. Denn dieser Tempel Ahabs war nicht bloß zum Privatgottesdienst der Isebel, sondern zu öffentlichem Dienste bestimmt, für welchen eine zahlreiche Priesterschaft angestellt ward. Auch hat Ahab selber dem neuen Gotte seine Verehrung bezeigt (1 Kg 16, 31 f.). Dadurch ward der Religion Jahwes, die freilich nicht abgeschafft werden sollte, doch förmlich ins Gesicht geschlagen. Es ist auch wahrscheinlich, daß weite Kreise in Israel an diesem heidnischen Kultus Anstoß genommen haben. Jehu hat ihn mit leichter Mühe ausrotten können, und auch schon dem Elia standen nach dem Gottesurteil auf dem Karmel Hände genug zur Verfügung, um 450 Baalpropheten niederzuhauen (1 Kg 18, 40). Aber es fehlte doch der Mehrheit noch der Blick für die Größe des Widerspruches solches Baaldienstes gegen die mosaische Religion. Man hatte damals in Israel die Unvereinbarkeit der richtigen israelitischen Denkweise und Lebensführung mit der kanaanitischen noch nicht allgemein gründlich erkannt. Mit der in Kanaan vorgefundenen Kultur waren von den Israeliten nicht nur viele Opferstätten der vertriebenen oder unterjochten Kanaaniter, sondern häufig auch deren Gebräuche und manches von ihren Anschauungen übernommen worden, und es war mit der Zeit namentlich wohl in den nördlichen Landesteilen fern vom davidischen Königssitz und dem Heiligtum mit der Bundeslade ein Mittelding zwischen Jahwedienst und Baaldienst aufgekommen, begünstigt dadurch, daß man Jahwe auch als Baal, „Herr“ bezeichnete und mehr noch durch seine Verehrung im Stierbilde. Gerade deshalb aber weil die Unverträglichkeit des tyrischen Dienstes mit der richtigen Verehrung Jahwes verhältnismäßig leicht erkannt werden konnte, hat diese Verfehlung Ahabs die Entwickelung der Jahwereligion wesentlich gefördert. Das Volk bei dieser Gelegenheit

vom „Hinken auf beiden Seiten“, vom Schwanken zwischen Jahwe und Baal zu heilen, der Religion des Geistes und sittlichen Ernstes Recht zu verschaffen gegen die den Menschen bethörende, erschlaffende und entsittlichende Naturreligion, war die Aufgabe Elias (s. d. A.). Mit Redegewalt und Wundermacht ausgerüstet hat er seinem Volke bewiesen, daß Jahwe der allein wahre, lebendige Gott sei. Außer ihm haben auch zahlreiche Mitglieder der Prophetenvereine ihre Stimme gegen den ärger werdenden Baaldienst erhoben, aber ohne anderen Erfolg, als den die Märtyrer immer haben. Isebel, die willensstarke, rücksichtslose Gattin des schwächeren und gutmütigen Ahab, brachte sie durch blutige Verfolgung zum Schweigen, so daß Elia klagt, er sei allein übrig geblieben als Prophet Jahwes (1 Kg 18, 22; 19, 10). Man muß aber nicht meinen, es sei damals alles ausgerottet worden, was Prophet Jahwes hieß. Das hätte Ahab gewiß nicht zugelassen, der ja ein Verehrer Jahwes bleiben wollte und es auch für gefährlich gehalten haben würde. Die Jahwepropheten, welche sich nicht gegen den Baaldienst aufwarfen, sind gewiß unbehelligt geblieben. Die galten aber einem Elia nichts. Wirklich waren auch solche wie jene 400, die dem Ahab weissagten, was er zu hören wünschte (1 Kg 22, 6 ff.), nicht wesentlich besser als die Propheten Baals. Überhaupt sind in den verdorbenen Zeiten, in welche Ahabs und Elias Tage fielen, unter den Propheten sehr viele gewesen, denen religiös-sittlicher Ernst und Eifer um Jahwe durchaus abgingen. Propheten aber im höchsten Sinne, d. i. von Gott unmittelbar berufene und mit außerordentlichen Kräften ausgestattete Männer hat es zu allen Zeiten nur einzeln gegeben. So hat denn Elia eine Zeit lang ganz allein gestanden. Nach dem Vorgang auf dem Karmel hat es jedoch Isebel offenbar aufgeben müssen, den Widerspruch gegen den Baaldienst gewaltsam zu unterdrücken. Elia mußte zunächst noch einmal fliehen, späterhin aber durfte er wieder im Lande weilen (1 Kg 19, 16; 21, 17 ff.), und es haben da auch andere Propheten, die sich geflüchtet hatten (vgl. 1 Kg 18, 4), wieder zum Vorschein kommen können. So treten denn in den Erzählungen von den Aramäerkriegen mehrmals Propheten auf, in denen echter prophetischer Geist waltet (1 Kg 20, 13 f., 35 ff.; 22, 6 ff.). Mit Namen genannt wird neben Elia nur jener Micha. — Im Gegensatz gegen das Umsichgreifen der kanaanitischen Naturreligion ist vielleicht schon in den Tagen Ahabs die Genossenschaft der Rechabiten gestiftet worden, welche den Landbau samt dem Wohnen in Häusern sowie den Genuß des Weines, also die ganze von Israel in Kanaan angenommene Kultur verwerfen (Jer 35; vgl. 2 Kg 10, 15 f.). — Außer der Beförderung des Baaldienstes hat sich Ahab noch anderes Unrecht zu schulden kommen lassen, wogegen Elia sein Strafwort und die göttliche Drohung erhob. Namentlich ist die hauptsächlich durch Isebel, aber mit Ahabs Zulassung an Nabot und seiner Familie begangene Missethat (1 Kg 21; 2 Kg 9, 25 f.) Veranlassung einer Strafankündigung gewesen, welche einen tiefen Eindruck auf das Volk gemacht und viel dazu beigetragen hat, daß es nachher die Beseitigung des Hauses Ahab ruhig duldete.

Neuere erklären im Gegensatz gegen die sehr ungünstige Beurteilung, die früher gewöhnlich war, den Ahab für einen trefflichen König, dem Israel besonders viel zu verdanken gehabt habe. Es wird ihm auch ein gewisse Tüchtigkeit nicht abzusprechen sein. Indes sind zunächst seine politischen Erfolge nicht zu hoch anzuschlagen. Der Friedensschluß mit Juda ist gewiß viel mehr Josaphats Verdienst gewesen (1 Kg 22, 45), und von großem Nutzen der nähern Verbindung mit Phönizien ist uns nichts bekannt. Gedieh der Wohlstand Israels in der ersten Zeit der Regierung Ahabs, so hat in der spätern der Aramäerkrieg viele Kräfte aufgezehrt und wenig Vorteil gebracht. Doch hat Ahab ohne Zweifel den Willen gehabt, sein Volk zu fördern, ist ein tapferer Kriegsmann gewesen und als ein Mann gefallen. Auch war er nicht ohne Edelmut (1 Kg 20, 31 ff.). Trotzdem wird man angesichts seiner Schwäche gegen Isebels Schändlichkeiten, seiner kurzsichtigen Leichtherzigkeit nach dem Siege bei Aphek und seines Mangels an religiösem Verständnis und Ernst seinen Charakter sonderlich zu rühmen, schwerlich berechtigt sein. Wilhelm Lotz.

Ahas, König von Juda. 2 Kg 16; 2 Chr 28; Jes 7, 1 ff. Vgl. die S. 259, 3 angeführten Werke von Köhler II, 2, S. 228—239. 425—429; Stade I, S. 589—599; Kittel II, S. 290—295; Wellhausen S. 83 f.; Duncker II, S. 291—296; Meyer I, S. 451. Vgl. außerdem Caspari, Über den syrisch-ephraimitischen Krieg u. s. f., 1849.

Ahas, אָחָז, Ἄχαζ (Cod. Al. Ἀχαάζ), assyr. Ja'uḫazi (also eigentlich יְהוֹאָחָז, wovon אָחָז eine Abkürzung, die im AT wohl der Unterscheidung von Joahas, dem Sohne

Josias, zu Liebe so ausschließlich gebraucht ist), Sohn und Nachfolger des Jotam, hat nach früherem Ansatze 742—727, nach Köhler 739—724, nach Kamphausen (s. o. Sl. 259,35) 734—715, nach Hommel (s.o. S. 259,36) 734—728 regiert. Das bedeutendste poitische Ereignis in seiner Regierungszeit war die durch den aramäisch- (oder syrisch-) ephraimitischen Krieg veranlaßte Unterwerfung Judas unter die Oberherrschaft Assurs. Der Krieg der verbündeten Ephraimiten unter Pekach und Aramäer unter Rezin (assyr. Raṣunu) von Damask gegen Juda hat schon zur Zeit Jotams begonnen (2 Kg 15, 37), ist aber erst nach Ahas Thronbesteigung richtig in Gang gekommen. Seine Ursache ist unbekannt. Manche nehmen an, daß man das widerstrebende Juda zum Eintritt in einen Bund gegen Assur habe zwingen wollen. Jedenfalls hatte man bedeutende Absichten. Das Haus David sollte entthront und der Sohn eines gewissen Tab'el zum König über Juda gemacht werden (Jes 7, 6). Den Verlauf des Krieges kennen wir auch nicht, sondern bloß einzelne Begenheiten daraus. Ahas hat das Feld nicht halten können und sich in das feste Jerusalem werfen müssen (2 Kg 16, 5; Jes 7, 1 ff.); vorher oder auch in einem späteren Teile des Krieges ist er nach 2 Chr 28, 5 in offener Feldschlacht besiegt worden. Rezin hat einen Zug nach dem Süden unternommen und die Judäer aus dem durch Amazja und Usia zu einem festen Handelsplatze Judas gemachten Elat am roten Meere vertrieben, und es den Edomitern, vielleicht zum Dank für Hilfe, die sie gegen Juda leisteten (vgl. 2 Chr 28, 17), zurückgegeben (2 Kg 16, 6, wo sicherlich לֶאֱדֹם und אֲדוֹמִים zu lesen ist). Juda ist verwüstet und ausgeplündert, stellenweise entvölkert worden (vgl. Jes 1, 5—9), was sich die Philister alsbald zu Nutze gemacht zu haben scheinen (2 Chr 28, 18). Einer Schar nach Samarien weggeschleppter Weiber und Kinder hat die Mahnung des Propheten Oded die Freilassung erwirkt (2 Chr 28, 8—15). Ahas hat sich nicht anders zu helfen gewußt, als daß er Tiglatpileser II. von Assur unter Zusendung aller verfügbaren Kostbarkeiten um seinen Schutz bat (2 Kg 16, 7. 8; 2 Chr 28, 16). Die Reihenfolge und den Zusammenhang dieser Ereignisse vermögen wir nicht herzustellen. Lange hat der Krieg nicht gedauert. Als im Jahre 734 Tiglatpileser heranzog, hörte für Rezin und Pekach die Möglichkeit, Juda zu bekriegen, auf. Tiglatpileser, in dessen Inschriften sich einigermaßen genügende Angaben finden, jagte den Rezin nach Damask hinein, wo er sich noch zwei Jahre lang gehalten hat, und griff auch sogleich die Nachbarvölker Judas an. Dem Reiche Ephraim nahm er weite nördliche und nordöstliche Landstriche ab (vgl. 2 Kg 15, 29) und entführte viel Gut und viele Menschen. Pekach hat sich wohl rasch genug unterworfen und ist noch eine Zeit lang als Vasall geduldet worden. Auch die Philister wurden gedemütigt und gebrandschatzt. Nach dem Fall von Damask (732) begab sich Ahas dahin, um dem Großherrn zu huldigen (2 Kg 16, 10). So war Juda ein assyrischer Vasallenstaat geworden, der ganze Königsschatz samt den Schätzen des Tempels war als Kaufpreis für die assyrische Hilfe nach Ninive gewandert (2 Kg 16, 8), und dazu war ein jährlicher Tribut zu entrichten, eine schwere Last für das verarmte Land. Daß Juda wenigstens jetzt ein paar Jahrzehnte Frieden hatte, war ein gar geringer Ersatz für solche Verkümmerung. Und daß Juda nun den an Ägypten angrenzenden Teil des Assyrerreiches bildete, war ein gefahrvoller Übelstand. Alles das war die Folge von Ahas Unglauben, der nicht auf Jesajas mit dem Angebot eines Wunders nach Ahas Wahl bekräftigte Versicherung hatte hören wollen, daß er sich nur im Vertrauen auf Gott ruhig zu verhalten brauchte, um die Gefahr des aramäisch-ephraimitischen Krieges vorübergehn zu sehen (Jes 7, 4—12. 13 ff.). Wir haben kein Recht und keinen Grund, daran zu zweifeln, daß Gott ihn, hätte er geglaubt, ebenso sicher beschirmt haben würde, wie er später den Hiskia aus viel größerer Gefahr gerettet hat. Aber freilich, wie konnte ein Ahas unbedingtes Vertrauen auf Jahwe setzen, da er von wahrer Frömmigkeit und Jahwetreue weit entfernt war!

Wenige Könige von Juda sind der echten Jahwereligion so abhold gewesen wie Ahas. Daß er den Jahwedienst ganz habe abschaffen wollen, ist allerdings nicht anzunehmen, mag er auch zu einer Zeit aus Widerwillen gegen Jahwe die Thüren des Tempels verschlossen haben (2 Chr 28, 24), aber der Dienst anderer Götter entsprach seiner Denkweise viel besser. Daher verunreinigte er nicht nur den Jahwedienst durch Betreibung desselben nach Art von Baaldienst „auf den Hügeln und unter allen grünen Bäumen“ und durch Verwendung von Stierbildern u. dgl. dabei (2 Kg 16, 3 f.; 2 Chr 28, 2. 4), sondern er opferte sogar in einem Augenblick großer Not seinen Sohn in dem wohl von ihm zu diesem Dienst ersehenen (Tophet schon Jes 30, 33) Thal Hinnom dem Moloch (2 Kg 16, 3; 2 Chr 28, 3), wonach die Angabe der Chronik,

daß er auch Baalbilder habe gießen lassen, nicht unglaubwürdig erscheint. Dagegen beruht die Angabe des Chronisten, daß Ahas den Dienst damascenischer Götter eingeführt habe (2 Chr 28, 22f.), wohl nur auf einer Ausdeutung der Nachricht, daß Ahas an Stelle des alten, ehernen Brandopferaltars vor dem Tempel einen größeren, steinernen nach dem Modell eines Altars in Damask, der ihm gut gefallen hatte, hat machen lassen und das erste Opfer selbst auf demselben dargebracht hat (2 Kg 16, 10—16). Jedenfalls zeigte sich in dieser Handlungsweise ein großer Mangel an Ehrerbietung gegen den Gottesdienst seiner Väter. Daß er von den Fahrstühlen im Vorhof gewisse Bestandteile sowie die Wasserbecken und die ehernen Rinder unter dem „Meere" wegnehmen ließ, und andere Veränderungen am Tempel „um des Königs von Assur willen" (d. i. wohl um ihn zu beschenken [?]) vornahm (2 Kg 16, 17f. — Text z. T. unverständlich —; 2 Chr 28, 24), ist aber wohl gegen seine Neigung aus Not geschehen. Ob aus Angaben wie 2 Kg 16, 3; 2 Chr 28, 2; 29, 16. 18 zu schließen sei, daß Ahas Gottesbilder in den Tempel gestellt habe, steht dahin. Aus 2. Kg 23, 11. 12 ist zu entnehmen, daß er, durch assyrischen Einfluß bewogen, auf einem Söller, vielleicht über einem der Nebenbauten des Tempels, Altäre für die Verehrung der Gestirne errichtet hat. Fraglich ist, ob die Sonnenrosse und Sonnenwagen dort schon dem Ahas zugeschrieben werden.

Unter einem solchen Könige mußte auch der religiös-sittliche Zustand des Volkes aufs tiefste sinken, was zahlreiche Aussprüche Jesajas bezeugen. Nicht zu verkennen ist, daß Jesajas Weissagungen von dem zu erwartenden Messias das böse Wesen des Ahas zum dunkeln Hintergrund haben. **Wilhelm Lotz.**

Ahasja, König von Israel. 1 Kg 22, 50. 52 — 2 Kg 1, 18. Vgl. Köhler II, 2, S. 110—113. 382; Stade I, S. 533; Kittel II, S. 233f.; Duncker II, S. 194 (die Titel s. o. S. 259, 3).

Ahasja, אֲחַזְיָהוּ, auch אֲחַזְיָה (2 Kg 1, 2; 2 Chr 20, 35), Ὀχοζίας, der Sohn und Nachfolger des Ahab, hat nur etwa zwei Jahre regiert, nach Kamphausen 856—855 (vgl. die Ansätze der Zeit Ahabs oben S. 259, 35). Wir sind über seine Regierung so gut wie gar nicht berichtet. Er hat ohne Zweifel den Krieg mit Benhadad durch einen Vertrag beendigt (möglicherweise mit der Verpflichtung zur Heeresfolge — gegen die Assyrer? s. o. S. 259, 22). Die Moabiter schüttelten nach Ahabs Tode das Joch Israels ab (2 Kg 1, 1; 3, 5), Ahasja scheint aber zu keinem Kampfe wider sie gekommen zu sein. Er hatte das Unglück, durch ein Fenster zu stürzen und sich dabei innerlich zu verletzen. Als er, ein Baalverehrer (1 Kg 22, 54), Boten nach Ekron sandte, um den Baal-Sebub, dessen Orakel damals besonderen Ruf gehabt haben muß (vgl. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern S. 170ff.), über seine Krankheit zu befragen, trat diesen Elia entgegen, strafte die Sendung zu dem Baal und kündigte den tötlichen Ausgang der Krankheit des Königs an (2 Kg 1, 2—17).

Wilhelm Lotz.

Ahasja, König von Juda. 2 Kg 8, 25 — 9, 29; 2 Chr 22, 1—9. Vgl. Köhler II, 2, S. 205. 345; Stade I, S. 541f.; Kittel II, S. 239, 243; Wellhausen S. 82; Duncker II, S. 196—198; Meyer I, S. 395 (die Titel oben S. 259, 3).

Ahasja, אֲחַזְיָהוּ, auch אֲחַזְיָה (2 Kg 9, 16ff. 11, 2), Ὀχοζίας, Sohn Jorams, hat nur ein Jahr regiert, nach früherer Berechnung 884, nach Kamphausen 843, nach Hommel 842. Nach dem Königsbuche sowohl als nach der Chronik war er ein Baalverehrer, was beim Gatten einer Tochter des Ahab und der Isebel nicht verwundern kann. Die Verwandtschaft mit dem Hause Omri brachte ihm auch den frühen Tod. Zum Kampf mit Hasael von Damask war er mit seinem Schwager Joram von Israel nach Ramot Gilead gezogen, nachher aber aus dem Feldlager nach Jesreel gekommen, um Joram, der sich verwundet dorthin hatte bringen lassen, zu besuchen. Hier fiel er mit in die Hände Jehus, der ihn als Verwandten des Hauses Omri ebenfalls umbrachte. Über die Art und den Ort seines Todes haben Königsbuch und Chronik ganz verschiedene Angaben. **Wilhelm Lotz.**

Ahasveros אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ, Esth 10, 1 Ket'ib אֲחַשְׁרשׁ, LXX Ἀσσουήρος, in der griech. Rezension des Buches Tobias 14, 15 Ἀσύηρος oder Ἀσούηρος, in den pers. Keilinschriften Khšayâršan nom. Khšayâršâ d. i. herrschender oder mächtiger Held (Her. 6, 98

= *ἀρήϊος*, womit nur der zweite Bestandteil des Namens wiedergegeben ist). Im AT finden wir „zwei Könige" dieses Namens: 1. In Da 9, 1 ist der Vater Darius' des Meders so genannt. Da nun D. d. M. nach seiner Stellung vor Kyros nur Astyages sein kann, so muß mit A. Kyaxares gemeint sein; nur kann der Name ebensowenig wie Kyaxares lautlich mit dem Namen zusammenhängen, den der König in den pers. Keilinschriften führt, der wahrscheinlich Huvakhštra zu lesen ist. Auch sonst finden wir mehrfach, daß die medischen und persischen Könige in unsern Quellen verschieden genannt werden: eine Verschiedenheit, die meist darauf beruht, daß sie nach ihrer Thronbesteigung einen neuen Namen führten. Auch To 14, 15 ist *Ἀσύηρος* = Astyages, da er neben *Ναβουχοδονόσορ* als Eroberer von Ninive genannt wird. 2. Im Buch Esther ist A. der Khšayâršâ der persischen Inschriften, *Ξέρξης* der Griechen, der von 485—465 regierte, der Sohn des Darius Hystapsis. Dafür spricht die Identität des Namens, die Übereinstimmung des Charakters, wie wir ihn vor allem aus Herodot kennen lernen; ferner die Erwähnung von Susa, als seiner Residenz, sowie die Angabe in Est 1, 1, daß das Reich von Indien bis Äthiopien sich erstreckte: eine Angabe, die durch die Aufzählung der Provinzen des persischen Reiches in der Grabinschrift des Darius von Naqš i Rustem, ihre Bestätigung findet, aber für die Zeit vor Darius nicht zutreffend sein würde. Mit Xerxes ist ohne Zweifel auch der Esr 4, 6 erwähnte Ahasveros identisch, an welchen die Samaritaner eine Anklageschrift wider die nach Jerusalem zurückgekehrten Exulanten richteten, nicht mit Kambyses, an den man sonst (so auch Ewald noch) dachte. In Vs. 6—23 sind spätere Ereignisse vorausgenommen und erst Vs. 24 knüpft wieder an Vs. 5 an.

Br. Lindner.

Ahasverus s. Jude der ewige.

Ahaus, Heinrich von. Quellen sind die in verschiedenen Chroniken vorkommenden vereinzelten Erwähnungen des Mannes; so besonders in Buschs chronicon Windesheimense ed. K. Grube (Halle 1886) I, 26 p. 73, c. 58 p. 172, 174, c. 61 p. 184, II, c. 41 p. 356. Ferner in der ungedruckten frenswegenschen Chronik (im Besitz des Altertumsvereins zu Münster, Kap. 52, Blatt 35), und in dem Münsterschen Gedächtnisbuch, in einer von N. Westendorp in s. Antiquiteiten I S. 460 beschriebenen Handschrift, welche Lindeborn (historia episcopatus Daventriensis 1670) benutzt zu haben scheint, handelt eine Oktavseite van heren Henric Ahuis van Münster, in dem Kölner Gedenkbuch (in der Berl. k. Bibliothek Mscr. boruss. Q. 249); in den päpstlichen Bullen von Martin V. und Eugen IV. von 1424, 1431, 1439, abgedruckt bei Aub. Miraeus regulae et constitutiones Clericorum in congregatione viventium Antw. 1638, p. 8, 9, 11. In Dumbar analecta I, 531. — Litteratur: Gelegentlich gehandelt wird von ihm bei Delprat verhandling over de Broederschap van G. Groote 2. Aufl. 1856, p. 187—89; bei Acquoy, het klooster de Windesheim, Utrecht 1875, I p. 237, II, 105, 283. Für die nachfolgende Darstellung liegt zu Grunde: Ludwig Schulze, Heinrich von Ahaus, der Stifter der Brüder des gemeinsamen Lebens in Deutschland, in Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1882, 1 u. 2.

Hendrik van Ahuis (auch Ahuys, Ahues, Ahus, de Ahues), der Gründer der Brüderschaften vom gemeinsamen Leben in Deutschland, stammt aus der im nordwestlichen Münsterlande von der Aa durchflossenen und darnach genannten Herrschaft Ahaus, ursprünglich „Haus an der Aa" (vgl. Tücking, Geschichte der Herrschaft und der Stadt Ahaus in der Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde Westfalens, Jahrg. 1869, S. 1 ff.), wo die Anfänge bis ins 9. Jahrhundert zurückreichen; zuerst regierten Dynasten aus dem Hause Diepenheim, und nach dem Erlöschen dieser Linie aus der Horstmarer. Sie führen in den Urkunden den Namen de Ahues, auch Dominus de Ahues und Nahus. Die Vermutung Mohnickes in seiner Übersetzung der ersten Ausgabe des obengenannten Delpratschen Werkes S. 175, den Namen Heinrichs von der schwedischen Stadt Ahus abzuleiten, ist völlig unbegründet.

Um die Mitte des 14. Jahrhts. war Dynast daselbst Hermann, welcher außer seinen zwei Söhnen Ludolf und Heinrich noch eine Tochter Jutta hatte (zu vgl. die Brüsseler Handschrift Nr. 8849 ff. S. 223 ff. und bei Moll Johannes Brugmann, Amsterdam 1854 S. 22 f.). Diese war seit ihrem fünften Jahre in der Abtei zu Vreden, bei Grönlo, in der preußischen Provinz Geldern, und später von den Mitjungfrauen zur Priorin und dann auch zur Äbtissin gewählt. Sie zögerte aus uns unbekannten Gründen über sechs Jahre, sich mit dem Abtstab belehnen zu lassen. Endlich als die Zeit festgesetzt war, verreiste sie, um dann bei ihrem glänzenden Einzuge in die Abtei die ganze Herrlichkeit ihrer Stellung zu erleben. Bei ihrem feierlichen Einzuge in schön geschmücktem Wagen, um=

geben von zahlreichen Edelleuten und deren Gefolge zu Wagen und Pferde, stürzte plötzlich der Kutscher ihres Wagens vom Sitz tot zur Erde. Ihre Freude war dahin, weil um ihretwillen ein Mensch den Tod erlitten. Weder die Feier selbst noch die folgenden Tage und die neuen Aufgaben mit ihrer Arbeit und anderen auch weltlichen Zerstreuungen vermochten sie zu beruhigen. Die göttliche Angst in ihrem Herzen schlug um in eine langwierige Krankheit. Sobald ihr Zustand es gestattete, ließ sie sich zu dem frommen Pastor der nahen Gemeinde im holländischen Almelo, zu Magister Everhard von Elze daselbst, der zugleich ein weitberühmter Arzt war, tragen. Er war durch Gerhard Groß belehrt, stand in enger Gemeinschaft mit ihm, mit Floris Radewyns und Joh. Brinckerink, und förderte deren „devote" Bestrebungen. Er sprach der adeligen Patientin tröstlich, aber auch mahnend zu: „Du suchst die Gesundheit des Leibes, du thätest besser, die der Seele zu suchen". Über diese Worte dachte sie nach; bei dem in den meisten und auch in ihrer Abtei herrschenden weltlichen Treiben kamen sie ihr nicht aus dem Sinn; sie trat mit Brinckerink in einen Briefwechsel, und folgte nach einiger Zeit seinem Rat, in das Haus der Schwestern vom gemeinsamen Leben zu Deventer, deren zweiter Rektor er von 1393 bis 1419 war, einzutreten. Sie wohnte anfangs bei der frommen Frau Zwedera, Witwe des Ritters Johann von Runen, einer hohen Förderin der Brüder vom gemeinsamen Leben. Von hier zogen beide Frauen auf Anregung des energischen Rektors in das von ihm eine Stunde von Deventer begründete neue Schwesternhaus zu Diepenveen. Sie waren die ersten Schwestern, hatten die größten Schwierigkeiten der neuen Niederlassung mit großem Mut überwunden, und waren ein Vorbild von Gehorsam und Herzensdemut (grondootmoedigheid ist bei ihnen gebräuchliche Bezeichnung in der Quelle a. a. O.) bis an ihren früh schon 1408 am 25. Jan. erfolgten Tod (zu vgl. Nünning, Monumenta monasteriensia, S. 39, 340 ff. und bei Moll a. a. O., S. 26).

Auf Juttas Vater folgte in der Herrschaft ihr älterer Bruder Ludolf, der auch das Amt eines Oberdrosten der Münsterschen Kirche (officium dapiferi, dapiferatus) verwaltete und der oberste bischöfliche Beamte war. Vermählt mit Johanna von Lingen hatte er, wie er in einem Privilegium vom Jahre 1389 sagt, von seinem echte wyf drei echte dochtere. Außer der Ehe, wahrscheinlich vor der Vermählung mit Johanna war ihm von Hadwigis von Schöppingen 1371 ein Sohn Heinrich geboren (nicht Hermann, wie Cornelius in seiner „Geschichte des münsterschen Aufruhrs, Leipzig 1855 bis 60, I. 22 irrtümlich sagt). Da er keinen ehelichen Sohn hatte, ging nach seinem Tode die Herrschaft zum großen Teil auf seinen Schwiegersohn Sueder von Vorst, Gemahl seiner ältesten Tochter Johanna, durch Ehevertrag vom Jahre 1393 über. (Zu vgl. Niesert, Urkundenbuch II, 400—416.) Da er im Kriege mit Bischof Otto IV. von Münster unterlag, verlor er seine Herrschaft an diesen 1406.

In der Lebensbeschreibung des genannten Bischofs Otto von Hoya (herausgegeben von Ficker in den Geschichtsquellen des Bistums Münster I.: die münsterischen Chroniken des Mittelalters, Münster 1851, S. 156 f.), der das Bistum von 1392 bis 1439 verwaltete, heißt es: wante Ahus up eme gestorven was und de leste juncker van Ahus hette her Hynrick und hadde enen basterdes sonne, de began dat fraterhues to Münster. Durch diese Angabe wird, wie Ficker a. a. O. (S. 160) mit Recht zu unserer Stelle bemerkt, die herkömmliche Ansicht (bei G. Kock in Series episcoporum Monasteriensium II, 122) beseitigt, wonach Heinrich der Sohn eines münsterschen Bürgers, des Ludolf von Ahaus, gewesen sein soll. Freilich verwechselt der Chronist die Namen, indem er seinen Vater Heinrich statt Ludolf benennt. Denn daß dieser und nicht der Junker Heinrich der Vater unsers Heinrich gewesen, ergiebt sich aus der frenswegenschen Chronik wie aus dem Münsterschen Gedächtnisbuch. In ersterer schreibt der Fraterherr Johann von Horstmar: Henricus de Ahues primus pater fratrum Monasterii ad fontem salientem, qui prius dictus fuit Hinricus de Scopingen, quia mater ejus inde exstitit et ipse ibidem natus filius naturalis domicelli Ludolfi filius (so in der Handschrift, statt filii) nobilis domini Hermanni de Ahues. Auch in dem Münsterschen Gedächtnisbuch wird Ludolfs Vaterschaft bestätigt (mitgeteilt von Erhard in der Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Westfalens, 1843 S. 89, besonders unsere Stelle S. 123). Unter den zahlreichen Laienwohlthätern findet sich am Anfange des Verzeichnisses: Ludolphus de Ahus et Hadewigis, parentes dilecti patris nostri Henrici de Ahus et Johanna uxor Ludolfi, wo also in zarter Andeutung zwischen Heinrichs Mutter Hadwig und Ludolfs Gemahlin Johanna unterschieden wird.

In seinem fünfundzwanzigsten Jahre (1396) trat Heinrich in den geistlichen Stand, und begab sich alsbald nach Deventer, wohl durch Jutta, seines Vaters Schwester, dazu veranlaßt. Letztere hatte auch dessen zweite Tochter Margareta, mit der sie in der Abtei zusammengelebt, bewogen, in das Kloster zu Diepenveen einzutreten.

In Deventer wohnte Heinrich im Fraterhause bei dem zweiten Prior Ämilius Asche, dem Nachfolger des Florentius. Den Stifter Gerhard Groot, und seine die Seelen suchende Liebe, hat Heinrich nicht mehr kennen gelernt (er war am 20. August 1384 gestorben), wohl aber dessen bedeutenden Schüler, Gehülfen und Nachfolger Florentius, welcher die Gedanken Grootes nicht bloß teilte, sondern ihnen auch die rechte Form und Ausgestaltung gab. Wäre Dumbars Andeutung (anal. I, 13) richtig, so wäre Heinrich erst 1400 dahin gekommen, und sein Aufenthalt nur etwa ein halbes Jahr daselbst gewesen, was höchst unwahrscheinlich ist. Es war die Zeit rüstigen Arbeitens in der ersten Liebe, welche Heinrich hier mit gleichgesinnten „devoten“ Männern wie Florentius, Brinckerink, Gerhard Zerbolt von Zütphen, Gerlach Peters u. a., die vom echten Geist des Stifters getragen waren, verlebte. Aus eigner Anschauung lernte er die neu begründete Gemeinschaft der Brüder vom gemeinsamen Leben, ihre Grundsätze, Lebensweise, Arbeiten, und das hohe verdiente Ansehen kennen, welches sie in Stadt und Land, bei der Obrigkeit der Stadt und des Landes, bei der Geistlichkeit, besonders im Volke allgemein genossen. Den tiefsten Eindruck machten auf ihn, wie auf alle Hörer die sogenannten Kollatien des Florentius und anderer, wie z. B. Brugmanns, jene frommen, tief zu Herzen gehenden und erquickenden Ansprachen in der Muttersprache. Ebenso lernte er ihre Schulen und Erziehungshäuser kennen; unter ihren Schülern den Thomas von Kempen.

Es ist nicht sicher festzustellen, wie lange sich Heinrich hier aufgehalten hat. Die 1398 auch nach Deventer gekommene Pest veranlaßte die Brüder, den Florentius und andere nach Amersfort zu gehen, bis die Gefahr vorüber war. Vielleicht hat er auch des Florentius Tod am 24. März 1400 miterlebt, und sich erst darnach wieder in sein Presbyterat nach Münster begeben, um daselbst ein Brüderhaus zu gründen.

Diese allgemeinen Daten seines Lebens stehen auch durch das noch vorhandene Münstersche Gedächtnisbuch des Brüderhauses, welches jährlich an den Vigilien der vier großen Feste verlesen wurde, fest. Darnach ist er 1370 geboren, 1396 Presbyter geworden und hat das Münstersche Brüderhaus 1400 begründet. Als vicarius perpetuus hielt er es für seine wichtigste Aufgabe geistliches Leben im Bistum zu wecken und zu pflegen. Dazu sollten die Brüder helfen. Durch sein bedeutendes eignes Vermögen, durch Schenkungen des Vaters und seiner Mutter, namentlich durch seine Erbschaft nach des Vaters im Jahre 1406 erfolgten Tode, wurde er in den Stand gesetzt, nach dem Vorbilde von Deventer auch in Münster — zunächst auf dem sogenannten Honekamp (Matth. anal. V, 181) in einem von den Presbytern Bernard von Holle und Hermann Heinekinck aus Steinen gebauten Hause (Gedächtnisbuch S. 121) ein Brüderhaus einzurichten; später vermachte er ihnen sein als Erbteil zugefallenes Haus und Grundstück Ter Wijck, nachmals ad fontem salientem, zum Springbrunnen, genannt in pomerio episcopi, auf dem Bischofshof, nachdem der Prior zu St. Marien in Windsheim die Sache geprüft und Papst Martin V. durch eine Bulle von 1429 (bei Aub. Miraeus l. c., S. 8, 9) die Erlaubnis gegeben. Es geschah unter dem Bischof Otto IV. von Hoya (gestorben 1424 vgl. Matth. Tymp catal. episc. Mon. bei Matth. ann. l. c. S. 186); doch da er sehr viel Streitigkeiten hatte, konnte er für diese Brüder wenig thun. In dem hier errichteten großen stattlichen Fraterhause führten die Brüder, wie es in Corfeys Zusätzen zu früheren Chronisten (herausgegeben von Janssen, Geschichtsquellen des Bistums Münster III, 314) heißt „ohn obligation ewiger reguln noch gelubden und expresse in habitu saeculari unter einem pater, den sie selber an- und absetzen können, ein geistlich Leben“. Nach derselben Quelle hat „anno 1403 Herr Heinrich von Ahusen, ein vicarius in thum vnd seine gesellen angefangen die Kirchenbücher zu schreiben“; sie hatten das Bücherschreiben als Hauptarbeit und als Quelle ihres Lebensunterhaltes. In der päpstlichen Bulle wird ihnen erlaubt, fünf Brüder zum geistlichen Amte vorzubereiten; der Nachfolger Eugen IV. gestattet im November 1431 eine Erweiterung.

Heinrichs Wirksamkeit blieb nicht auf die Stadt beschränkt. In der Windsheimer Chronik (S. 184) wird er als pater magnus et gloriosus, in der frenswegenschen Chronik als reformator et illustrator Westfalens, in dem kölnischen Gedenkbuch wird er nicht bloß als inceptor von Münster, sondern auch als fundator der Häuser von

Köln und Wesel gerühmt. In wenigen Worten faßt die frenswegensche Chronik seine ganze Lebensarbeit zusammen: „Er hat Wydenbach in Köln gegründet, in Westfalen die Schwesternhäuser zu Borcken, Koesfeld, Lippe hergerichtet, in Osnabrück das Haus der Kleriker lange gehalten, und wenn es in seiner Macht gestanden, hätte er in jeder Stadt durch die Diöcese Münster und Osnabrück Gemeinschaften der Brüder und Schwestern hergerichtet, obgleich er, wie er selbst gestand, mit den Seinen vielen und gleichsam unsagbaren Widerstand, Bedrängnis, Verfolgungen und in gewisser Hinsicht Verschwörungen vom ganzen Klerus und dem Volke, die ihn mit den Seinen auszurotten begehrten, zu erdulden hatte". Die hier angedeuteten Widerwärtigkeiten, welche Heinrich erfuhr, gingen teils von den Klerikern aus, da ihre und des Volkes Bekehrung zum „devoten" Leben in der Nachfolge des armen Lebens Jesu gefordert wurde, teils von den Bettelorden, weil hier eine Gemeinschaft aus Klerikern und Laien ohne Ordensgelübde in freier Weise zum Zweck des gemeinsamen Lebens und gemeinsamer Arbeit in der Liebe Jesu Christi den übrigen Religiosen als gleichberechtigt und Gott wohlgefällig hingestellt wurde, teils von Laien, die sich in ihrem Gewerbe beeinträchtigt glaubten.

Dennoch blieb man den Brüdern durch Heinrichs Einfluß zugethan, wie die zahlreichen Geschenke und Stiftungen für sie aus allen Kreisen zeigen, welche ihre Gedächtnisbücher von Münster und Köln aufzählen.

In Köln waren schon 1404 sechs Geistliche zum gemeinsamen Leben zusammengetreten. Doch erst als 1416 Heinrich dahin kam, wurde die Gründung einer Brüderschaft, wie das Gedächtnisbuch angiebt, zu stande gebracht. Heinrich führte per tempus (Gedächtnisbuch S. 109), selbst das Rektorat, bis er aus dem Münsterhause Nikolaus Denß von Alsfeld als zweiten einsetzte. Die überaus wohlwollende Aufnahme und Förderung, welche Heinrich mit seinem treuen Helfer und Begleiter Johannes Rossenit (Roßmyt) bei der Gründung in Köln durch den Erzbischof Dietrich (1414—1464) gefunden, war wesentlich hier, wie auch an anderen Orten durch die auf dem Konstanzer Konzil geführte Verteidigung der Brüder bewirkt worden.

Als die Angriffe des Dominikaners Matthäus Grabow (auch Grabo, Grabon, Grabbo, lector ordinis predicatorum diocesis Razeburgensis conventus Wysmariensis, so im obengen. Kölner Gedenkbuch) in einem grande volumen (Chron. Wind. ed. Grube p. 172—74, noch handschriftlich im Wiener cod. lat. 4257, fol. 261 b) veröffentlicht, wurde seine Klageschrift durch den Erzbischof von Utrecht und durch die Brüderschaft dem Konstanzer Konzil vorgelegt. Die vom Papst eingesetzte Kommission führte die Untersuchung unter dem Vorsitze des Kardinal Anton von Verona. Zur Verteidigung war der damalige Rektor von Windsheim, Johannes Vos von Huesden, unter dessen langer umsichtiger Leitung die Kongregation einen großen Aufschwung genommen hatte, nach Konstanz gereist. In seiner Begleitung befand sich Heinrich Ahaus von Münster, der wegen seiner Frömmigkeit im ganzen Münsterlande im hohen Ansehen stand, ferner Johann Wael (Wallius), Prior im Bethlehemkloster zu Zwolle, und Kanonikus Everhard Zwaen aus Oldenzaal. Unter dem Einfluß des Pariser Kanzler Gerson und des Kardinal-Erzbischof Petrus d'Ailly von Cambrai, welcher 1398 den Zustand der Brüderhäuser aus eigner Anschauung kennen gelernt, wurde Grabow in öffentlicher Sitzung am 3. April 1418 abgewiesen; er selbst zum Feuertode verurteilt, auf fußfälliges Bitten der Brüder begnadigt, aber zum Widerruf genötigt und aus den Niederlanden verbannt (vgl. v. d. Hardt Magnum oecum. Const. concilium Helmstedt 1700, IV. 1543. Mansi sacrorum Concil. nova et ampl. collectio, Florenz und Venedig 1759—98, XXVII, app. 386 de rebus Matthaei Grabonis; Hefele Conciliengeschichte, 7. Bd S. 366 f., Freiburg). Sowohl das Urteil der Kommission wie das Auftreten der Brüder öffentlich wie im Verkehr weckte den Ausruf auf allen Seiten: „Das sind die wahrhaften frommen Väter, die wir längst zu sehen und zu hören wünschten" (vgl. Schaten a. a. O.). Die Gunst der öffentlichen Meinung war durch die völlig grundlose Anklage für sie umgeschlagen. Die Entwicklung der Brüderschaften nahm seitdem einen neuen Aufschwung.

Die dritte unmittelbar von Heinrich ausgegangene Stiftung war die zu Wesel, in der alten Hansastadt im Kleveschen. Hier kam 1435 die Stiftung zu stande (vgl. Cedula unionis im Gedächtnisbuch S. 109 der münsterschen Brüder), durch Kanonikus Johann von Kollik (im Kölner Gedenkb. Joh. Kolc, im münsterschen: Colck de Clivis auch van den Colck, van den Collick de Clivis), de cujus patrimonio prima fundatio provenit (Köln. Gedb.), damit das geestelick leeven im Unterschiede vom

beeterleeven der Mönchsorden gefördert werde. Als Rektor desselben sandte Heinrich den unter ihm im Brüderhause zu Münster erzogenen Werner von Gudesberch, auf welchen dann in Wesel der gleichfalls in Münster gewesene obengenannten Geschenkgeber Joh. Kollik folgte.

In allen drei genannten Stiftungen sorgte Heinrich mit Liebe und Fürsorge bis an sein Ende teils für Befestigung teils für Erweiterung.

Neben den Brüderhäusern waren es noch die Schwesternhäuser, welche er förderte. So entstand auch in Wesel ein Haus devoter meghde, Mariengarten, indem Ahaus den Herzog Adolf von Kleve und seine Gemahlin für dasselbe zu gewinnen mußte.

Schwierig scheint es in Osnabrück gestanden zu haben, wo er lange versucht hat, das Haus zu halten (Lindeborn, hist. episc. Devento 184, Hamelmann, opera [Lemgd] 1711, I, 211). Seine Reise (1422) nach Osterberg im Tecklenburgischen hatte den Erfolg, daß er die Kongregation der Kleriker zu einem monasterium Cruciferorum erhob (promovit, bei Lindeborn a. a. O., nach Rusel, chronicon Ordinis s. crucis, und Janautscheck, Originum Cisterc. I, 1879, S. LII, was ihm ex archivo osnabrugiense mitgeteilt sei).

Das Schwesternhaus in Münster hat schon 1401 den ersten Anfang genommen; es scheint ohne seine Mitwirkung entstanden zu sein, doch erlebte er dessen Aufblühen seit 1444 nicht mehr. Dagegen hat er die großen Stiftungen in Emmerich 1419, in Herford 1426, und in Hildesheim, wohin er den ersten Rektor Bernhard van Buren (im Gedächtnisb. Bernhardus Dycken de Buderick) aus dem Münsterhause schickte; ebenso die Schwesternhäuser in Borcken, Kösfeld, Lippstadt (vgl. die frensweg. Chronik), Bodeken bei Paderborn (nach Schaten annales paderb.), wohin Bischof Wilhelm von Paderborn Schwestern sandte, und deren Haus Johann von Bursfeld (gest. 1439) bei der Visitation in trefflichem Zustand fand.

Zu gegenseitiger Förderung stiftete Heinrich schon 1428 eine Union des Münsterschen und Kölner Hauses, wie aus der noch vorhandenen Urkunde Cedula seu exemplar unionis domorum zu Wydenbach Coloniae et fontis salientis in Monasterio (abgedr. im Gedächtnisb. S. 104) hervorgeht. Als Zweck dieser Vereinigung wird angegeben, daß sie mit einander Ein Herz und Eine Seele im Herrn sein und untereinander alle durch ein unlösbares Band der Liebe verbunden bleiben sollen, und daß, falls, was Gott verhüte, Unglück sie treffe, Brand oder Verfolgung, man einander als Brüder in das andere Haus aufnehmen wolle; daß man aber Ungeeignete, aus gewissen Gründen Entlassene nicht aufnehmen wolle. Sollte ein Haus von Brüdern gänzlich verlassen sein, dann sollten die anderen für geeignete Personen Sorge tragen. Endlich wurden durch diese Vereinigung die jährlichen so wichtigen Visitationen durch einen Rektor und einige Brüder festgesetzt. — In diese Vereinigung trat 1441 am 2. Febr., also nach A.s Tode, auch das Haus zu Wesel ein.

Die noch von Ahaus beim Papste Eugen beantragte Genehmigung dieser Vereinigung, wonach das Münstersche Haus als Sitz des Generalkapitels dieses Collegium canonicorum fontis salientis bestätigt wurde, traf erst nach seinem Tode ein (1439 im Mai).

Beachtet man noch den hier nicht weiter darzustellenden Einfluß auch nur dieser drei Häuser auf die Kirche, die Heranbildung von Klerikern, die Reformation des Mönchswesens, die Förderung das geistlichen Lebens über ihre Grenze hinaus durch Anregung neuer Gemeinschaften, die Anlegung von Schulen, das Abschreiben vieler geistlicher Schriften, auch in deutscher Sprache, zur Verbreitung auch unter dem Volk, den eifrig betriebenen Bücherdruck (bes. in Köln), so wird das hohe Verdienst des Stifters für Deutschland nicht gering anzuschlagen sein.

Heinrich von Ahaus starb nach den Angaben im Gedächtnisbuch im Jahre 1439, in welchem Jahre, wie es in der frenswegenschen Chronik heißt, noch zwei andere Henrici notabiles monasterii (bes. Henricus Loeder) starben, im 68. Jahre seines Lebens, im 45. seines Presbyterates, nachdem er 38 Jahre das Fraterhaus zu Münster geleitet hatte. Der Tag seines Abscheidens wird in keinem der verschiedenen Gedächtnisverzeichnisse genannt. Ludwig Schulze.

Ahia, der Prophet, hebr. אֲחִיָּה, oder voller אֲחִיָּהוּ (= mein Bruder ist Jah oder Jahu, oder einfacher: Bruder Jah[u]s), kommt im AT an folgenden Stellen vor: 1 Kg 11, 29 f.; 12, 15; 14, 2. 4—6. 18; 2 Chr 9, 29; 10, 15. Die sämtlichen Stellen des Königsbuches sind entweder geradezu deuteronomistisch oder jedenfalls deu-

teronomistisch überarbeitet. Trotzdem wird man aus inneren Gründen berechtigt sein, die Gestalt dieses Propheten sich im wesentlichen so zu denken, wie das Königsbuch sie zeichnet. Ahia stammt demnach aus dem bekannten Silo, dessen Heiligtum zwar (vgl. Jer 7, 14) höchst wahrscheinlich nach jener unglücklichen Schlacht zur Zeit des Priesters Eli (vgl. 1 Sa 4, 1 ff.) von den Philistern zerstört worden war, das aber als Stadt fortbestand. Nach 1 Kg 14, 1 ff. hat Ahia dort auch seinen Wohnsitz gehabt. Er scheint in der späteren Regierungszeit Salomos besonderes Ansehen als Jahweprophet genossen zu haben. Und er ist nächst Samuel und Elisa das berühmteste Beispiel für die Thatsache, daß die Propheten Israels, neben ihrem idealen Wirken zur Förderung der Jahwereligion — und zugleich im engsten Zusammenhang mit ihm — je und je auch tief in den Gang der äußeren politischen Ereignisse in ihrem Volke eingriffen. Unter dem Eindruck des tiefen Mißbehagens, das nach dem übereinstimmenden Zeugnis unsrer Quellen die spätere Regierung Salomos bei allen Gutgesinnten in Israel, vor allem den treuen Jahweverehrern, wachrief, beschließt Ahia zu handeln. Einst, als er dem Ephraimiten Jerobeam, einem Beamten Salomos, auf dem freien Feld in der Nähe Jerusalems begegnete, ergriff er seinen Mantel und zerriß ihn vor Jerobeams Augen in 12 Stücke. Er soll Jerobeam 10 derselben gereicht haben mit den Worten: „Fürwahr, Salomo will ich das Reich entreißen und dir die 10 Stämme übergeben; nur den einen Stamm soll er behalten um meines Knechts David und um Jerusalems willen (1 Kg 11, 29 ff.). Die Erzählung hierüber ist in unserem Königsbuch zwischen den Anfang und den Fortgang des Berichts über Jerobeams Empörung gegen Salomo eingelegt. Wellhausen hat daher gemeint (Bleeks Einl. ins AT[4], 240), ein Teil des Berichts über Jerobeams Empörung sei durch sie verdrängt worden und das ganze Auftreten Ahias an dieser Stelle sei lediglich späteres Einschiebsel. Allein litterarisch betrachtet ist doch die Erzählung 1 Kg 11, 29 ff. erst in ihrem weitern Verlaufe, nicht aber als Ganzes, deuteronomistisch, und sachlich angesehen ist es recht wahrscheinlich, daß auch hinter Jerobeam ein Prophet steht, wie hinter David und Jehu. Dagegen ist es zweifellos, daß die Rede Ahias stark überarbeitet ist. Schon das Mißverhältnis der einzelnen Teile des Mantels zu einander im heutigen Texte ($12 = 10 + 1$ vgl. V. 31 f., 35 f.) beweist, daß hier eine spätere Hand eingegriffen hat. LXX hilft durch *δύο* V. 32 und 36. Aber das ist wohl bloße Ausgleichung, da die andern Texteszeugen nichts davon wissen. Es wird vielmehr einmal $11 + 1$ geteilt gewesen sein (oder $10 + 1$?). — Noch einmal greift Ahia in Jerobeams Schicksal ein. Nach Jahren, als Ahia schon ein alterskranker erblindeter Greis ist, sendet Jerobeam seine Gemahlin zu ihm nach Silo, um Kunde und womöglich Hilfe von ihm zu erlangen, da sein Sohn schwer krank darniederliegt. Jerobeam muß mit Ahia längst zerfallen gewesen sein, denn er befiehlt seiner Gemahlin sich unkenntlich zu machen. Der Prophet aber erkennt sie sofort und verheißt ihr um der Sünden Jerobeams willen des Sohnes baldigen Tod 1 Kg 14, 1 ff. — Die Chronik hat nach ihrer Gewohnheit auch diesen Propheten zum Darsteller der Geschichte seiner Zeit gemacht (II, 9, 29); doch ist diese Notiz sonst nirgends bezeugt.

R. Kittel.

Ahimelech, אֲחִימֶלֶךְ, Ἀχιμέλεχ, Achimelech, („Bruder des Königs") heißt 1 Sa 21 und 22 der Oberpriester zu Nob, der für den flüchtigen David, ohne um dessen Zwiespalt mit Saul zu wissen, den Herrn befragte (22, 10. 15) und ihm auf seine Bitte als Wegzehrung die abgetragenen Schaubrote und als Waffe das im Heiligtum verwahrte Schwert Goliats reichte, aber auf die Anzeige des Edomiters Doeg hin zur Strafe dafür von dem argwöhnischen Saul samt der ganzen ihm untergebenen und blutsverwandten Priesterschaft dem Tode überantwortet wurde, welches Bluturteil eben jener pietätlose Edomiter an diesen 85 (LXX: 35) geweihten Dienern Jahwes vollstreckte. Nur Abjathar, ein Sohn Achimelechs, entrann dem Gemetzel, das auf die ganze Stadt Nob ausgedehnt wurde, und floh mit dem Ephod zu David, bei dem er fortan das priesterliche Orakel verwaltete. — Dieser Achimelech ist ein Sohn Achitubs (22, 9. 20), also Urenkel Elis und Nachkomme Ithamars. Man müßte ihn daher für einen Bruder und Nachfolger des 1 Sa 14, 3 erwähnten Achija halten, der nach dieser St. in einem etwas frühern Zeitpunkt der Regierung Sauls das Hohepriestertum innehatte, wenn nicht mit den meisten Neuern anzunehmen wäre, daß beide identisch und Achimelech nur ein anderer Name für Achija ist. Jedenfalls galt das Heiligtum zu Nob (im Stamm Benjamin, südlich von Gibea, der Stadt Sauls, nördlich von Jerusalem; Lage nicht sicher nachgewiesen; vgl. Köhler, Gesch. II, 202) als Erbe des früher zu Silo

vorhandenen und Achimelech mit seinem Hause stellt den Hauptstamm des Hauses Eli dar, so daß die Erfüllung der über dieses ergangenen Drohung 1 Sa 2, 30 ff.; 3, 11 ff. sich in der Unthat Sauls fortsetzt, ohne sich noch zu vollenden. Achimelechs Sohn Abjathar, der David auf seiner Flucht priesterlichen Beistand leistete (1 Sa 22, 20 ff.; 23, 6 ff.; 30, 7) und noch bei der Empörung Absaloms treu zu ihm hielt, behauptete zwar das hohepriesterliche Amt während der ganzen Regierung dieses Königs, obwohl Zadok (aus anderer priesterlicher Linie) schon damals an die erste Stelle vorgerückt zu sein scheint (2 Sa 15, 24; 17, 15; 19, 12 [11]; 20, 25). Als aber Abjathar beim Thronwechsel für Adonia Partei genommen hatte, wurde er von Salomo abgesetzt (1 Kg 2, 26 f. 35). Zwar figuriert sein Name noch 1 Kg 4, 4; aber wenn er auch die priesterliche Würde nicht verlor, so mußte er doch von Stadt und Tempel verbannt zu Anathot bleiben, womit das Schicksal seines Hauses entschieden war (vgl. 1 Sa 2, 36). — Nach 2 Sa 8, 17 und 1 Chr 24, 3. 6. 31 müßte man annehmen, Abjathar habe einen Sohn Achimelech gehabt, durch den er sich unter David teilweise im Amt vertreten ließ. Wahrscheinlich hat aber frühe eine versehentliche Umstellung der Namen stattgefunden, welche den Chronisten (auch 1 Chr 18, 16, wo Abimelech Schreibfehler für Achimelech) irreführte, und ist 2 Sa 8, 17 zu lesen: „Abjathar, Sohn Achimelechs, des Sohns Achitubs". (Movers, Thenius, Ewald, Wellhausen.) — Mc 2, 26 steht irrtümlich Ἀβιάθαρ für Ἀχιμέλεχ. v. Orelli.

Ahitophel, אֲחִיתֹפֶל, Ἀχιτόφελ, Achitophel, der Gilonit, d. h. gebürtig aus der Stadt Gilo (Jos 15, 51) im südl. Teil des Gebirges Juda, wahrscheinlich dem heutigen Churbet Dschâla (nicht allzuweit nördl. von Hebron, vgl. 2 Sa 15, 12), war als Ratgeber Davids wegen seiner ungewöhnlichen Klugheit beim König und beim Volke hoch geschätzt, so daß sein Rat wie ein göttliches Orakel galt 2 Sa 16, 23; vgl. 1 Chr 27, 33. Bei Absaloms Empörung aber ließ er sich mit diesem ein und verriet den alten König aufs schnödeste, offenbar in der Erwartung, das Glück werde sich dem kühnen, schönen und beliebten Jüngling zuwenden. 2 Sa 15, 12. 31; 16, 21; 17, 1 ff. Als aber sein wohlberechneter Ratschlag, David ungesäumt anzugreifen, von Absalom verworfen wurde zu Gunsten der entgegengesetzten, von Husai, dem heimlichen Freund Davids, empfohlenen Taktik, sah Achitophel sein Spiel verloren. Siegte Absalom, so genoß er doch nicht mehr das Ansehen, welches er sich durch seinen Verrat hatte sichern wollen; siegte David, was der kluge Mann jetzt als das wahrscheinliche voraussah, so erwartete ihn weit größere Schmach. Er reiste sofort nach seiner Geburtsstadt ab und erwürgte sich, 2 Sa 17, 23. — Wenn die Psalmen 41 und 55 davidisch sind, so denkt man bei 41, 10; 55, 14 f. am besten an die schmerzlichen Erfahrungen, die David an diesem seinem Judas machte. (S. Delitzsch zu Ps. 41.) Ein Sohn Achitophels, Eliam, gehörte zu Davids angesehenen Hauptleuten 2 Sa 23, 34. Auch 1 Chr 11, 36 wird statt „Achija, der Pelonite" zu lesen sein: Eliam, der Gilonite. Da auch Bathsebas Vater Eliam heißt, 2 Sa 11, 3 (1 Chr 3, 5 statt dessen Ammiel), so halten manche diese Gattin Davids für eine Enkelin Achitophels, schwerlich mit Recht. v. Orelli.

Ahlfeld, Friedrich, gest. 1881. — Fr. A., weiland Pastor zu St. Nikolai in Leipzig, ein Lebensbild, Halle 1885.

Fr. Ahlfeld, einer der angesehensten Prediger und der gesegnetsten Seelsorger des evangelischen Deutschlands ist am 1. Nov. 1810 zu Mehringen am Ostabhang des Harzes geboren. Sein Vater, ein Zimmerer, der nebenher als Taglöhner arbeitete, wird als ein ruhiger und besonnener Mann, der als redlicher Arbeiter beliebt war, geschildert. Die Mutter, Maria Sophie Elisabeth, war eine gottesfürchtige stille Frau, die nicht nur dem Haushalt tüchtig vorstand und die sich mehrende Kinderschar treulich versorgte, sondern auch der Kinder Gemüt pflegte, ihnen biblische Geschichten erzählte und Liederverse einprägte.

Ahlfeld ist als echter Dorfjunge aufgewachsen; an lustigen Streichen, deren einer beim Spielen mit Pulver dem sechsjährigen das rechte Auge kostete, und an knabenhaftem Übermut hat es bei dem feurigen Jungen nicht gefehlt. Jede Blume in Wiese und Feld interessierte ihn, aber auch die Tierwelt. So ist ihm in köstlicher Kindheit die Anschauung der Natur frisch und voll zu teil geworden, was seiner späteren geistlichen Beredsamkeit stets abzufühlen war. Daß er als ein Kind des Volkes heranwuchs, half dem Mann zu seiner echt volkstümlichen Wirksamkeit. Als Schüler wurde der aufgeweckte lernbegierige Fritz von seinem Oheim, dem Kantor Hermann, mit Liebe und

straffer Zucht so weit gefördert, als dies in der Dorfschule überhaupt möglich war. Der wackere Pfarrer des Orts, Bobbe, unterrichtete ihn im Lateinischen. Er war es auch, der mit seiner ganzen Autorität dafür eintrat, Fritz müsse studieren, und das Gymnasium in dem nahen Aschersleben besuchen. Der Widerstand des Vaters, welcher die Mittel dazu nicht besaß, wurde durch die Verwendung des Pfarrers, durch die sanfte aber feste Entschlossenheit der Mutter, alle Opfer dafür zu bringen, und durch das flehentliche Bitten des Sohnes schließlich überwunden. Vier Jahre brachte er in Aschersleben zu, sodann zweieinhalb Jahre zu Dessau. Unter anregenden Lehrern, im Umgang mit jugendlichen Freunden, in ersprießlichem Fortschritt wurden dem Gymnasiasten die Jahre in Dessau zu einer fröhlichen Jugendzeit. Bald war er die Seele seiner Klasse. Wie oft erging an ihn die Aufforderung der Kameraden: „Ahlfeld, erzähle was!“ Das herrliche Gedächtnis und die Gabe glücklicher Darstellung fand Geltung und Übung zugleich.

Im Frühjahr 1830 verließ Ahlfeld das Gymnasium und bezog die Universität Halle, um Theologie zu studieren. Die nachhaltigste Anregung empfing er anfangs von Rosenkrantz in betreff der älteren deutschen Litteratur, und von Heinrich Leo, dessen frische Erzählung der Geschichte bei nationaler Begeisterung ihn fesselte, woraus eine dauernde Freundschaft erwuchs. Im theologischen Kursus befriedigte ihn Ullmann am meisten, während ihm für Tholucks Einwirkung damals noch die richtige Empfänglichkeit abging.

Als Mitglied der Burschenschaft nahm Ahlfeld teil an der studentischen Geselligkeit; dem engeren Kreis der Verbindung hat er nicht angehört. Trotzdem kostete ihm die Zugehörigkeit zur Burschenschaft später sein Lehramt am Gymnasium zu Zerbst.

Im Sommer 1833 bestand er bei dem Konsistorium zu Dessau seine theologische Prüfung. Dann gings in die Hauslehrerzeit. Ende Juli 1834 wurde ihm das Amt eines Inspektors und Lehrers an dem Gymnasium zu Zerbst zu teil; er übte bald einen anregenden Einfluß auf die älteren Schüler, errang sich Achtung unter den Lehrern, und gewann Beliebtheit in der Gesellschaft. Predigte er, so ging er in dem Geleise des Rationalismus einher, aber ohne innere Befriedigung. Da setzte die vom Bundestag aus angeordnete Demagogenuntersuchung dem ferneren Wirken des ehemaligen Burschenschafters in Zerbst ein Ende. Er wurde zum Rektor der Knabenschule in Wörlitz ernannt, mit der Verpflichtung zu kirchlicher Aushilfe für die Geistlichen des Ortes. Anfangs 1837 trat er dies Amt an. Im Mai verheiratete er sich mit Rosalie de Marées; es begann, bei den bescheidensten Mitteln, ein überaus glückliches Familienleben. In Wörlitz gelangte Ahlfeld zu innerer Klarheit und zum Leben im Glauben. Unter dem Einfluß des Pfarrers Bobbe zu Mehringen war er im Rationalismus aufgewachsen; während des akademischen Studiums und der Kandidatenzeit war der Grundzug seiner Denkart derselbe geblieben, nur daß schon in Zerbst ein Schwanken eintrat. Jetzt aber kam es unter dem Einfluß des zum biblischen Glauben durchgedrungenen Kaplans Schubring bei gemeinsamem Bibellesen einiger Freunde und Freundinnen, schließlich zur inneren Entscheidung. Von da an wurde Ahlfeld nicht mehr wankend; er arbeitete an sich selbst; sein Wesen wurde ernster, stiller, sein Blick klarer, unter dem Mitbeten und Mitarbeiten seiner Frau. Nun erst predigte er mit heller Freude.

Im Frühjahr 1838 wurde ihm die Pfarrstelle des preußischen Dorfes Alsleben an der Saale, unweit Aschersleben, angetragen. Am 23. September wurde er eingeführt. Die Gemeinde war geistlich verwahrlost, der Vorgänger war ein altersschwacher Mann gewesen, und der zweite Geistliche brachte durch seinen Wandel sich selbst und den geistlichen Stand um alle Autorität. Ein großer Teil der Gemeinde bestand aus Schiffern, die nach langwieriger Abwesenheit vom Hause Unsitte und verhärtete Herzen heimbrachten. Aber Ahlfeld griff das Werk mit Freuden an, und sammelte durch Predigt, treue Seelsorge und thätige Arbeit für das Beste der Gemeindeglieder einen Kern in der Gemeinde. Mit Beihilfe des Kantors Peitzsch gründete er einen Frauenverein; die männliche Jugend vereinigte er wöchentlich einmal im Pfarrhause zu belehrenden und unterhaltenden Mitteilungen aller Art; als mit der Zeit viele Männer sich dazu einfanden, wurde auch ein Männerverein gebildet. So wuchs Vertrauen und Liebe zu dem rührigen, freudigen Pastor. Freilich regte sich auch Widerspruch und Feindschaft, zumal als Ahlfeld mit großem Ernst gegen die Laster, z. B. den Schnaps, auftrat. Daneben fehlte es nicht an vielseitiger geistiger Arbeit, sprachwissenschaftlich, kulturhistorisch, zeitgeschichtlich; dabei verfuhr Ahlfeld nicht bloß sammelnd, sondern auch produktiv, in Aufsätzen, in „Erzählungen für das Volk“ (Volksblatt für Stadt und Land), und in

Dichtungen. Es gab manchen frischen fröhlichen Kampf gegen den Rationalismus und für das echte Evangelium der Bibel. Auf der Gnadauer Konferenz, im Umgang mit Professor Guericke, trat Ahlfeld Schritt vor Schritt dem lutherischen Bekenntnis als einem klaren, festen Grunde näher. Indes war es nicht seine Meinung, aus der Union auszutreten, gegen die reformierten Brüder zu kämpfen, und Bekenntnisbeterei zu treiben. Die Missionssache fesselte ihn, er hielt Missionsstunden, und war bald der beliebteste Volksredner auf Missionsfesten im Anhaltischen und Preußischen. Er wurde ein weit und breit bekannter und gesuchter Redner und Prediger. Es fehlte nicht an Berufungen. Die für Halle nahm er 1847 nach langem Schwanken an.

Dort bedurfte man eines gläubigen Mannes von Festigkeit und Geist. Denn die Lichtfreunde hatten eine wirkliche Bewegung hervorgerufen. Durch Tholucks Bemühen geschah es, daß Ahlfeld dazu erkoren wurde. Am 10. Oktober 1847 hielt er in der Laurentiuskirche seine Antrittspredigt voll pastoraler Weisheit und tapferer Entschiedenheit. Unter den schwierigen Verhältnissen errang er sich in der Stadt Achtung und Liebe. In dem Revolutionsjahre 1848 stand er königstreu und felsenfest, aber er wurde nie ein politischer Parteimann, sondern blieb ein Zeuge Jesu Christi. Im Cholerajahr 1849 bewährte er sich als treuer Hirte, als unermüdlicher Seelsorger, als Versorger der durch die Seuche zu Waisen gewordenen Kinder. Damals gab er drei Predigten unter dem Titel: „Trost und Mahnung in den Tagen der Cholera" heraus. Andere treffliche Zeitpredigten waren die 7 Predigten über den „verlorenen Sohn" 1849, und die vier Predigten, welche unter dem Titel: „Sonntagsgnade und Sonntagssünden" 1850 erschienen. Aber bei weitem mehr als durch das gedruckte Wort wirkte Ahlfeld durch seine ganze Persönlichkeit im Leben, mit vielverzweigter Arbeit in Missionsstunden, in Leitung des Jünglingsvereins und Beziehung zu studentischen Verbindungen, in geselligem Verkehr, nicht bloß mit wissenschaftlich Gebildeten, sondern auch mit Bürgerkreisen.

Sobald Ahlfeld das ländliche Amtsleben mit der Stadt Halle vertauscht hatte, lenkten sich die Blicke noch viel mehr als bisher auf ihn. Schon 1848 wurde ihm ein Ruf nach Barmen zu teil, den er jedoch ablehnte. Nachdem Harleß 1850 Oberhofprediger in Dresden geworden, wählte der Magistrat von Leipzig Ahlfeld zum Pastor an St. Nikolai daselbst. Und diesem Rufe folgte er. Am 2. Osterfeiertag wurde er durch Superintendent D. Großmann in sein Amt eingewiesen. Sonntag den 1. Mai 1881 (Miser. Dom.) hielt er, in den Ruhestand tretend, seine Abschiedspredigt. Somit hat er volle 30 Jahre als Pastor einer Großstadt in reichem Segen gewirkt. Als er nach Leipzig kam, hatte er das vierzigste Jahr nur um ein paar Monate überschritten; er stand in vollster frischer Manneskraft und Arbeitsfreudigkeit. Als Prediger war er ein Muster von Popularität vermöge der Anschauung, die überall durchschlägt. Abstraktes Denken, lehrhafte Doktrin war nicht seine Sache. Aber ein Blick ins Leben, eine frische Anschauung der Natur, eine Phantasie, die allenthalben reale Vorgänge, dramatische Handlungen sieht, war seine auszeichnende Gabe. Weil er das Konkrete, das Reale liebte verwendete er mit Vorliebe Erzählungen aus der h. Geschichte, aus der Geschichte der Kirche, aus eigenen und fremden Erlebnissen. Aber nicht das lebensfrische Bildwerk, womit er die Gedanken umkleidete, war die Hauptsache an seiner Rede, sondern der Inhalt, die Verkündigung von Sünde und Gericht, von Vergebung und Gnade, von dem Heiland und seinem Heil, von Realitäten, die er bezeugte, weil er sie an sich selbst erfahren hatte und darin lebte. Der Vortrag selbst war kunstlos, bewegte sich ohne viel Modulation in einem stets wiederkehrenden gleichen Tonfall, während ihm Lebendigkeit und Kraft nicht abging. Die Aktion war energisch, fast linkisch und doch abgerundet, während die innige Herzlichkeit und Wärme des Tons, die väterliche Gesinnung, die seelsorgerliche pastorale Stellung zur Gemeinde, welche aus allem sprach, seinem Worte Bahn brach und die Herzen öffnete. Nicht die letzten, die von seiner Seelenwärme erfaßt und erweckt wurden, waren in Halle, wie in Leipzig die Studenten, und zwar nicht bloß die Theologen. Manchem ist durch eine Ahlfeldische Predigt oder Grabrede ein neues Licht, ein neues Leben aufgegangen. Eine nachhaltige Wirkung hat Ahlfeld durch seinen Konfirmandenunterricht auf die Jugend beiderlei Geschlechts geübt; dadurch knüpften sich Bande für das Leben, und rekrutierte sich seine Personalgemeinde. Letzterer schlossen sich eine Menge von Männern und Frauen an, die im Durchschnitt eine ruhige Festigkeit, ohne enge Abgeschlossenheit in sich trugen. Hat doch Ahlfeld selbst, so fest er sich auf den Boden des lutherischen Bekenntnisses stellte, doch nie das Zeug dazu gehabt, abstrakt auf der Zinne der Partei zu stehen. Ihm war

es immer nur darum zu thun, daß alles „klar" und fest sei, aber unter „klar" verstand er die Gediegenheit der Gesinnung und des Charakters.

Frucht, die da bleibet, hat Ahlfeld hinterlassen, nicht nur in zahlreichen Gemütern, in die er durch Wort und That Kräfte ewigen Lebens eingepflanzt hat, sondern auch durch Stiftungen, zu denen er den ersten Grund legte. Als im Jahre 1853 das 50jährige Jubiläum des Gymnasiums zu Zerbst gefeiert wurde, gab er den Anstoß zur Gründung eines Stipendiums für Söhne verstorbener Lehrer der Schule. Hier in Leipzig wurden auf seine Anregung zwei Stiftungen gemacht, die eine für Küster an den Pfarrkirchen, für deren Witwen und Waisen, die andere für Küsterfamuli und niedere Kirchendiener. Die letzte der Stiftungen, die er angeregt hat, ist, wenn ich nicht irre, diejenige, welche zum Ehrengedächtnis D. Tholucks in Halle, am 2. Dezember 1870, dem Tage seiner akademischen Jubiläumsfeier, wesentlich unter Ahlfehlds Mitwirkung gegründet worden ist.

Im Frühjahr 1876 wurde das Jubiläum seiner 25jährigen Amtsführung als Pastor zu St. Nicolai von Gemeinde und Patron, Amtsbrüdern und Kirchenregiment festlich begangen. Dieser Tag bildete einen Wendepunkt im Leben Ahlfelds: es fing an Abend zu werden. Insbesondere aber wurde die Abnahme des Augenlichtes für die Verrichtung seines geistlichen Amtes hinderlich. Schon dieser Umstand legte ihm den Gedanken nahe, sein Amt niederzulegen. Der Entschluß wurde beschleunigt durch einen Krankheitsanfall, den die Ärzte aus Blutmangel im Gehirn erklärten. In dieser Thatsache erkannte Ahlfeld einen Wink Gottes und reichte sofort sein Gesuch um Versetzung in den Ruhestand ein. Ostern 1881 konfirmierte er zum letztenmal, und an Miser. Domini, 1. Mai 1881, hielt er in dichtgefüllter Kirche vor der trauernden Gemeinde seine Abschiedspredigt.

Nicht völlig drei Jahre währte die letzte Lebenszeit. Am 4. März 1884 früh 1 Uhr ist er gestorben.

G. Lechler † (Hauck).

Aichspalt, gest. 1320. — Heidemann, Peter von Aspelt als Kirchenfürst und Staatsmann, Berlin 1875; Riezler, Geschichte Baierns, Gotha 1878, 2. Bd, S. 260 ff.; Lindner, Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern, 1. Bd, Stuttg. 1890, S. 161 ff.

Aichspalt, Aichspalter oder Aspelter ist der Beiname des Mainzer Erzbischofes Peter und diesem beigelegt nach seinem Geburtsorte Aspelt bei Luxemburg. Peter, um die Mitte des 13. Jahrh. hier von bürgerlichen Eltern geboren, erhielt seine wissenschaftliche Ausbildung und seine ersten geistlichen Ämter im Trierschen. 1280 war er Pfarrer zu Riol und Birthingen und Scholasticus zu St. Simeon in Trier; 1286 aber Kapellan und Leibarzt Rudolfs von Habsburg. In dieser Stellung erwarb er sich reiche Pfründen, unter anderen die Probstei zu Bingen. Seine Bewerbung um die Domprobstei in Trier scheiterte 1289 trotz der Fürsprache des Königs und Papstes an seiner bürgerlichen Abkunft. Infolgedessen trat er als Protonotar in die Dienste König Wenzels II. von Böhmen, dessen Gunst er sich in hohem Maße erwarb. 1296 wurde er böhmischer Kanzler und Probst von Wyssehrad. Als Kanzler stiftete er ein Bündnis zwischen Wenzel II. und Albrecht von Österreich. Letzterer belohnte ihn dafür durch Verleihung der Probstei zu St. Stephan in Wien und durch Erhebung auf den bischöflichen Stuhl zu Basel. Eine Folge des böhmisch-österreichischen Bündnisses war der Sturz Adolfs von Nassau und die Königswahl Albrechts von Österreich. 1303 entzweiten sich dieser und Wenzel II. wegen der Besetzung des erledigten ungarischen Thrones. Peter wurde von da an ein entschiedener Gegner Albrechts und brachte gegen ihn ein Bündnis zwischen Wenzel II. und Philipp dem Schönen von Frankreich zu stande. Während dessen aber starb Wenzel II., und sein Nachfolger Wenzel III. einigte sich mit Albrecht und entließ den Kanzler Peter aus seinem Amte. Dieser lebte, Albrecht grollend, fortan in Basel. Im Nov. 1306 ernannte ihn Clemens V. zum Erzbischof von Mainz. Es geschah nicht, weil Peter ihn von einer Krankheit kuriert hatte, wie die Sage erzählt, sondern im Interesse Frankreichs. Mit Albrecht lebte Peter bis 1308 in einem äußerlich guten Einvernehmen. Daß er zur Ermordung dieses Königs mitgewirkt habe, ist eine Erfindung des österreichischen Reimchronisten. 1308 förderte er sehr angelegentlich die Bewerbung Heinrichs von Luxemburg um die deutsche Krone und dann mit der größten Hingebung das Interesse der luxemburgischen Dynastie. Spätere Skribenten erklärten sein intimes Verhältnis zu Heinrich VII. durch die Behauptung, daß er früher dessen Leibarzt gewesen sei, wogegen der gesamte Lebensgang Peters zeugt. Die Regierungsjahre jenes Königs bilden die Glanzepoche im Leben Peters, in dessen Händen

die ganze deutsche Politik ruhte. Peters bedeutendste That in dieser Zeit ist die Erwerbung Böhmens und Mährens für das Haus Luxemburg nach dem Sturze des böhmischen Königs Heinrich von Kärnthen. 1314 wirkte er gegen die Thronbewerbung Friedrichs des Schönen und für die Wahl Ludwigs des Baiern, und in sechsjähriger unermüdlicher Thätigkeit wußte er dessen Königtum gegen die politischen Machinationen und die kriegerischen Angriffe der habsburgischen Partei zu verteidigen. Er starb am 4. Juni 1320 und erhielt seine Ruhestätte und später auch ein Denkmal im Dome zu Mainz. — Seine geschichtliche Bedeutung beruht nicht in seiner geistlichen, sondern in seiner politischen Wirksamkeit als Erzkanzler des deutschen Reiches. Nicht seiner theologischen Bildung oder persönlichen Frömmigkeit verdankte er sein Fortkommen, sondern Fähigkeiten und Kenntnissen anderer Art. Als Arzt, Notar und Diplomat kam er empor und als Politiker übte er Einfluß auf die Geschicke Böhmens und Deutschlands. In Mainz griff er auf die Verfassungsreformen seines Vorgängers Gerhard II. zurück, indem er sich von Heinrich VII. und Ludwig d. Baier das Recht bestätigen ließ, allein den königl. Kanzler, den Protonotar und die Notare ernennen und nach Belieben entlassen zu dürfen, womit der Weg zu einer dem Reiche nachteiligen Beschränkung des Königtumes betreten wurde. Weil sich diesen Tendenzen Albrecht I. feindselig gegenübergestellt hatte, war Peter ein politischer Gegner der habsburgischen Dynastie geworden. Es ist seine That gewesen, daß die Habsburger auf ein Jahrhundert hinaus aus dem Besitze der deutschen Krone verdrängt wurden und daß das 14. Jahrhundert der deutschen Geschichte den Luxemburgern gehörte. **Heidemann.**

Aidan s. Keltische Kirche.

Ailli, Peter von (Petrus de Alliaco, Pierre d'Ailli) gest. 1420. — Quellen sind hauptsächlich seine Werke, deren Titel bei P. Tschackert, Peter von Ailli (Gotha 1877), S. 348—366 und bei L. Salembier, Petrus de Alliaco (Insulis d. i. Lille 1886, lat.), S. XII sqq.; die wichtigsten werden unten erwähnt. — Litteratur über Ailli: die oben angeführten beiden Monographien; sodann Max Lenz, Drei Taktate aus dem Schriftencyklus des Konstanzer Konzils untersucht (Marb. 1876); P. Tschackert, Der Kardinal Peter von Ailli und die beiden ihm zugeschriebenen Schriften „De difficultate reformationis in concilio universali“ und „Monita de necessitate reformationis in capite et membris“ (JdTh 1875 XX, 272—310); derselbe, Die Unechtheit der angeblich Aillischen Dialoge „De quaerelis Franciae et Angliae“ und „De iure successionis utrorumque regum in regno Franciae“ aus den Jahren 1413 bis 1415 (ZKG I, 149—156); derselbe, Pseudo-Zabarella's „capita agendorum, und ihr wahrer Verfasser (ibid. I, 450—462). — Während Lenz, Revue critique IX (1879), 464 ff.; Carl Müller in ZKG VIII (1886), S. 277 ff. und Bess, „Zur Geschichte des Konstanzer Konzils“ (1891) den Kardinal Ailli wesentlich als französischen Politiker auffassen, ist er nach Tschackert und Salembier hauptsächlich Theolog, Philosoph und Kirchenmann. Salembier hat das Leben Aillis im Anschluß an Tschackert erzählt, aber vielerlei litterarische Nachrichten aus französischen Bibliotheken hinzufügen können. Über beide Werke urteilt Heinrich Finke, katholischer Historiker zu Münster, in seinen „Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils“ (Paderborn 1889), S. 103, daß „beide sich gegenseitig in manchen Punkten ergänzen“, daß aber „Salembier zu wenig die Ergebnisse der deutschen Forschung kennt“, während „des ersteren (Tschackerts) Werk für lange Zeit als das maßgebende angesehen werden wird“. — Wichtige neue Nachrichten wie über das ganze Konstanzer Konzil so besonders über Ailli bringt Finke in dem oben genannten Werke hauptsächlich aus römischen und Wiener Archiven; ein Kapitel ist darin ausdrücklich der „literarischen Thätigkeit des Kardinals von Cambray“ (S. 103—132) gewidmet. Durch die Veröffentlichung des Tagebuchs des Kardinals Fillastre hat Finke a. a. O. (S. 163 ff.) auch für die Geschichte Aillis eine besonders wertvolle Quelle erschlossen. — Theodor Müller, Frankreichs Unionsversuch unter der Regentschaft des Herzogs von Burgund 1393—1398 (Progr. des Gymnasiums zu Gütersloh 1881) und Bess' eindringende Studien „Zur Geschichte des Konstanzer Konzils“ I (1891) orientieren hauptsächlich über die politisch-kirchliche Geschichte Frankreichs. Auch ist Georg Erlers Monographie über „Dietrich von Nieheim“ (1887) hierher zu ziehen.

In den Wirren des großen abendländischen Schismas rief die Not der Kirche eine ganze Reihe tüchtiger Männer wach, welche einerseits die Einheit derselben durch Rückgang auf eine über den streitenden Päpsten stehende Autorität, auf die universale Kirche und ihre Repräsentation im Konzil, wieder herzustellen unternahmen, andererseits als innerkirchliche Reformer die offenen Schäden derselben aufrichtig heilen zu können hofften, ohne ihre hierarchische Verfassung anzutasten. Der Brennpunkt dieser Bestrebungen war die Universität Paris; unter ihren berühmtesten Professoren stand

damals obenan Peter von Ailli, der Lehrer Johanns von Gerson und Nikolaus' von Clemanges.

Im Jahre 1350 in Nordfrankreich, wahrscheinlich in dem Flecken Ailli-haut-clocher (Dep. Abbéville) geboren und in Compiegne erzogen, erlebte Ailli in seiner Jugend die Demütigung seines Vaterlandes im englisch-französischen Erbfolgekriege. Sie und die Greuel des gleichzeitigen französischen Bürgerkrieges (Jacquerie) haben wohl den lebendigen Patriotismus erweckt, mit welchem Ailli später, besonders auf dem Konstanzer Konzil gegen die englische „Nation" auftrat. Trotz der ärmlichen Verhältnisse, unter denen der Knabe aufwuchs, wurde es ihm möglich, 1372 als Student der Theologie in das Pariser Studienhaus (Colleg) von Navarra einzutreten. Bald zog er die Aufmerksamkeit der Kommilitonen so auf sich, daß er noch in demselben Jahre zum „Prokurator" der französischen „Nation" erwählt wurde. Von seinem bewunderungswürdigen Fleiße, mit dem er sein ganzes Leben hindurch neben zeitraubenden Amtsgeschäften beständig litterarisch thätig war, legte er schon jetzt Proben ab; sein Jugendwerk, der Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, über welche er 1375 zu lesen begonnen, (Quaestiones super libros sententiarum ed. Arg. 1490), verschaffte ihm den Ruf eines scharfsinnigen Denkers und bewirkte, daß der Nominalismus Occams, dessen System er darin lebendig reproduziert hatte, das philosophische Studium an der Pariser Universität beherrschte. Gleichzeitig war der junge Theologe als Kanzelredner mehrfach praktisch thätig, wie er denn in vorgerückten Jahren die Predigt des Evangeliums sogar so hoch schätzte, daß er sie für ein Privileg der Prälaten angesehen wissen wollte. Am 11. April 1380 promovierte er in Paris zum Doktor (und Professor) der Theologie; seine Habilitationsschriften (1. Ausg. als Anhang zu den Quaestiones 1490; schlechter Druck in Gers. op. ed. Dupin. Antw. 1706, t. I, 603 sqq.; 662 sqq.; 672 sqq.) und zwei gleichzeitige Traktate (de legitimo dominio; ib. 641 sqq. und utrum indoctus in jure divino possit juste praeesse in ecclesiae regno; ib. 646 sqq.) behandeln die durch das Schisma (seit 1378) in den Vordergrund gedrängte Lehre von der Kirche. Das konstitutive Merkmal derselben ist zwar die auf den lebendigen Christus, nicht auf den irrenden Petrus, zwar die auf die heilige Schrift, nicht auf das kanonische Recht gegründete Gemeinschaft der Gläubigen; aber da man zu beiden doch nur auf Grund des eingegossenen Glaubens kommt, welcher noch dazu als ein Wissen von „theologischen Wahrheiten" definiert wird, so steht Ailli als Dogmatiker völlig auf dem Boden der mittelalterlichen Kirche. Allein durch die Behauptung der Irrtumsfähigkeit des Papstes in Sachen des Glaubens und der Sitten und durch die Lehre von der Repräsentation der Kirche im Konzil trennte er sich von den damaligen Papalisten, während er sich andererseits durch seinen vom nominalistischen Skeptizismus herzuleitenden Zweifel an der Unfehlbarkeit auch des Konzils schon in jungen Jahren wie später zu Konstanz den Konzilsfreunden nicht unbedingt anschloß. Die Kirchengewalt selbst hielt Ailli, ein treuer Sohn Frankreichs, für eine rein geistliche, gegenüber welcher die staatliche ihren eigenen Rechtsgrund hat. — Gemäß seiner Lehre vom Konzil glaubte er anfangs, daß das Schisma am besten durch einen „Kompromiß" gehoben werden könne; aber bald überzeugte auch er sich von der Notwendigkeit der Berufung eines Generalkonzils und hielt 1381 im Namen der Universität Paris vor dem damaligen Regenten Frankreichs, dem Herzoge von Anjou, eine feierliche Rede, um den Hof für die Kirchenpolitik der Universität zu gewinnen. Der Plan mißlang; Ailli begab sich daher in demselben Jahre auf ein Kanonikat nach Noyon und schrieb gegen die Feinde des Konzils eine geharnischte Satire „das Sendschreiben des Teufels an seine Prälaten" (in der Appendix zu meiner unten zu nennenden Schrift). An die Berufung einer allgemeinen Synode war vorderhand nicht zu denken; deshalb suchte Ailli wenigstens durch Hebung des moralischen Zustandes der Kirche dem Übel entgegenzuwirken; in diesem Sinn geißelte er die Priester in seiner „Streitschrift Ezechiels gegen die falschen Hirten" (s. dieselbe Appendix) und ließ seine schmerzensvolle Klage in Predigten zu Ehren des h. Franz von Assisi (1382) (P. de Alliaco, tractatus et sermones, Arg. 1490) und des h. Bernhard von Clairvaux (s. meine Appendix) laut werden.

Ein neues Feld der Thätigkeit öffnete sich ihm, als er 1384 zum Vorsteher des Collegs von Navarra berufen wurde; hier war es, wo er unter anderen Johann von Gerson bildete, der dann bis zu seinem Tode sein treuer Freund blieb. An allem, was die Universität bewegte, nahm Ailli thätigen Antheil; in ihrem Interesse bekämpfte er (1384—1385) in Streitschriften und vor dem Papste Clemens VII. in Avignon (s. m.

Appendix) die Habsucht des Kanzlers, welcher von den armen Licentianden der Theologie Promotionsgebühren erpreßte; in ihrem Namen eiferte er (1387) für die unbefleckte Empfängnis Marias, welche ein Magister vom Dominikanerorden (Montson) in Thesen angegriffen hatte; während die Universität die Dominikaner bis auf weiteres ausschloß, pries man Ailli um seiner Beredsamkeit und seines Glaubenseifers willen als „Adler Frankreichs“ (Aquila Francia, malleus a veritate aberrantium indefessus). Da der damalige Beichtvater des Königs Karl VI. auch dem Dominikanerorden angehörte, wurde er entlassen; an seine Stelle trat der Held des Tages, Peter von Ailli (1389), zugleich als Almosenier des Königs; in demselben Jahre wurde er zum Kanzler der Universität Paris ernannt; später erhielt er noch das Amt eines Thesaurarius (Vorstehers) der königlichen Kapelle, einer Stiftung Ludwigs d. H. Wenn wir erwägen, daß der jugendliche König (er zählte etwa 20 Jahre) geistig unselbständig und körperlich zerrüttet war (1392 fiel er zum ersten Male in Wahnsinn), während auf der andern Seite die Universität Paris eine die heutige Stellung unserer Hochschulen weit überragende Gewalt besaß, so werden wir ziemlich sicher vermuten können, einen wie großen Einfluß Ailli ausgeübt haben mag. (Nach Carl Müller a. a. O. S. 230f. ist Ailli als hervorragendes Mitglied der politischen antiburgundischen Partei in seine Stellung bei Hofe eingerückt). Auf die Läuterung seines Christentums wirkte die Atmosphäre bei Hofe indes nicht günstig; im Interesse des französischen Hofes hielt er 1389 für die Kanonisation eines jüngst (1387) verstorbenen Prinzen, des jungen Kardinals Peter von Luxemburg, vor Papst Clemens zu Avignon zwei Reden, welche im Aberglauben an die auf dem Grabe des „Heiligen“ geschehenen Wunder alles mögliche leisteten. Auch war er bemüht, in seiner hohen Stellung für seine eigenen Einkünfte zu sorgen. Schon in einer Fastenpredigt (1388; in die Septuag. — tract. et serm. 1490) hatte er sich bitter beklagt, daß die Prälaten keine Doktoren der heiligen Schrift auf kirchliche Pfründen beförderten. Clemens VII. sah sich endlich genötigt, dem „feuerspeienden Drachen mit einem fetten Bissen das Maul zu stopfen“ (Mart. et Dur. thes. II, 1147 E ff. 1464 D), und übertrug ihm das Bistum Laon; allein Ailli durfte es nicht annehmen, weil der König ihn in seiner Nähe behalten wollte (s. Apologia concilii Pisani, in meiner Appendix). Das Verhältnis Aillis zu Clemens VII. wurde schließlich durch das Drängen der Universität auf Beilegung des Schismas so gespannt, daß der Papst die beiden Heerführer der Unionisten, Ailli und seinen Nachfolger im Colleg von Navarra Gilles Deschamps, zu sich nach Avignon entbot, weil er ihrer Hilfe zur Leitung der Kirche nötig habe. Diese aber hielten es für geraten, in Paris zu bleiben (Anfang 1394). Mit dem bald darauf erfolgten Tode des Papstes traten die kirchlichen Unionsbestrebungen und Aillis Leben in ein neues Stadium.

Ohne Einfluß von Seite des französischen Hofes war Benedikt XIII., Clemens' Nachfolger, erwählt worden (1394); sollte Frankreich ihn anerkennen? Der König hatte zur Beantwortung dieser Frage ein französisches Nationalkonzil auf den 2. Febr. 1395 nach Paris berufen; vorher aber seinen Almosenier mit geheimen Aufträgen nach Avignon entsandt. Der Erfolg war, daß Ailli und mit ihm die Synode den Weg der „Cession“ zur Hebung des Schismas empfahl, ein Vorschlag, welcher die Anerkennung der Rechtmäßigkeit der päpstlichen Würde Benedikts zur Voraussetzung hatte. Von jetzt an hat er bis kurz vor Eröffnung des Pisaner Konzils die Sache desselben vertreten; wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, daß der welterfahrene, von der Hoheit und dem Recht seiner Würde voll überzeugte und doch scheinbar unionseifrige Papst den aufstrebenden Ailli gerade bei jener geheimen Mission in sein Interesse zu ziehen verstand; daß dieser aber dreizehn Jahre trotz trüber Erfahrungen bei ihm aushielt, hat wohl seinen Grund auch in der eisernen Charakterfestigkeit, durch welche Benedikt seinen Zeitgenossen Bewunderung einzuflößen Gelegenheit fand. (Carl Müller erklärt a. a. O. S. 232 die Parteinahme Aillis für Benedikt XIII. aus den damaligen politischen Parteiverhältnissen Frankreichs.) Dem Wohlwollen desselben verdankte Ailli zunächst seine Ernennung zum Bischof von Puy (en Velay, 1395 April 2) und seine darauf folgende Beförderung auf den bischöflichen Stuhl von Cambrai (1397). Da Bistum und Grafschaft Cambrai (Cambresis) zum römischen Reiche gehörten, dessen König Wenzel auf Seite des italienischen Papstes stand, mußte Benedikt diese Prälatur möglichst schnell einem ihm selbst ergebenen Manne anvertraut sehen. Dazu kam, daß sie noch ein anderer als seine Domäne beherrschen wollte, der mächtige Herzog Philipp der Kühne von Burgund, welcher nicht im mindesten geneigt war, den ihm unangenehmen Emporkömmling in dem meist auf seinem Gebiet belegenen Bistum zu sehen. Nur mit Aufbietung aller Energie gelang

es Ailli, dem Herzog Trotz zu bieten; nachdem er alle seine Würden bei Hofe und an der Universität niedergelegt (als Kanzler folgte ihm Gerson), zog er am 26. Aug. 1397 feierlich in seine Kathredale ein und ward am 3. April 1398 von König Wenzel, der gerade in Sachen der Kirchenunion dem französischen Könige in Rheims einen Besuch abstattete, zu Yvoir (bei Namür) als Bischof und Graf von Cambrai (Kamerik) mit den Regalien seiner Kirche belehnt. Dieses auffällige Entgegenkommen von seiten Wenzels erklärt sich dadurch, daß man in Rheims vereinbart hatte, Ailli alsbald als Gesandten an die beiden Kurien zu schicken, um im Namen beider Könige auf Cession zu dringen. Papst Bonifacius IX. erwartete aber die reichen Einnahmequellen des nahenden Jubeljahrs (1400) viel zu begierig, als daß er an Abdankung gedacht hätte. Ebenso vergeblich wie in Rom bot Ailli seine Beredsamkeit in Avignon auf; hier schritt indes die französische Regierung ernstlich ein; in wenig Tagen war Benedikt Gefangener des Königs Karl VI. und blieb es, bis er 1403 beherzt entfloh. Am 1. Sept. 1398 wurde die Substraktion in Frankreich verkündet; am 7. Dezember folgte (in Aillis Abwesenheit) Cambrai. Allein in der papstlosen Zeit verschlimmerte sich der Zustand der französischen Kirche nur noch mehr, so daß der Hof 1403 die Rückkehr zur Obedienz Benedikts beschloß, während dieser sich wieder unter bestimmten Bedingungen zur Cession bereit erklärte. Wieder war Ailli in dieser für den König unangenehmen Rückzugsbewegung als Unterhändler thätig; auch hielt er auf ausdrücklichen Befehl Karls VI. bei der Feier der Restitution in der Notre-Dame-Kirche die Festrede (1403 Mai 29). Von jetzt an sehen wir ihn öfter an der Seite Benedikts, besonders 1405 in Genua, wo er vor ihm eine Rede für allgemeine Einführung der Feier des Trinitatisfestes hielt, die der Papst infolgedessen auch anordnete (P. de Alliaco, tract. et serm. 1490). Als aber inzwischen Jahr um Jahr verging, ohne daß dieser sich zur Cession anschickte, wurde auf einem französischen Nationalkonzil im Herbst 1406 in Paris von neuem die Substraktion beraten; als hervorragendster Verteidiger Benedikts trat am 11. Dez. Ailli mit einer Rede auf, in welcher er selbst einen Angriff auf die Universität nicht scheute (Bourgeois du Chastenet, nouvelle histoire du conc. de Constance. 1718. [Anhang] Preuves 125 sqq.). Zum letzten Male sollte die auch hier wieder schon beschlossene Substraktion aufgeschoben werden und eine glänzende Gesandschaft, an der auch Ailli mit Gerson teilnahm, die beiden Päpste Benedikt XIII. und Gregor XII. zur Cession zu bewegen suchen. Aber sie erreichte bei dem einen Papste so wenig wie bei dem andern. Wichtiger war es, daß sich beide in einem Vertrage zu Marseille (1407 April 20) zu einer Zusammenkunft in Savona verstanden hatten. Wirklich traf Benedikt, aber bewaffnet, hier ein (Sept. 20), und wieder begegnet uns Ailli an seiner Seite (Nov. 4, 5); aber da Gregor nicht erschien, und Benedikt sich nach Porto Venere bei Spezzia begab, reiste Ailli (1408 Jan.) in seine Heimat, wo bald der Haß der Universität, welche die Neutralitätserklärung Frankreichs (1408 Mai 21) durchsetzte und so Benedikt zur Flucht nach Spanien veranlaßte, auch ihn traf; er wurde gefangen nach Paris geführt; aber der König mochte seinen Getreuen nicht opfern. Überdies war Ailli durch seine letzten trüben Erfahrungen nunmehr überzeugt, daß der Kirche nur durch ein Generalkonzil zur Einheit zu verhelfen sei.

Schon in Vorversammlungen hatte er zu Aix und Tarrascon Anfang 1409 für Unionskirchenpolitik agitiert; aber mit richtigem Scharfblick eine Neuwahl behufs Besetzung des päpstlichen Stuhles nur für den Fall empfohlen, daß man sich vorher der Zustimmung der ganzen Christenheit oder wenigstens eines großen Teiles von ihr vergewissert habe; sonst würde man zu dem alten Schisma noch ein neues schaffen, und der letzte Fehlgriff wäre schlimmer als der erste (Martène et Durand, Script. collectio VII, 917). Die Verhandlungen nahmen den Gang, welchen Ailli befürchtet hatte; wahrscheinlich lag darin der Grund, daß er auf der Synode nicht hervortrat, obgleich er, wie seine „Verteidigung des Pisaner Konzils“ (in m. Appendix) beweist, prinzipiell auf ihrem Boden stand. Dagegen arbeitete er für die von ihr in Aussicht genommene Reformation zwischen 1409 und 1411 Vorlagen aus, welche wir in einer späteren Redaktion in dem (fälschlich dem Kardinal Zabarella zugeschriebenen) Traktat Capita agendorum (v. d. Hardt, T. I, pars IX) besitzen (vgl. meinen Aufsatz „Pseudo-Zabarellas cap. ag.“ in der ZKG von Brieger Bd. I, H. 3, und Finkes Mitteilungen in seinen oben zitierten „Forschungen“ S. 105 ff.). Durch seine bisherige Thätigkeit war sein Ruf so hoch gestiegen, daß ihn Papst Johann XXIII., welcher alle Ursache hatte, die ihm gefährlichen Stimmführer der Kirche auf seine Seite zu ziehen, 1411 (Juni 7) zum Kardinal erhob; Aillis offizieller Titel lautete „Cardinalis

sancti Chrysogoni"; am liebsten nannte er sich aber „Kardinal von Cambrai", obgleich er sein Bistum aufgegeben hatte. 1412 begegnen wir ihm auf dem Konzil in Rom, wo er, wie 1416 in Konstanz, für einen sachgemäß begründeten Lieblingswunsch, die Verbesserung des Kalenders, Interesse zu wecken verstand, ohne daß die damaligen kirchlichen und politischen Verhältnisse an die Ausführung seiner Vorschläge hätte denken lassen (Mansi, Bd 28 S. 370 ff.). Während Johann durch Ladislaus von Neapel zur Flucht nach Oberitalien, in die Arme des Königs Sigismunds und durch diesen zur Berufung des Konstanzer Konzils gedrängt wurde, bereiste Ailli als päpstlicher Legat Deutschland und die Niederlande, wo er neben seiner amtlichen noch eine reiche private Thätigkeit als astronomischer und erbaulicher Schriftsteller entfaltete. Die Ernennungsurkunde, ausgestellt von Johann XXIII., ist datiert „Romae apud S. Petrum XV Kal. Aprilis a. 3" (1413, März 18), abgedruckt bei Finke a. a. O. S. 319. Am 20. September stellte er Urkunden in St.-Ghislain, am 8. Oktbober in Cambrai, am 6. November in Verdun aus. (Vgl. unten Acquoy III, 282 ff.) Trotz seines nahen Verhältnisses zu Johann XXIII. hat Ailli in dieser Zeit die Notwendigkeit einer „Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern" nicht aus den Augen verloren; zwei Briefe, welche er dem Papste darüber schrieb, mochten diesen ahnen lassen, daß er sich bei der Wahl desselben zum Kardinal doch getäuscht habe (Gers. op. II, 882 und 876); sicher öffnete ihm Aillis Auftreten in Konstanz selbst die Augen.

Der Gang der Verhandlungen auf dem Konzil hing von der Erledigung prinzipieller Vorfragen ab. In den ersten Monaten, welche damit zugebracht wurden, erscheint Ailli als das Haupt der Opposition, indem er die Rechtmäßigkeit des Pisaner und Konstanzer Konzils über allen Zweifel erhob, sich aber dennoch, um Benedikt und Gregor auch jetzt den Weg der Cession offen zu erhalten, nicht scheute, bezüglich der in Pisa gegen sie angeordneten Gewaltmaßregeln den Buchstaben des Dekrets zu erweichen, da jenes Konzil selbst habe irren können (v. d. Hardt, T. II, p. 201; Mansi 27, 547). In einem um dieselbe Zeit ausgebrochenen Streit über die höchste Instanz in Glaubenssachen verteidigte er ferner die Superiorität des Konzils über den Papst so energisch, daß er Johann verhaßt wurde (v. d. Hardt, T. VI, 60—64; in T. IV, 135 ist der Streit fälschlich in den April 1415 verlegt); in einer gleichzeitigen Adventsrede, die er aber nicht halten konnte, betonte er dann noch einmal die Notwendigkeit einer „friedlichen" Union (Tract. et serm. 1490 und s. de adv. dom. s. II bei v. d. Hardt, T. I, pars. VIII, 436 sqq. unter d. willk. Titel „de officio imperatoris" u. s. w., in das Jahr 1417 verlegt, wie schon die ed. princ. irrtümlich schreibt). Zwölf Thesen, welche der unionseifrige Kardinal in den Anfangsmonaten des Konzils aufgestellt hat, teilt Finke in seinen „Forschungen" S. 124 ff. mit. Als endlich auch dem Papst Johann im Februar 1415 die Cession nahe gelegt wurde, stand der Kardinal von Cambrai wieder auf der Seite seiner Gegner (v. d. Hardt, T. II, 220; Mansi 27, 559). Johann hoffte indes noch durch eine ihm ergebene Majorität von Prälaten, welche er sich durch einen „Pairsschub" geschaffen hatte, der Abdankung entgehen zu können. Denn nach damaligem Brauch hatten nur Prälaten und infulierte Äbte auf Konzilien Sitz und Stimme. Allein die Gegner bestanden in heftigem Streit auf Erteilung des Stimmrechtes auch an Vertreter von Universitäten, Magister und Doktoren, Gesandte weltlicher Fürsten und Städte (v. d. Hardt. T. II, 224). Der Abstimmungsmodus nach Nationen, welcher, ohne durch Konzilsbeschluß festgestellt zu sein, im Febr. 1415 eingeführt wurde, bezeichnete den Sieg der Opposition; daß aber Ailli gerade diesen Modus gebilligt habe, läßt sich aus den vorliegenden Akten nicht beweisen; jedenfalls hat er ihn 1416 verworfen und statt dessen die Abstimmung nach kirchlichen Provinzen vorgeschlagen (v. d. Hardt, T. I, pars VIII, p. 431 und T. VI, 38—42).

Von jetzt an, besonders seit Johann XXIII. wirklich die Cession vollzog, hörte Aillis vorwiegend oppositionelle Stellung auf; denn da der Papst den billigen Anforderungen scheinbar genügt hatte, hielt das Kardinalscolleg zu Johann XXIII., während das Konzil seine eigene Kirchenpolitik trieb; ja als es sich am 26. März 1415 nach der Flucht Johanns (März 20) auf eigene Hand zu einer Sitzung (der dritten) anschickte, hatte Ailli zwar den Mut zu präsidieren, aber doch ohne seine papstfreundliche Stellung zu verbergen (v. d. Hardt, IV, 73; Mansi 27, 581). In der Folge zog er sich häufig und manchmal auch lange Zeit von den öffentlichen Sitzungen zurück, während er in der Glaubens- und Reformationsangelegenheit eine rege Thätigkeit entfaltete. Als Vorsitzender der Glaubenskommission verhörte er am 7. und 8. Juni 1415

Johann Hus (Doc. J. Hus. ed. Palacký p. 273 sqq.) und wohnte dessen Verurteilung in der feierlichen Sitzung am 6. Juli bei. Was er als Deputierter des Kardinalcollegs in dem ersten Reformausschuß (der Fünfunddreißiger-Kommission) gearbeitet hat, läßt sich nach seiner reichhaltigen Reformationsschrift vom 1. Nov. 1416 ermessen, in welcher er eine allseitige Besserung der schlimmen Schäden der Kirche anstrebte, freilich ohne ihr Verfassungsprinzip zu verletzen und leider ohne das von der Kurie eingeführte Erpressungssystem abzuschaffen („de reformatione ecclesiae" bei v. d. Hardt unter d. willk. Titel „canones ref. eccl., im T. I, pars VIII); im Streit über die Fortdauer der Annaten stand er auf der Seite der Kurialen. Antipäpstlich im oligarchischen Kardinalsinteresse (vgl. tract. [cap.] agendorum c. 4 u. 6, v. d. Hardt, T. I, pars IX), war er doch als Reformer sehr vorsichtig. Die dieser seiner Tendenz zu Grunde liegende Lehre „von der Kirchengewalt" veröffentlichte er (am 1. Okt. 1416) in einem besonderen Traktat (de potest. eccles. bei v. d. Hardt, T. VI). Inzwischen hatten die Kämpfe Englands mit Frankreich, welche vor etwa einem Jahr bei Agincourt bis auf den Tod mit einander gerungen, ihre dunklen Schatten auch auf die Konstanzer Verhandlungen geworfen; mit seinem „Zweifel" an dem Recht der Engländer, eine eigene Konzilsnation zu bilden, fachte Ailli (in s. Schrift de pot. eccl. l. c., p. 38 sqq.) den Hader zwischen Engländern und Franzosen in Konstanz an; König Sigismund erbitterte dazu seine französischen Freunde durch seinen Übertritt auf die Seite der Engländer im Bündnis von Canterbury (am 15. Aug. 1416); so erklärt es sich, wie Ailli Gelegenheit suchte und fand, das Interesse seines Vaterlandes so energisch zu verteidigen, daß ihn englische Berichterstatter für den „Spezialfeind des englischen Königs" erklärten, „welcher die englische Nation mit tötlichem Haß verfolge" (Rymer, foedera IX, 193. 194). An ein einmütiges Vorgehen in Sachen der Reform war unter diesen Umständen gar nicht zu denken; als daher, nachdem schon 1415 Gregor XII. abgedankt hatte und Johann XXIII. abgesetzt war, nun auch nach dem Eintritt der Spanier in das Konzil die Absetzung Benedikts XIII. vollzogen wurde (1147 Juli 26) und die Wahl eines neuen Papstes bevorstand, erhob sich die brennende Frage nach der Priorität von Reformation oder Papstwahl. Nach zweimaligem heftigen Streit einigte man sich dahin, daß zuerst die in dem 1417 zusammengetretenen zweiten Reformausschuß, der Fünfundzwanziger-Kommission, vereinbarten Artikel über die Reformation der „capita ecclesiae" zum Konzilsbeschluß erhoben würden, was auch in der 39. Sitzung geschah, daß aber gleich darauf die Papstwahl stattfinden, die Reformation „in membris inferioribus" aber erst später vorgenommen werden sollte. Wesentlich durch Aillis Mitwirkung ist dieses Resultat zu stande gekommen (vgl. modus vel forma eligendi summum pontificem und sermo in die Pentecostes, 1417, beide in tract. et serm. 1490), aber nicht, weil er jetzt eine Schwenkung von der liberalen zur päpstlichen Partei gemacht, sondern weil er schon am Anfang des Konzils „keine Reformation ohne Union" gewünscht hatte (vgl. den schon genannten sermo de adv. dom.) In dem Konklave selbst (Nov. 8—11) rivalisierten Peter von Ailli und ein anderer Kandidat vergeblich mit Otto von Colonna (Doc. J. Hus ed Palacký, 665 sqq.). In welchem Verhältnis nachher der Kardinal von Cambrai zu Martin V. gestanden hat, läßt sich daraus schließen, daß er nach Auflösung des Konzils in dessen Auftrage in Avignon als Legat thätig war. In dieser Stellung beschloß er daselbst sein Leben am 9. Aug. 1420 (Dupont, hist. eccl. de Cambrai, t. II, part. 5, p. 10 sqq. Weitere Quellen für die Richtigkeit dieses Todesjahres liefert Finke a. a. O. S. 104).

Den Schwerpunkt seines Wirkens finden wir in seiner theologischen und kirchlichen Thätigkeit; auf Grund der empirisch-skeptischen Erkenntnislehre Occams behauptete der scharfsinnige Scholastiker die Unmöglichkeit, das Dasein Gottes, seine Einheit u. s. w. philosophisch zu beweisen; aus derselben Quelle floß auch sein Zweifel an der inneren Wahrheit der Transsubstantiationslehre, welcher auf Luther Einfluß ausgeübt hat (Luth. de capt. bab., EA v. a. V, 29); doch unterwarf sich Ailli, welcher als Nominalist „Vernunft" und „Glauben" in Gegensatz stellte, der Autorität der h. Schrift und der Kirche. Seine Ethik ist, wie die aller seiner philosophischen Genossen, inhaltslos; alles, auch das Wesen des sittlichen Gutes, hängt in ihr von dem unverkennbaren Belieben Gottes ab, welcher selbst sittlich unbestimmt ist. Unbefriedigt von seiner eigenen philosophischen und theologischen Verstandesarbeit hat Ailli in einer nüchtern-kontemplativen Mystik, ohne Selbstständigkeit in ihrer lehrhaften Ausbildung, Erquickung gesucht und gefunden (vgl. die Traktate in tract. et serm. 1490); so konnte er denn, als ein fanatischer Mönch die Existenzberechtigung der Brüder des gemeinsamen Lebens auf dem

Konstanzer Konzil (1418) in Frage stellte, ebensowenig wie Gerson umhin, den angefeindeten praktischen Mystikern seinen wirksamen Schutz angedeihen zu lassen. — Daß in seine kirchliche und besonders in seine kirchenpolitische Thätigkeit einerseits die innerpolitischen Parteiverhältnisse Frankreichs, andererseits der Gegensatz der französischen gegen die englische Politik hineinwirken, ist durchaus richtig; aber daß, wie Lenz, Carl Müller und Bess meinen, sein gesamtes Wirken wesentlich durch politisch praktische Gesichtspunkte bedingt sei, dafür fehlen sichere Quellen, während die eigenen Schriften (wissenschaftliche Werke, kirchenpolitische Traktate, Predigten und Briefe) nach meiner Meinung deutlich den Grundcharakter Aillis als einen theologischen, philosophischen und kirchenpolitischen bezeugen. Ähnlich wie ich hat neuerdings auch Finke in den oben erwähnten Forschungen den Kardinal von Cambrai beurteilt. — Gewiß handelte Ailli als Franzose im nationalen Gegensatze gegen England und innerhalb der französischen Interessen als Anhänger Orleans gegen Burgund, und ich will gern zugeben, daß man dem politischen Hintergrunde seines Lebens eine eindringende Aufmerksamkeit widmen kann und soll; aber ich konnte mir das nicht zur Aufgabe nehmen und überlasse das auch heute noch gern anderen Forschern; Lenz, Th. Müller, Carl Müller und Bess haben dafür eine vorzügliche Orientierung geboten; aber gegen diese (zum Teil nur durch Kombination zu erschließenden) politischen Beziehungen die erstaunlich reiche Fülle der eigenen Schriften des Mannes als Quellen zurückzustellen, kann ich methodisch nicht über mich gewinnen. Man vergegenwärtige sich doch seinen neuerdings auch von Finke S. 105 f. eingehend untersuchten Tractatus (Capita) agendorum, die wichtigste Vorlage für die Reformarbeit des Konstanzer Konzils; in ihm findet sich zwar eine sehr starke Rücksichtnahme Aillis auf die französischen Verhältnisse, aber der herrschende Gesichtspunkt dieser Schrift ist trotzdem durchaus der universal-kirchliche. Auch in dem von Finke veröffentlichten Tagebuche Fillastres erscheint Ailli als der Vertrauensmann des französischen Hofes, ja als „protector regis et regni" sc. Franciae (Fillastre bei Finke a. a. O. S. 184), und doch ist sein Blick auf die Kirche als Ganzes gerichtet. Er war eben Kirchenmann, allerdings auf französischer Grundlage. — Die Arbeiten Aillis auf dem Gebiet der Geographie haben insofern noch heute historisches Interesse, als durch sein Hauptwerk imago mundi (verfaßt 1410, ediert s. l. e. a.) Christoph Columbus in der Hoffnung, Indien von Spanien aus in kurzer Zeit zu erreichen, wenigstens bestärkt worden ist. In seinen astronomischen Schriften bewahrt A. eine Mittelstellung zwischen astrologischem Aberglauben und haltbarer Wissenschaft; daß der vielseitig gebildete Mann aber auch auf diesem Gebiet mit Erfolg thätig gewesen ist, lehrt die Klarstellung des Kalenderproblems (s. o.). So wird man den vielseitig thätigen Kirchenmann auch in der Geschichte der Geographie und der Astronomie nicht unerwähnt lassen dürfen.

Aus Aillis Legationsreise 1413 sind zahlreiche von ihm ausgestellte Urkunden, welche Privilegien (Ablässe) für das Kloster Windesheim enthalten, bekannt geworden; Regesten derselben giebt Acquoy, Het klooster de Windesheim, III (1880), S. 282 bis 287; der lateinische Kopftitel desselben in Bd II, S. 67, Anm. 5. Auch befindet sich im Kgl. Staatsarchiv zu Königsberg (Pr.) ein Ablaßbrief für das Georgshospital daselbst ausgestellt zu Konstanz, den 21. Juli 1417 „apostolica sede vacante" von den auf dem Konzil anwesenden Kardinälen; unter seinen sechs Siegeln, von denen das dritte ganz fehlt, befindet sich das des Petrus Cardinalis Cameracensis als das zweite; es zeigt (allerdings arg beschädigt) in seiner Mitte die Jungfrau Maria mit dem Jesuskinde sitzend unter einem Baldachin; jeder, der das Hospital (leprosorum, extra muros, dioec. Warmiensis) und die dazu gehörige Kapelle der Maria besucht und dort etwas stiftet, bekommt laut dieses Briefes hundert Tage Ablaß (Text gedruckt bei Lucas David, Preußische Chronik, 4. Bd, Königsberg 1813, S. 36 ff.)

P. Tschackert.

Aimoin von Fleury.

— Seine Schriften bei Duchesne, Historiae Francorum script. 3. Bd, Paris 1640, S. 1 ff.; Bouquet, Recueil des historiens, 3. Bd, Paris 1869, S. 21 ff., in den ASB und bei MSL 139, S. 617 ff. und S. 375; Exzerpte MG SS IX, S. 374 ff. — Histoire littéraire de la France, 7. Bd, Paris 1746, S. 216; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 1. Bd, 6. Aufl. Berlin 1893, S. 109 f. u. 417 f.

Aimoin war Mönch in dem Kloster Floriacum (Fleury, S. Benoît sur Loire). Er war ein Schüler des Abtes Abbo (s. d. A. S. 26, 43). Von ihm aufgefordert, also vor 1004, verfaßte er seine Historia Francorum, welche in vier Büchern die

Geschichte der Franken, von ihrem fabelhaften Ursprung von geflüchteten Trojanern an bis auf Clodwig II. († 657) und die Gründung des Klosters Fleury (c. 650) darstellt. Quellenwert hat das Werk nicht. Dagegen ist wertvoll seine nach Abbos Ermordung verfaßte Biographie des Abtes, die er Herveus, dem Thesaurar von St. Martin in Tours, widmete. Er selbst erwähnt (vita Abbonis 16 MSL 139, S. 406), daß er ein Buch de vita vel actibus abbatum Floriacens. geschrieben habe; dasselbe scheint verloren gegangen zu sein. Erhalten sind dagegen einige Schriften, die sich auf die Reliquien Benedikts von Nursia beziehen. Dieselben waren nach der Zerstörung des Klosters Montecassino durch die Langobarden von dort nach Fleury übertragen worden. Die Geschichte dieser Translation und der ihr folgenden Wunder hatte im neunten Jahrhundert der Mönch Adrevaldus von Fleury geschrieben; zu seinem Werk hatte später ein anderer floriacensischer Mönch, Adelerius, einen Nachtrag geliefert (ASB II S. 353 ff., MG SS XV, S. 474 ff.; vgl. Aim. de mirac. s. Bened. prolog. 3, S. 804). Im Anschluß an diese Werke schrieb Aimoin zwei Bücher de mirac. s. Benedicti, die eine Reihe von Notizen zur französischen Geschichte des zehnten Jahrhunderts enthalten. Ohne großen Wert ist endlich der sermo in festivitatibus s. patris Benedicti. **Hauck.**

Aimoin von St. Germain. — Seine Schriften herausgegeben in den ASB IV 1, S. 604 ff. und bei MSL 126 S. 1009 ff. Histoire littéraire de la France, 5. Bd, Paris 1740, S. 641 ff.; Dümmler im NA, 4. Bd, S. 543 f.; Ebert, Geschichte der Lit. des MA., Leipzig 1880, S. 352 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 1. Bd, 6. Aufl. 1893, S. 299.

Aimoin war Mönch in dem Kloster St. Germain des Prés bei Paris und Lehrer an der Klosterschule. Seine litterarische Thätigkeit scheint er um 865 begonnen zu haben. Da ihm das nach 896 vollendete Werk Abbos De bellis Parisiacae urbis (MG SS II S. 776) gewidmet ist, so starb er am Ende des neunten oder im zehnten Jahrhundert. Seine Schriften gehören sämtlich dem hagiographischen Gebiete an; sie sind folgende: translatio s. Vincentii, translatio s. Georgii et Aurelii, und de miraculis s. Germani, die letztere Schrift nur die Überarbeitung einer fremden. Ihr Wert besteht darin, daß sie die das Zeitalter beherrschende Leidenschaft, Reliquien zu besitzen, die vor keinem Mittel zurückscheute, um zum Ziele zu gelangen, in ihrer ganzen Größe kennen lehren. **Hauck.**

Akiba. Gastfreund, Tōledōt Rabbī ʿAḳībā, Lemberg 1871; Graetz, Gesch. d. Juden IV², 53—60, 148 ff., 176 f.; Derenbourg, Essay sur l'Histoire 329 ff., 395—401, 418—425; Weiß, Dōr dōr we-dōrešāw II, 101—118; Bacher, Agada der Tannaiten I, 271—348; Frankel, Darkē ha-Mišnā 111—123; Brüll, Mebō ha-Mišnā 116—122; Strack, Einleitung in den Talmud², 60 f., 81; Hamburger, Real-Encyklopädie II 32—43; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II², 310 f.

ʿAḳībā ben Jōsēph soll zur Zeit des zweiten Tempels in Jerusalem gelebt und erst in vorgerückteren Jahren sich dem Gesetzesstudium gewidmet haben. Die Stätte seiner Lehrthätigkeit war nach der Zerstörung Jerusalems die Gegend von Jaffa. Ausgedehnte Reisen führten ihn auch in das Ausland. Die von Graetz u. a. angenommene Thätigkeit zur Entflammung des Aufstandes der Juden gegen Rom ist unbeweisbar, auch ist eine weitere Beteiligung Akibas an demselben nicht bekannt, als seine Anerkennung des Bar Koziba, den er nach Nu 24, 17 als Messias bezeichnete. Auch seine grausame Hinrichtung durch Tinius Rufus nach der Niederwerfung des jüdischen Aufstandes durch Hadrian um 133 wird von der jüdischen Tradition nicht durch seine Teilnahme am Aufstande motiviert, sondern durch seine Übertretung des Verbotes jüdisch-gesetzlicher Lehrthätigkeit. Eine nicht geringe Zahl von Aussprüchen wird unter seinem Namen überliefert. Daß er für den heiligen Charakter des von ihm allegorisch ausgelegten Hohenliedes eintrat, ist von Bedeutung für die Geschichte des jüdischen Kanon (s. Buhl, Kanon und Text 28 f., König, Einl. in d. AT. 450). Sein Hauptinteresse galt dem Ausbau des traditionellen Rechts, welches er — vielleicht zum erstenmal — in sachgemäßer Ordnung vortrug. Eine „Mischna" wurde unter seinem Namen tradiert. Aus seiner Schule stammt jedenfalls auch der Grundstock der uns als Schriftwerk überkommenen Mischna. Besondere Aufmerksamkeit widmete er der Herleitung des traditionellen Rechts aus dem Pentateuch, dessen äußere Form bis auf die Partikeln und Buchstaben hinab ihm hiefür als Handhabe diente (über die von ihm ausgebildete exegetische Regel des Miʿūṭ we-ribbūj s. Mielziner, Introduction to the Talmud 125 f., 182—185, Hoffmann, Zur Einl. in die halachischen Midraschim 5—12, Strack, Ein-

leitung² 100 f.). Die von den Juden geschätzte griechische Übersetzung des Alten Testaments von Aquila, der Akibas Schüler gewesen sein soll, scheint die Form des hebräischen Textes im Interesse einer derartigen Exegese nachbilden zu sollen (Buhl, Kanon und Text 152—155). Die halachischen Midraschwerke Siphra zu Leviticus und Siphre zu Deuteronomium enthalten besonders reichlichen Stoff aus Akibas Schule.

G. Dalman.

Akoimeten, d. h. Schlaflose, Mönche, die in drei Chöre geteilt abwechselnd Tag und Nacht Gott lobsangen (Baron. ann. 459, 16). Das erste Akoimetenkloster errichtete um 400 ein gewisser Alexander (AS 15/I, Jan. 1, 1018—1028) am Euphrat, ein zweites zu Konstantinopel. Nach seinem Tode siedelten die Mönche unter dem Abt Johannes nach Bithynien in das neugegründete Kloster Eirenaion über, Abt Marcellus brachte sie nach Konstantinopel zurück und ihm verdankte die Einrichtung ihre wachsende Verbreitung im Orient. Mönche aus dem Kloster des Marcellus führte im Jahre 459 der Konsular Studius (Suidas s. v.) in das von ihm gegründete und nach ihm benannte Kloster in Konstantinopel über. Im theopaschitischen Streit (s. d. A.) verfochten die Akoimeten die von den Legaten des Papstes Hormisdas vertretene Ansicht, wurden aber 534 von Johannes II., an den sie sich mit einer Gesandtschaft (Cyrus und Eulogius) gewendet hatten, desavouiert und exkommuniziert (Brief des Papstes an Justinian bei Mansi 8, 797. Vgl. Liberatus, Breviarium 20). Nicht unmöglich ist ein direkter Zusammenhang zwischen den Akoimetenmönchen und dem 515 vom Frankenkönig Sigmund zu Agaunum (S. Maurice im Kanton Wallis) gestifteten Kloster, in welchem man gleichfalls einen psallentium assiduum (scil. chorum) eingerichtet hatte (Gregor. Turon. Hist. Franc. 3, 5. Vgl. C. F. Arnold, Caesarius v. Arelata, Leipz. 1895, 51. 213).

G. Krüger.

Akoluthen. Christian Gottfried Grabener, De acoluthis. Drei Dissertationen, Dresden 1748, 1749, 1749 (verständig und gründlich). — Über die Entstehung der ordines minores: Adolf Harnack, TU II, 5, S. 94 ff.; Rudolf Sohm Kirchenrecht, Leipz. 1892, 1. Bd, S. 128—137.

Akoluthen werden zuerst erwähnt in den Briefen der Bischöfe von Rom und Karthago aus den fünfziger Jahren des dritten Jahrhunderts. Da Tertullian und Hippolyt sie noch nicht kennen, wird ihr ordo in den dreißiger oder vierziger Jahren geschaffen sein, zur selben Zeit also, als die andere ordines minores entstanden. Dem Orient sind die Akoluthen unbekannt geblieben. — Der Name des Akoluthen (ἀκόλουθος) weist darauf hin, daß er ursprünglich als persönlicher Diener des Bischofs bezw. der Presbyter galt. In dieser Funktion sieht man die Akoluthen in den Briefen Cyprians: sie überbringen im Auftrage ihres Bischofs Briefe an andere Gemeinden und Personen, auch Liebesgaben an Gefangene (ep. 7. 45. 49. 52. 59. 77. 78; Hartel II 485, 13. 603, 15. 612, 6. 616, 8. 677, 7. 835, 20. 836, 13). Auf ein persönliches Dienstverhältnis zum Bischof scheint auch zu weisen, wenn Eusebius V. C. III, 8 als Besucher der Nicänischen Synode neben Bischöfen, Presbytern und Diakonen nur Akoluthen nennt; als Diener ihrer Bischöfe haben sie die Synode mitbesucht, während sonst Kleriker der niederen Ordnung nicht genannt werden. Noch zu Augustins Zeit sind sie Überbringer der offiziellen Briefe (ep. 191. 192; MSL 33, 867 f.). Da sie als Boten und Begleiter zugleich in gewisser Weise ihre Gemeinde auswärts zu vertreten hatten, ist es begreiflich, daß sie von Anfang an im Range über den Exorcisten, Lektoren und Ostiariern, deren Beruf sie innerhalb der Gemeinde hielt, standen. Die römische Gemeinde hatte schon im Jahre 251 nicht weniger als 42 Akoluthen (Cornelius von Rom an Fabius von Antiochien, Eusebius h. e. VI, 43. 11); die Zahl läßt den großen Geschäftsbetrieb der Gemeinde erkennen. — In späterer Zeit ist von den profanen Dienstleistungen der Akoluthen nicht mehr die Rede; sie haben nur noch liturgische Funktionen: die Sorge für die Lichter und für den eucharistischen Wein. Das deutet auch der Ritus bei ihrer Ordination an: ein ceroferarium (Leuchter) und ein urceolus (Schöpfgefäß) wird ihnen überreicht (Statuta ecclesiae antiqua = „Concilium Carthaginiense IV." c. 6). Daß sie für den Altardienst auf die verschiedenen Kirchen in Rom verteilt waren, ist verständlich; so bezeichnet sich ein Akoluth Abundantius um 600 auf seinem Grabstein als zur Kirche der Vestina gehörig (de Rossi, Inscr. I n. 1185). Weniger durchsichtig ist, warum sie zugleich zu den Regionen der Stadt in einem festen Verhältnis standen; derselbe Abundantius giebt auch

an, zur vierten Region zu gehören, und der ordo Romanus zur Zeit Karls des Großen legt auf die Regionar-Einteilung gerade der Akoluthen großen Wert (MSL Bd 78, 937 ff.); er giebt zugleich eine genaue Beschreibung ihrer Funktionen. — Auch in dieser Form ist der ordo abgekommen. Seit dem Ausgange des Mittelalters besteht er in der katholischen Kirche nur noch dem Namen nach, und der Rat des Tridentinum (sessio 23 de reformatione c. 17) die ordines minores wiederherzustellen und sie etwa verheirateten Laien zu übertragen, scheint ohne Folge geblieben zu sein; doch vgl. das Mailänder Provinzialkonzil von 1565 (Collectio conciliorum regia Bd 36. Paris 1644, S. 80). — In neuerer Zeit ist über die Entstehung der ordines minores, und so auch der Akoluthen, verhandelt worden. Harnack hat auf die Diener der Priester im römischen Sacralwesen verwiesen. Jedem Priester pflegte ein calator beigegeben zu ein; und da in dem Briefe des Cornelius von Rom (Eusebius h. e. VI, 43. 11) die Zahl der Akoluthen (42) der der Presbyter (46) fast gleichkomme, sei anzunehmen, daß mit den Akoluthen eine Einrichtung des heidnischen Priestertums in die Kirche übernommen sei. Aber daß je ein Akoluth an die Person je eines Presbyters gebunden war, läßt sich nirgends nachweisen; es scheint vielmehr die ganze Schar der Akoluthen der einheitlichen Verwaltung der Gemeinde zur Verfügung gestanden zu haben. Wenn man die Wurzel des Akoluthates aufzeigen will, muß man vielmehr auf die bekannten Boten und Reisebegleiter der apostolischen Zeit verweisen, auf Silvanus, Artemas, Epaphroditus, Tychikus u. s. w. Von Anfang an werden die christlichen Gemeinden solche Akoluthen (aber ohne diesen Titel) verwandt haben. Was aber lange Zeit in jedem einzelnen Falle ein freier Dienst war, wurde im zweiten Viertel des dritten Jahrhunderts zu einem Amte, zuerst wohl in Rom, bald im ganzen Westen.

Hans Achelis.

Akominatos s. Nicetas.

Alacoque, Maria s. Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu.

Alanus. — Über die dem 12. Jahrhundert angehörenden Schriftsteller des Namens Alanus und die denselben beigelegten Werke hat lange eine arge Verwirrung geherrscht, und auch heute fehlt noch viel an der wünschenswerten Klarheit. Doch ist als sicher anzunehmen, daß als verschiedene Personen gelten müssen

I. Alanus von Auxerre, ungewisser Herkunft, Cistercienser und (1140, s. Janauschek Orig. Cisterc. p. 59) Abt von Larivour (Ripatorium), 1152 oder 1153 Erzbischof von Auxerre (vgl. über die Wahl die Briefe Bernhards von Cl. 275, 280, 282); nachdem er dieses Amt um 1167 niedergelegt, lebte er noch etwa 20 Jahre in Clairvaux. Er hat ein Leben Bernhards geschrieben, die sog. vita secunda, bei MSL 185, 469 ff., vgl. zur Würdigung derselben Hüffer, Der h. Bernhard v. Cl. I, 142 ff.

II. Alanus, Abt von Tewksbury, Verfasser einer Lebensbeschreibung des Thomas Becket, einiger Briefe und Predigten (Ausgaben von Giles, Oxf. 1846, bei MSL 190, 1475 ff.).

III. Alanus ab insulis. Die ältesten Nachrichten über ihn finden sich bei Otto von St. Blasien (Chron. ad a. 1194, MG SS XX, 326); Alberich v. Trois Fontaines in der Chronik MG SS XXIII, 881, und Heinrich v. Gent, De scriptor. ecclesiast. cap. 21, dann bei Trittenheim I, 305 d. Frankf. Ausg. v. 1601. Vgl. Oudin, Comment. de scr. eccl. II, 1387 ff.; Hist. litt. d. l. France XVI, 396 ff.; J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philosophie § 170, und besonders die kleine aber sehr inhaltreiche Schrift von Cl. Bäumker, Handschriftliches zu den Werken des Alanus 1894 (Sep.-Abdr. aus den philos. Jahrbb. d. Görres-Ges. Bd VI u. VII). Erste Sammelausgabe der Schriften von Car. de Visch, Antw. 1654 fol.; sehr bereichert bei MSL 210. Das Verzeichnis der ungedruckten Schriften H. l. S. 421 f. ist keineswegs vollständig; wichtige Nachträge giebt Bäumker.

Da Alanus ab insulis, häufig magister A., auch magister universalis genannt, weder mit dem ersten (so Oudin II, 1338, dagegen Bulaeus hist. univ. Par. II, 432 ff.), noch mit dem zweiten (so H. litt. p. 403 ff. und 420) der vorgenannten identifiziert werden darf, so läßt sich über die Lebensumstände des Mannes wenig sagen. Nach H. v. Gent stammt er aus Insulae d. h. Lille (Ryssel) in Flandern und hat in Paris eine theologische Lehrthätigkeit geübt, welche letztere Angabe nicht mit der H. l. deshalb verworfen werden kann, weil Joh. v. Salisbury (Metalog. II, 10 u. a.) ihn unter den Parisern Lehrern nicht aufführt, denn dieser redet nur von der Zeit bis 1148 während das Wirken des A. ohne Zweifel hauptsächlich der zweiten Hälfte des Jahr-

hunderts angehört. Sonst legt seine genaue Kenntnis der besonders im südlichen Frankreich sich findenden Häretiker und seine Beziehung zu Persönlichkeiten dieser Gegenden die Annahme eines längeren Aufenthaltes in denselben nahe. A. als Schriftsteller ist für uns zwar keineswegs eine ganz problematische Größe, eine genügende Charakteristik desselben wird aber allerdings erst möglich sein, wenn über die Fragen betr. die Authentie und die Textüberlieferung mehrerer der ihm beigelegten Schriften eine größere Klarheit erreicht sein wird, wozu Bäumker a. a. O. einen vielversprechenden Anfang gemacht hat. Jedenfalls war er ein Mann von vielseitiger Gelehrsamkeit und nicht ohne Originalität als Schriftsteller und Dichter; er bildet ein nicht zu übersehendes Mittelglied zwischen der Scholastik der früheren Periode und der Hochscholastik. Hier müssen wir uns darauf beschränken, die wichtigeren der ihm beigelegen Schriften kurz zu besprechen.

1. Dichtungen. a) Anticlaudianus (M. 485—576); der Name soll das Werk als ein Gegenstück zu des Claudianus Satire auf Rufinus bezeichnen, sofern es die Wirkung der Tugenden wie Claudian die der Laster zur Anschauung bringen will. In neun Büchern in ziemlich korrekten Hexametern geschrieben, giebt es eine Art philosophisch-theologischer Encyklopädie, wobei auf dem Gebiete des natürlichen Erkennens die prudentia, auf dem des höheren die fides die Führerin bildet. Bei aller an den Tag gelegten Gelehrsamkeit fehlt es doch auch nicht an poetischer Erfindung, und es dürfte sich nachweisen lassen, daß Dante bedeutsame Anregungen aus Alanus entnommen hat; — b) De planctu naturae (M. 421—482), ein Bild der sittlichen Zustände der Zeit nach ihren Schattenseiten, teils in Prosa, teils in Versen, und zwar verschiedener Metren, geschrieben. Die Natur klagt über die herrschenden Laster, besonders die unnatürliche Wollust und beantwortet eine Anzahl von Fragen des Verfassers.

2. Theologische Schriften. a) Regulae coelestis iuris (so bei Otto v. St. Bl. und anderwärts; sonst auch als R. de s. theologia oder, dem Prolog entsprechend, maximae theologicae bezeichnet) zuerst herausg. von J. A. Mingarelli in dem Anecdotorum fasciculus, Rom. 1756, bei M. 621—684. Wie andere Wissenschaften, sagt der Prolog, ihre Grundsätze haben, so fehlen auch der supercoelestis scientia, nämlich der Theologie, ihre Maximen nicht. Diese werden nun in einer Anzahl kurzer z. T. paradox gefaßter Regeln, denen ausführlichere Erläuterungen beigegeben sind, aufgestellt; die ersten 62 regulae umfassen die Lehre von Gott, 63—115 von der sittlichen Aufgabe des Menschen, 116—125 (wozu in einer Hdschr. des Klosters Lilienfeld noch 9 weitere kommen) solche philosophische Fragen, die eine Bedeutung für die Theologie haben. Die Schrift zeigt eine starke Hinneigung zum Platonismus und enthält z. T. sehr eigentümliche Gedanken, wie denn z. B. der gewöhnlich dem Nik. v. Cusa zugeschriebene Satz, daß Gott ein Kreis sei, dessen Centrum überall, dessen Peripherie nirgends ist, sich schon hier findet. Bei einer genaueren Untersuchung, deren die Schrift wohl wert wäre, würde es besonders darauf ankommen, die Herkunft dieser Gedanken nachzuweisen, denn ursprüngliches Eigentum des A. werden sie wohl meist nicht sein. — b) Summa quadripartita adv. hujus temporis haereticos, bei M. 305—430, gewidmet dem Grafen Wilhelm v. Montpellier. Das 1. Buch richtet sich gegen die Katharer, die auch schlechthin haeretici genannt werden, das 2. gegen die Waldenser, das 3. gegen die Juden, das 4. gegen die Muhamedaner, die der Verf. auch pagani nennt. Am ausführlichsten ist das 1. Buch, in dem es galt, den Dualismus und Doketismus zu bekämpfen und die kirchlichen Sakramente und ihre Wirksamkeit zu verteidigen. Die Beweisführung stützt sich zumeist auf die heil. Schrift, daneben auch auf Vernunftgründe, und ist nicht selten zutreffend. Den Waldensern gegenüber wird die Befugnis, ohne kirchlichen Auftrag zu predigen, bestritten, c. 1; die Pflicht, den kirchlichen Obern unbedingt zu gehorchen c. 2—8 und dem Priester zu beichten c. 9—10 dargethan (doch wird für den Notfall die Beichte vor dem Laien noch anerkannt), der Ablaß wird, wiewohl mit einer eigentümlichen Deutung (er gelte nur für die Bußen, welche jemand bei Lebzeiten nicht mehr habe leisten können), gerechtfertigt c. 11, ebenso die Fürbitte für Verstorbene c. 12, 13; die Behauptung, daß jeder Eid unerlaubt und daß die Tötung eines Menschen unter allen Umständen sündlich sei, wird bekämpft c. 18 ff. Obwohl die Autorschaft unseres A. durch Otto und besonders durch Alberich bezeugt ist, ist sie doch bezweifelt worden. Ravaisson (Rapport sur les bibliothèques des departements de l'Ouest 1841 p. 157) hat in einer Handschrift zu Avranches einen bisher nicht veröffentlichten theologischen Traktat unter dem Namen eines, übrigens gänzlich unbekannten Alanus de Podio gefunden, und hat die Vermutung ausgesprochen,

daß eben diesem A. die Schrift adv. haer. zugehören möchte, woraus bei Hertling (Art. bei W. W. Kirchenlex.) ein „sicherlich" geworden ist, aber weder folgt aus der Bezeichnung des Grafen von Montpellier in der Anrede als dominus meus, daß der Verfasser ein Unterthan desselben gewesen, noch nötigt der Umstand, daß ein Theolog die südfranzösischen Häretiker bekämpft, zu der Annahme, daß er selbst aus jener Gegend stamme. Jedenfalls reichen diese Gründe nicht aus, um die erwähnten Zeugnisse zu entkräften, beachtenswert ist aber die Vermutung Bäumkers, daß unser A. selbst von einem zum Zwecke der Bekämpfung der Albigenser genommenen längeren Aufenthalte zu Puy en Velay den Beinamen de Podio erhalten haben möchte; c) eine Schrift (M. 685—1012), die unter sehr verschiedenen Titeln als Oraculum scripturae sacrae, Compendium utriusque testamenti, Tractatus de diversis verborum significationibus, Distinctiones dictionum theologicarum u. a. vorkommt, wohl die am frühesten gedruckte Schrift des A., 1477 zu Deventer bei Paffroet, s. l. e. a.; s. d. Vorbemerkung bei Migne S. 685, vgl S. 25 Not. 4 — ein biblisch-theologisches Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der allegorischen Anwendung der Ausdrücke, für die Kenntnis des mittelalterlichen Schriftverständnisses und Schriftgebrauches nicht ohne Bedeutung; hier und da finden sich auch Bemerkungen von dogmengeschichtlichem Interesse, z. B. unter character und delere. Die Tendenz bezeichnet der Verfasser in dem zweiten Prolog mit den für ihn und die Zeit charakteristischen Worten: ne falsum pro vero affirmet theologus, ne ex falsa interpretatione errorem confirmet haereticus, ut a litterali intelligentia arceatur Judaeus, ne suum intellectum scripturae ingerat superbus, dignum duximus theologicorum verborum significationes distinguere, metaphorarum rationes assignare, occultas troporum positiones in lucem reducere, ut liberior ad sacram paginam pandatur introitus. Da bei dem Abte Ermengald von St. Gilles, dem die Schrift gewidmet ist, jedenfalls an den zweiten dieses Namens (1179—1195 s. Gall. christ.[2] VI, 489) zu denken ist, so haben wir damit ein ungefähres Datum ihrer Abfassungszeit. Hertling u. a. haben auch sie dem A. de Podio zusprechen wollen; d) De arte praedicandi M. 112—198, eine Homiletik, die es weniger auf die Theorie als auf praktische Anleitung zum Predigen abgesehen hat; die ersten Kapp. enthalten allgemeinere Vorschriften, und bemerkenswert ist, daß eine Definition der Predigt an der Spitze steht: praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens — wobei der eigentümlich christliche Charakter derselben freilich nur etwa durch die Erwähnung der Autoritäten angedeutet ist. Weiter wird vorgeschrieben, daß die Predigt keinen Wortprunk treiben, aber gewichtig sein und ihr Augenmerk ganz auf das Beste der Hörer richten soll. Sie soll einen Text haben, nach der captatio benevolentiae zur Auslegung desselben übergehen, dazu die in Betracht kommenden Autoritäten heranziehen, auch heidnische Schriftsteller dürfen angeführt werden; sie soll kurz sein und geeignet, einen Eindruck auf das Gemüt zu machen. Dann folgen Anweisungen, wie man über besondere Hauptgegenstände zu predigen habe, besonders die Laster (Todsünden) c. 4—10, die Tugenden c. 15—25, endlich wie man zu den verschiedenen Ständen zu reden habe c. 39—47. Der überwiegend moralistische Charakter dieser Homiletik ist augenfällig. — Wenn die bisher genannten Schriften unbedenklich dem A. ab ins. beigelegt werden dürfen, so ist dies fraglicher hinsichtlich e) der fünf Bücher de arte (so, nicht de articulis, nach dem Prolog) catholicae fidei, die dem Papst Clemens (III. 1187—1191) gewidmet sind. Sie sind zuerst herausg. von Pez, Thes. anecd. I, 1, 476 ff., abgedr. bei M. S. 595 bis 618; wichtige Verbesserungen des arg entstellten Textes giebt auf handschriftlicher Grundlage Bäumker S. 4—12. Die Schrift ist merkwürdig als Versuch, die kirchlichen Glaubenswahrheiten denen, die keine Autorität anerkennen, nicht nur im allgemeinen rationell, sondern durch ein streng logisch methodisches Beweisverfahren, in modum artis, anzudemonstrieren. Des Ausdruckes „mathematisch" bedient sich der Verf. nicht, aber eine Ähnlichkeit mit dem sog. geometrischen Verfahren, dessen sich später Spinoza in der Ethik bediente, ist unverkennbar. Der Grundgedanke der, von Erdmann a. a. O. übermäßig gepriesenen, Schrift ist bemerkenswert, die Ausführung z. T. doch recht schwach, besonders wo es sich um die speziell kirchlichen Lehren handelt. Der Verf. meint, ein heller Kopf werde seinen Argumenten kaum widerstehen können, aber nicht nur stellt er neben den zweifellosen Axiomen drei petitiones voran, von denen er selbst sagt, daß sie nicht ohne weiteres einleuchtend seien, verumtamen ad probationem sequentium peto illas mihi concedi, sondern auch seine Definitionen sind zu augenfällig danach

zugeschnitten, daß daraus eben das folgen soll, was er beweisen will z. B. humilitas est quae minimis maxima aequat, (vgl. dazu II, 13); misericordia est quae ex poena debita aliquid relaxat (dazu III, 8), und wenn die Kirche definiert wird als congregatio sanctorum confitentium Christum et sacramentorum remedium, so ist es dann freilich nicht schwer zu beweisen, daß es ohne die Sakramente kein Verdienst gebe, aber die petitio principii gegenüber den die Sakramente verwerfenden Häretikern liegt auf der Hand. Immerhin ist die Arbeit geschichtlich nach Form und Inhalt von Bedeutung; so finden wir z. B. hier schon ganz wie später bei Thomas einerseits die Versöhnungslehre auf anselmischer Grundlage entwickelt III, 1—14, daneben aber c. 15 den damit nicht harmonierenden (augustinischen) Satz, daß Gott die Menschen auch auf andere Weise hätte erretten können. Diese Schrift wird in mehreren Handschriften einem Nikolaus von Amiens beigelegt (vgl. Hist. lit. XVII, 3 ff.), für den sich auch Hauréau, Hist. d. l. philos. scol. I. 502 entscheidet, dagegen stellt B. einen Nachweis der Autorschaft des A. in Aussicht. Zu beachten ist jedenfalls 1) die Verschiedenheit der Schreibweise gegenüber den anerkannten Schriften des A., eine Beobachtung, die sich dem Verf. d. Art. aufdrängte, die sich aber nach B. S. 4, schon in einer Hdschr. des 14. Jahrh. findet. Man könnte einen Grund dafür in der besonderen Absicht der Schrift finden, aber schon die Dedikation sticht in ihrer Trockenheit und Formlosigkeit gegen ähnliche Stücke des A. ab. 2) Sachliche Differenzen mit den Regulae; diesen steht die Siebenzahl der Sakramente fest, während De arte IV neben den besonders hervorgehobenen, Taufe, Eucharistie, Ehe, Buße, eine unbestimmte Anzahl anderer angenommen wird. Auch die Art wie De arte II, 4 mit einer für Gott vorhandenen Notwendigkeit operiert, scheint mit reg. 33 nicht im Einklang zu stehen.

3. Kanonistische Schriften. a) Eine Compilatio, nur handschriftlich vorhanden, über welche J. F. v. Schulte, die Kompilationen Gilberts und Alanus (SWA, ph.-hist. Kl. Bd 65) eine sehr genaue Untersuchung angestellt hat; b) der Poenitentiarius, erwähnt von Trittenheim u. a.; in seiner vollständigen Gestalt in 4 Büchern, wieder aufgefunden von B. (vgl. a. a. O. S. 18 ff.), gewidmet dem Eb. Heinrich von Bourges (H. v. Süll̈y, 1183—1200 s. Gall. chr.[2] II, 56 ff.), ein ausführliches Handbuch der Bußdisziplin, wichtig besonders durch die in B. II cap. 16—152 enthaltene Zusammenstellung von Bußkanones mit dem Nachweis der Quelle jedes Kanons. Gedruckt sind nur zwei Auszüge, der eine als Mag. Al. . . . lib. de poenitentia, Augsb. 1518 (vgl. Kunstmann in den Gel. Anz. v. Mitgl. d. Bayr. Ak. d. W. 1852 S. 605 f., der aber denselben für das vollständige Werk hielt), der andere als liber poenitentialis nach de Visch bei M. 281—304; „beide bevorzugen die pastoraltheologischen Bestandteile des Werkes mit starker Verkürzung der kanonistischen“.

Weniger bedeutende bei M. gedruckte Schriften übergehen wir ebenso, wie die unserm A. beigelegten sieben Bücher explanationum in prophetiam Ambrosii Merlini (Francof. 1608), die u. a. Nachrichten über die Geschichte Englands bis auf Heinrich II. enthalten.

S. M. Deutsch.

Alban von Mainz. AS Juni 4. Bd S. 86; MG SS 15. Bd S. 985 ff.; Reuter Albansgulden oder kurze Geschichte des Ritterstiftes z. h. Alban, Mainz 1790; Rettberg, KG. Deutschlands, 1. Bd Göttingen 1846 S. 211 ff.; Friedrich, KG. Deutschlands, 1. Bd, Bamberg 1867 S. 314; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 2. Bd, 6. Aufl., Berlin 1894 S. 114; Holder-Egger im NA, 13. Bd S. 11 ff.

Alban von Mainz gehört zu den Heiligen, deren wirkliche Existenz fraglich ist. Er soll im 4. oder 5. Jahrhundert bei Mainz den Märtyrertod gefunden haben. Nach der älteren Gestalt der Legende, wie sie noch bei Rabanus Maurus (Martyrolog. 21. Juni MSL 110 S. 1152) sich findet, soll Albanus zur Zeit des Kaisers Theodosius I. (379—395) mit zwei Begleitern, Theonestus und Ursus, von der Insel Namsia (Naxos?) nach Mailand gekommen und von da durch Ambrosius zur Missionspredigt nach Gallien geschickt worden sein. Ursus habe schon unterwegs in einer Stadt Augusta, die beiden anderen bei Mainz den Märtyrertod durch Enthauptung gefunden. Spätere Berichte (wie ein Mainzer Brevier und die hierauf sich gründende Passio s. Albani, die der Domscholaster Gozwin 1060—1062 dem Erzbischof Sigfrid und dem Abt Bardo von St. Alban widmete) wissen dann, Räume, Zeiten und Personen seltsam durcheinanderwerfend, noch mancherlei ausschmückende Züge beizufügen. Alban soll Presbyter, Theonestus Bischof zu Philippi in Macedonien gewesen sein.

Durch den Vandalenkönig Hunnerich von da vertrieben, wenden sie sich zuerst nach Rom, dann nach Gallien, um gegen die Arianer zu predigen. Da aber Vandalen und Philippi nicht recht zusammenpassen, so machten andere zu seiner Heimat das afrikanische Hippo, und die Namen zweier angeblicher Begleiter des Albanus (unter dem 30. Oktober) klangen seltsam genug (Tabraamus und Tabrathamus), um sie für punische Namen ausgeben zu können. Offenbar wollte die Sage die Heiligen nicht bloß im Kampfe gegen Heiden, sondern auch gegen Ketzer (Arianer, Vandalen) die Krone des Märtyrtums sich verdienen lassen. — Im Gartenfelde bei Mainz enthauptet, soll der Heilige nach der späteren Legende seinen Kopf selbst an die Stätte seines Begräbnisses getragen haben — ein in den Martyrien sich öfters findender Zug, wohl daraus zu erklären, daß Märtyrer, die den Tod durch Enthauptung gefunden, mit dem Kopf in den Händen bildlich dargestellt wurden. An der Stätte, die er sich selbst zur letzten Ruhe ausersehen haben soll, südlich von der Stadt, erhob sich eine Albanskirche, erstmals erwähnt in einem Fuldischen Kaufbrief v. 18. Mai 758 (Dronke, C D Fuldensis, Cassel 1850 S. 12 Nr. 18). Karl d. Gr. bestimmte sie seiner im J. 794 verstorbenen dritten Gemahlin Fastrade zur Ruhestätte (Annal. Lauriss., Einh. z. 794 ed. Kurze S. 94 f.); dies gab Anlaß zu einem Neubau, der durch Erzbischof Riculf 796 begonnen (Annal. Lamp. ed. Holder-Egger S. 18) und am 1. Dez. 805 geweiht wurde (Annal. Wirzib. MG SS II S. 240). Mit dem Neubau der Kirche hängt wohl die Umwandlung des Stifts in ein Benediktiner-Kloster zusammen. Es wurde im J. 1419 in ein Ritterstift verwandelt, das 1515 vom Kaiser Maximilian I. das Privilegium erhielt, Goldgulden prägen zu lassen mit dem Bilde des Heiligen im Meßgewand, den Kopf in der Hand tragend (sogenannte Albanusgulden). Im Jahre 1552 wurde das Stift durch Markgraf Albrecht von Brandenburg zerstört. **Wagenmann † (Hauck).**

Alban von Verullam. Venantius Fortunatus, Carm. VIII, 3 v. 155, MG Auct. ant. IV, 1 S. 185; Beda, Historia ecclesiastica gentis Anglorum I, 7 (Ausg. v. Holder Freiburg 1882 S. 12 ff.); AS Juni 4. Bd S. 146 ff.; Nov. 2. Bd 1. Tl. S. 81.

Alban wird als britischer Märtyrer von Venantius Fortunatus und im sog. Martyrologium Hieronymianum erwähnt. Einen Bericht über sein Ende giebt Beda. Nach demselben nahm er in der diokletianischen Christenverfolgung noch als Heide einen fliehenden Kleriker bei sich auf. Durch den Eindruck seiner Persönlichkeit überwältigt, ward er Christ, und um seinen Gastfreund zu retten, bot er sich selbst dem Tode dar. Als Tag des Martyriums nennt Beda den 22. Juni, als Ort Verolamium, das heutige St. Albans in Herfordshire. Er erwähnt eine prächtige Kirche, die nach Anerkennung des Christentums dort erbaut wurde. Nach der späteren Legende diente Alban sieben Jahre lang im Heere Diokletians und war der Name des Priesters, der ihn bekehrte, Amphibalus. **Hauck.**

Alber, Erasmus, gest. 1553. — F. Schnorr von Carolsfeld, Erasmus Alberus. Ein biographischer Beitrag zur Geschichte der Reformationszeit, Dresden 1893, wonach alle früheren Arbeiten (vgl. Gödecke, Grundriß der Gesch. der deutschen Litteratur, 2. Aufl., Dresden 1886 S. 440) veraltet sind.

Erasmus Alberus, Theolog und Dichter, wird um 1500 in der Wetterau geboren sein und wuchs in dem Städtchen Staden auf. In Nidda und dann wahrscheinlich in Weilburg besuchte er die Schule, bis er die Universität Mainz und im Jahre 1520 (Erasmus Alberus de Francfordia maguntinen. dioc. 19. Junij Album S. 85) die Universität Wittenberg bezog. Neben Melanchthon und Luther, dessen mächtigen persönlicher Einfluß auf seine Entwickelung er noch nach Jahrzehnten rühmte, war es Carlstadt, der den jungen Mann besonders anzog und ihn, wie er selbst bekennt, beinahe in seine Bahnen gezogen hätte. Nach beendigter Studienzeit finden wir ihn als Schulmeister in Büdingen, dann in Ursel, wo er sich verheiratete, und in Eisenach. Im Kampf zwischen Erasmus und Hutten trat er „non Lutheranus sed eius quem docet Lutherus discipulus" damals insofern zuerst als Schriftsteller auf, als ein von ihm in dieser Angelegenheit geschriebener Privatbrief unter dem Titel Judicium Erasmi Alberi de Spongia Erasmi Roterodami in den ersten Wochen des Jahres 1524 (Schnorr S. 13) von fremder Hand veröffentlicht wurde. Wie zu jener Zeit nur wenige stellte er sich rückhaltlos auf die Seite Luthers gegenüber Erasmus, wenn er erklärt, Luther besitze in einem Finger mehr an gesunder evangelischer Weisheit als der ganze Erasmus; diesem gebühre der Ruhm der Wohlredenheit, Luther

aber sei ein Lehrer des Christentums, wie die Welt seit Paulus keinen besseren gesehen habe. Nach einem kurzen Aufenthalt bei einem Ritter Hattstein zu Heldenbergen unweit Hanau im Frühjahr 1527 wurde er vom Landgrafen von Hessen als Pfarrherr nach Sprendlingen in dem dem Grafen Isenburg gehörigen, an die Wetterau angrenzenden Ländchen Dreieich berufen (Schnorr S. 18 ff. S. 161), wo er in elfjähriger Arbeit in Kirche und Schule für die Verbreitung des Evangeliums wirkte. Aus dieser Zeit stammen eine Reihe Schriften, die zuerst seinen Namen bekannt machten. Sie sind teils pädagogisch-didaktischen Inhalts, wie das Buch von der Ehe (über dasselbe und andere die Ehe verherrlichenden Schriften Albers vgl. W. Kawerau, Die Reformation und die Ehe, Halle 1892, Schriften der Ver. f. Ref.-Gesch. Nr. 39 S. 77 u. S.100), seine Praecepta morum und namentlich seine zum erstenmale 1534 erschienenen, von ursprünglich 17 bis zum Jahre 1550 auf 49 vermehrten, in deutsche Reime gebrachten Fabeln Äsops (neu herausgegeben von Wilhelm Braune, Halle 1892, Niemeyersche Neudrucke 104—107) — teils polemischer Natur, Schriften gegen Georg Wicel, dann „Vom Unterschied der evangelischen und papistischen Meß“ ꝛc. „Eine gesunde Kernnatur, erfüllt von rastlosem Eifer für das Luthertum und von grimmigem Zorn gegen die Papisten, als Schriftsteller oft derb und grob, immer aber ein Mann von lauterster Gesinnung und rückhaltloser Wahrheitsliebe“ (W. Kawerau), verband er mit feiner Beobachtung der Natur und des Wirklichen überhaupt eine an Luther heranreichende Volkstümlichkeit der Sprache aber auch deren Schärfe, die seine Schriften aus der Fülle der damaligen Litteratur hervorhoben, ihren Verfasser aber, der an sich etwas unstät, und der mit den Jahren immer schroffer wurde, nicht ohne sein Verschulden in manche mißliche Lage brachten und ihn niemals zu Ruhe kommen ließen. Noch während seines Aufenthalts zu Sprendlingen, das er, wie scheint mit der Haltung seiner Gemeinde unzufrieden, 1539 verließ, durfte er Ende 1537 und Anfang des folgenden Jahres wohl auf Empfehlung des Landgrafen bei der Einführung der Reformation in der Neumark mitwirken. Nach seinem Abzug aus Sprendlingen scheint er beinahe zwei Jahre lang an verschiedenen Orten privatisiert zu haben. Ende 1542 wurde er dann Superintendent in Brandenburg, mußte aber sehr bald seinen dortigen Gegnern namentlich im Rate weichen und begab sich nach Wittenberg. Hier schrieb er eine seiner bekanntesten Schriften, die, mit einer Vorrede Luthers versehen, 1542 bei Hans Lufft in Wittenberg erschien: „Der Barfüßer Mönche Eulenspiegel und Alcoran“. Das Jahr darauf wurde er Pastor in seiner Heimat in Staden in der Wetterau und promovierte als solcher am 11. Oktober 1543 in Wittenberg zum Dr. theol., ging aber schon nach einem Jahre als Pfarrer nach Babenhausen in der Grafschaft Hanau-Lichtenberg, wo er jedoch alsbald in heftige Streitigkeiten geriet, die ihn in einen schweren Beleidigungsprozeß verwickelten, so daß er auch diese Stelle nach kaum einem Jahre verlassen mußte, um nun völlig verarmt und mit bitterer Not kämpfend von neuem in Wittenberg eine Zuflucht zu suchen. Bei Luther und nach dessen Tode in Melanchthons Hause fand er Aufnahme. Die Hoffnung, in Rothenburg an der Tauber, wohin man ihn Ostern 1546 berufen hatte, ein dauerndes Unterkommen zu finden, erfüllte sich nicht. Weil er damals leidend war und vielleicht auch allzu schrofflutherisch aufgetreten war (propter aliquot Articulos, vgl. GgA 1895 S. 693), wurde er nach fünf Wochen, wenn auch ehrenvoll, wieder entlassen. Wieder finden wir ihn in Wittenberg, dann vorübergehend in Brandenburg und Leipzig, und im Jahre 1548 in Magdeburg, d. h. in der Zeit, in der aller Augen auf die standhafte evangelische Stadt gerichtet war, von der aus gegen Kaiser und Reich und ihr Interim der mutige Kampf aufgenommen wurde. Und Alberus griff mit der ganzen Energie und Schärfe seiner Persönlichkeit in einer Reihe von Streitschriften, in Versen wie in Prosa, in den Kampf ein und schonte weder seine theologischen Gegner, vor allem Agricola, noch den „Judas“ Moritz von Sachsen und ermunterte durch geistliche und weltliche Lieder die belagerte Stadt (vgl. W. Kawerau, Erasmus Alberus in Magdeburg in Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg, 28. Jahrg. 1893). Dafür traf ihn im Nov. 1551 von neuem die Verbannung. Nach einem einjährigen Wanderleben in Hamburg und Lübeck wurde er am 19. Okt. 1552 zum Prediger an der Marienkirche zu Neubrandenburg und zum ersten Superintendenten des Landes Stargard ernannt, starb aber schon am 5. Mai 1553, nachdem er bis in die letzten Tage seines Lebens an einer erst drei Jahre nach seinem Tode herausgekommenen Streitschrift gearbeitet hatte, die man sein Testament nennen darf: „Wider die verfluchte Lehre der Carlstadter, Wiedertäufer, Rottengeister, Sakramentlästerer, Eheschänder, Musicverächter, Bilderstürmer, Feyerfeinde und Verwüster aller guten

Ordnung". Bleibenderen Wert als diese Ketzergeschichte, in die übrigens nicht unwichtige persönliche Erinnerungen eingeflochten sind, haben seine schließlich noch zu erwähnenden geistlichen Lieder (herausgegeben von Stromberger, Halle 1857), von denen nach Schnorrs zuverlässiger Untersuchung (S. 105) allerdings nur vier mit Sicherheit ihm zugeschrieben werden können, darunter das bekannte Himmelfahrtslied „Nun freut Euch Gottes Kinder all." Ein Verzeichnis seiner Schriften bei Gödecke a. a. O. S. 440. Dazu die Nachträge und Berichtigungen bei Schnorr S. 222 ff. **Theodor Kolde.**

Alber, Matthäus. Fizion, Cronika von Reutlingen, ed. Bacmeister 1862; Fischlin, Memoria theologorum Wirtemb. 1710; Beger, Umständliche Relation (über die Reformation in Reutlingen) 1717; Gayler, Denkwürdigkeiten der Reichsstadt R., 1840; Hartmann J., Matthäus Alber, 1863 (Anzeige von Keim, Pr. KZ. 1863, 857; Wagenmann, JdTh 1870, 553); Bll. WKG. 1889, 79. 1893, 24; Keim, Die Stellung der schwäbischen Kirchen zur zwinglisch-lutherischen Spaltung; Th. JBücher v. Baur u. Zeller 1854/55; Württb. Kirchengeschichte 1893; Votteler, Hans Schradin, Programm des Gymn. Reutlingen 1892/93; Bossert, Der Reutlinger Sieg 1524, Barmen 1894; Bossert, Interim in Württ., Halle 1895.

M. Alber, mundartlich Aulber, der „Luther Schwabens", entstammt gleich den meisten Reformatoren Schwabens Brenz, Blarer, Schnepf, Lachmann, einer angesehenen wohlhabenden reichsstädtischen Bürgerfamilie und ist zu Reutlingen den 4. Dezember 1495 geboren. Sein Vater Jodokus Alber, ein Goldschmied, durch sein Gewerbe vielfach mit der Kirche und der Geistlichkeit in Verkehr gebracht, bestimmte den Sohn für den geistlichen Stand, wurde aber durch eine Feuersbrunst 1502 in seinem Wohlstand geschädigt, weshalb sein Sohn, nachdem er der Reutlinger Schule entwachsen war, zu weiterer Ausbildung in Schwäbisch-Hall, Rothenburg o. d. T. und Straßburg sein Brot vor den Thüren ersingen mußte. Mit sechzehn Jahren wurde er Schulgehilfe und Kantor in seiner Vaterstadt, bezog aber im November 1513 die Universität Tübingen, wo er neben seinem Studium unter Brassicans Leitung an der Lateinschule unterrichtete. 1516 wurde er Baccalaureus, 1518 Magister und sofort auf die neugegründete Predigerstelle in der Marienkirche seiner Vaterstadt berufen, erhielt aber, wohl auf Melanchthons Empfehlung, eine Unterstützung, um noch drei weitere Jahre zu studieren und zum Abschluß die Würde eines Doktors der Theologie zu erwerben, die meist für Prädikaturen gefordert wurde. Da die streng scholastische Richtung der theologischen Fakultät in Tübingen unter Jakob Lemps Führung Alber je jänger je weniger zusagen mochte, auch an eine Promovierung zum Dr. th. nicht denken ließ, wandte sich Alber nach Freiburg, wo er am 1. Juni 1521 inskribiert wurde. Auch hier bald enttäuscht, kehrte er nach Hause zurück und übernahm nun die Prädikatur, die er als Anhänger Luthers mit Freimut und derber Geradheit versah, indem er nichts als das klare Wort Gottes predigte. Sein Wort zündete mächtig unter der Bürgerschaft, die schon Anfang 1523 einen Priester „von der Sippschaft der Antichrists" von der Kanzel holte und sich am litterarischen Kampf gegen die alte Kirche beteiligte (der spätere Stadtschreiber Bened. Gretzinger 1523 und der Bäcker Hans Staygmayer). Schon im Frühjahr 1523 war Albers Ruf zu Zwingli nach Zürich gelangt, der am 19. März einen Briefwechsel mit Alber begann.

Der kaum berufene Pfarrer Kasp. Wölfflin mußte die Hoffnung aufgeben, das alte Kirchenwesen aufrecht zu halten, im Barfüßerkloster wie in der benachbarten Kartause Güterstein fand die Reformation Boden; die lateinische Messe mit der Ohrenbeichte fiel um Ostern 1524. Als sich nunmehr der Bischof von Konstanz, Erzherzog Ferdinand und der Schwäbische Bund zum Schutz der römischen Kirche in Reutlingen erhoben und mit Bann und Straßensperre vorgingen, wagte es Alber mit Klara Baur sich öffentlich zu verehelichen und wußte im Dezember 1524 durch gewandte, ebenso witzige, wie wissenschaftlich gründliche Verteidigung seiner Lehre vor dem Reichskammergericht in Eßlingen seine Freisprechung zu erwirken, um der römischen Kirche eine empfindliche Niederlage zu bereiten. Was Luther in Worms für Deutschland gethan, hat Alber in Eßlingen für Schwaben erreicht. Sein Einfluß wußte in Reutlingen die Störungen der Reformation durch den Bauernkrieg, das Täufertum und den Abendmahlsstreit fernzuhalten. Im Bauernkrieg blieb Reutlingen ruhig. Die Art, wie Alber die Täufer, besonders die aus Eßlingen geflüchteten, durch eingehende Belehrung und milde Behandlung unter Wahrung der evangelischen Freiheit überwand und wiedergewann, ist meisterhaft. Zwingli, der in seinem Brief an Alber vom 16. November 1524 zum erstenmal mit seiner Abendmahlslehre in die Öffentlichkeit trat, hoffte vergeblich Alber

zu gewinnen. Denn Alber war das Abendmahl eine Gabe wie Luther, dem gegenüber er aber seine volle Unabhängigkeit wahrte, indem er den Genuß der Ungläubigen und die lokale Gegenwart des Leibes in den Elementen ablehnte.

Wenn Alber seiner Hinneigung zu Luther durch die von ihm wohl veranlaßte Ratsbotschaft der Reutlinger im Dezember 1525 klaren Ausdruck gab und die Verbindung Reutlingens mit der Wittenberger Reformation anbahnte, die Luther zu dem freudigen Schreiben vom 4. Januar 1526 Anlaß gab, und 1528 sich mit seinen theologisch wiederum selbstständig gedachten Axiomen über das Abendmahl dem Vorkämpfer des Luthertums in Schwaben, Joh. Brenz, dem Verfasser des Syngramma, an die Seite stellte, so blieb er doch stets in freundlicher Verbindung mit den oberdeutschen Freunden Zwinglis, Blarer, Butzer, Capito u. a.

In Reutlingen ging die Reformation unter Albers Leitung rüstig vorwärts; 1526 wurde die Messe auch im Barfüßerkloster abgethan; 1531 eine Kirchenordnung mit presbyterialer Leitung (drei vom Rat, drei aus den Predigern, sechs von der Gemeinde) und Zuchtordnung geschaffen. Zwar begann der Bischof von Konstanz 1528 einen neuen Prozeß gegen Alber und alle verehelichten Priester in Reutlingen beim Reichskammergericht, brachte auch Alber in Acht und Bann, aber der Prozeß verlief nach dem Nürnberger Religionsfrieden 1532 im Sand. Unter Albers Einfluß wagte Reutlingen 1530 das Augsburgische Bekenntnis zu unterschreiben und zeigte vor allen Reichsstädten den entschlossensten Mut, indem es selbst den bewaffneten Widerstand gegen den Kaiser gutHieß. Die Achtung, welche Alber genoß, zeigt sich darin, daß Herzog Ulrich von Württemberg ihn nach der Eroberung seines Landes 1534 nach Stuttgart berief, um im Lager zu predigen und die ersten Schritte zur Reformation einzuleiten, eine bleibende Stellung in der württembergischen Kirche lehnte Alber ab. Zum Abschluß der Konkordie zog Alber im Mai 1536 mit den Oberdeutschen nach Wittenberg, wo er auch am 28. Mai über die Taufe predigte. Auf dem Uracher Götzentag den 10. September 1537, wo die schwäbischen Reformatoren über die Bilder in der Kirche verhandelten, riet Alber zu vorsichtiger Beseitigung der Bilder und Altäre, welche der Messe dienen, wie später die Erhaltung der kirchlichen Kunstaltertümer in Blaubeuren wahrscheinlich Albers Verdienst ist. Mit Johann Forster wurde Alber 1539 von der theologischen Fakultät in Tübingen zum Doktor der Theologie kreiert. Forster stand in inniger Freundschaft mit Alber und Reutlinger Predigern, empfing auch in Reutlingen das Abendmahl, da Phrygio in Tübingen ihm als Zwinglianer galt.

Das Interim, gegen welches Alber sich kräftig wehrte, trieb den verdienten Mann aus seinem Amt und seiner Heimat. Am 17. August 1548, zwei Tage vor der ersten Messe, nahm er seine Entlassung, fand aber Aufnahme bei Herzog Ulrich von Württemberg, der ihn als Ratgeber bei sich behielt, bis er ihn Ende 1550 zum Stiftsprediger in Stuttgart und zugleich zum Generalsuperintendenten über einen der vier neuen Sprengel bestellte. Fortan entfaltete Alber eine reich gesegnete Wirksamkeit als Prediger, in der er auch gegen Aberglauben und Hexenverfolgung auftrat, und im Kirchenregiment. Mit Brenz, der 1553 Stiftspropst und damit oberster Leiter der württembergischen Kirche geworden war, innig befreundet trotz der Abweichung Albers von der Ubiquitätslehre und seiner Abneigung gegen die neuen Formulierungen des Gegensatzes gegen den Philippismus, arbeitete Alber an allen Lebensäußerungen der neugeordneten Kirche Württembergs, der confessio Wuerttembergica, der Visitationsordnung und Kirchenordnung von 1553, am Wormser Religionsgespräch 1557, mit. In den Akten des Konsistoriums erscheint er überall unmittelbar nach Brenz oder in dessen Abwesenheit als erster Votant. Ende 1562 oder Anfang 1563 wurde Alber zum ersten evangelischen Abt des reformierten und zur Schule umgestalteten Klosters Blaubeuren bestellt, wo er sich aber das Mißfallen des Herzogs zuzog, weil in der Verwaltung zu wenig gespart und die Altäre und Bilder erhalten würden. Hier starb er kurze Zeit nach Brenz (11. Sept.) den 2. Dezember 1570.

Alber, ein tüchtig geschulter, aber nicht originaler Theologe, gewinnt durch seine versöhnliche Milde bei allem Ernst gegen Irrtümer, durch die Gewandtheit und Kraft in seiner Wirksamkeit, durch die Lauterkeit und bisweilen derbe Geradheit seines Wesens, durch den ungemeinen Mut und die Besonnenheit in den schwersten Lagen. Beachtenswert ist sein Wort, als er sich 1560 vor Herzog Christoph über seinen Widerspruch gegen seines Freundes Brenz Theologeme rechtfertigte, er sei früher aus Rücksichten ins Unterschreiben geraten, was ihn aber nachgehends sehr gerauen (gereut).

G. Bossert.

Albert, Gegenpapst 1102 s. Paschalis II.

Albert, der Große, gest. 1280. Die meisten Werke A.s erschienen zuerst einzeln: die Summa theol. zu Basel 1507. Eine (jedoch nicht alles handschriftlich vorhandene, hingegen manches unechte enthaltende, überhaupt unkritische) Sammlung derselben edierte Petr. Jammy, Lugduni 1651, in 21 Foliobb. Die Schrift de vegetabilibus gaben Meyer und Jessen besonders heraus, Berl. 1867. Die beste Biographie s. in d. Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, inchoav. Jac. Quetif, absolv. Jac. Echard, Tom. I, Par. 1719 (p. 162—171), wo man auch die älteren Biographen (namentlich Ludov. de Valleoleti, Petr. de Prussia und Radulph. de Noviomago) angeführt und charakterisiert findet (p. 789, 866, 871), außerdem eine Übersicht über A.s Schriften, sowie deren Codices und Ausgg. (p. 171—183). Von neueren Schriften über A. und seine Lehre sind zu erwähnen: Pouchet, Hist. des sciences naturelles au moyen-âge ou Albert le Grand et son époque, Par. 1853; A. J. G. Buhle, De fontibus unde Alb. M. libris suis XXV de animalibus materiem hauserit (in Comm. soc. Gotting. vol. XII); von Martens, Über die von A. M. erwähnten Landtiere (im Arch. f. Naturgesch., Jahrg. 24, Bd I S. 123 f., vgl. Jahrg. 33, Bd I S. 95 f.); J. Sighart, Alb. M., sein Leben und seine Wissenschaft, Regensburg 1857; Joël, d. Verhältnis A. d. Gr. zu Moses Maimonides, Breslau 1863; Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Alb. M. (in d. Abhdl. der philos.-philol. Kl. der k. bayer. Akad. der Wiss. XI, 1, München 1866 S. 189 f.); O. d'Assailly, Albert le Grand, Par. 1870; M. Steinschneider, Zum Speculum astronomicum des A. M. (in d. Zeitschr. für Math. u. Phys., Jahrg. 16, H. 5, 1871 S. 357 f.). v. Hertling, A. M., Beiträge zu seiner Würdigung, Festschr., Köln 1880; A. M. in Geschichte und Sage, Festschr. zur 6. Säkularf. seines Todestages, ebendas. 1880. Vgl. auch F. J. von Bianco, Die alte Universität Köln, T. I, 1855; Meyer, Gesch. der Botanik, Bd IV, Königsberg 1857 S. 9—84; Preger, Gesch. der deutschen Mystik im MA., T. I, Leipzig 1874, und den Art. von Hertling in der AdB, Bd I, Leipzig 1875 (S. 186—196).

Albert der Große (Albertus Magnus), der eigentliche Begründer der durch das Eindringen der gesamten Philosophie des Aristot. im 13. Jahrh. herbeigeführten Blüte der Scholastik, sowie der wissenschaftlichen Richtung innerhalb des Predigerordens, ist — von den eigentlichen Mystikern abgesehen — der größte Deutsche unter den Philosophen und Theologen des Mittelalters, von denen ihn zwar manche trotz seines Scharfsinns an systematischer Begabung, Selbstständigkeit, Folgerichtigkeit und Klarheit im Denken überragten, keiner aber an Belesenheit und Fülle des Wissens. Er stammte aus dem Geschlechte der Edlen von Bollstädt und ward, unweit des Schlosses seiner Ahnen, in der Stadt Lauingen im bayerischen Schwaben (in der Diöcese Augsburg) 1193 geboren. In Padua, wohin er sich begeben hatte, um die artes liberal. zu studieren, ward er um 1223 durch den Westfalen Jordanus, den ersten General nach dem Stifter, für den Dominikanerorden gewonnen. Daß er vorher in Paris, nachher in Bologna der Wissenschaft obgelegen, ist nicht bezeugt; wohl aber, daß er einige Jahre nach seiner Einkleidung nach Deutschland zurückgesandt wurde, um in den Konventen des noch ganz jungen Ordens in Köln, Hildesheim (wo gerade damals — 1233 nach Petr. de Prussia, Vita B. Alberti, p. 90 ed. Antverp. 1621 — ein „conventus aedificabatur"), Freiburg i. Br., Regensburg, Straßburg, endlich (etwa seit 1243) wieder in Köln die Studien der Brüder zu regeln und eine Zeit lang als Lehrer („lector") zu leiten. In Köln, wohin er immer schließlich wieder zurückgekehrt ist, wurde damals zum erstenmal Thomas von Aquino sein Zuhörer, und mit diesem ging er 1245 nach Paris, um sich die Würde eines Magisters der Theologie zu erwerben und in dem Ordenshause St. Jakob als magister licentiatus a cancellario Parisiensi die vorschriftsmäßigen theologischen Vorlesungen und Disputationen zu halten. Nach vollendetem dreijährigen Kursus ward A. im Herbst 1248 wieder nach Köln gewiesen, nunmehr als primarius lector und regens der inzwischen zu einem „Studium generale" (P. de Pruss. l. l. p. 102) erhobenen Ordensschule. Er lebte jedoch auch als fruchtbarer Schriftsteller seinem Beruf, und andererseits beteiligte er sich (besonders durch Predigen) auch an der praktischen Thätigkeit der Brüder. 1254 von dem Kapitel in Worms zum Ordensgeneral für Deutschland erwählt, war er zugleich auf Aufrechterhaltung der cerimonialen und sittlichen Zucht bedacht. Zu Fuß soll er des guten Beispiels wegen behufs der Visitation der ihm unterstellten Klöster nördlich bis nach Holstein, westlich bis nach Brabant, südlich bis nach Österreich vorgedrungen sein (schwerlich aber kam er nach Polen, wie der Verf. des fälschlich ihm von Jammy beigelegten Kommentars zur Politik des Aristot.). Außerhalb Deutschlands dem Orden zu dienen, fand er von neuem Anlaß, als er 1256 von Alexander IV. an den päpstlichen Hof in Anagni berufen wurde, um des Wilhelm v. St. Amour (des Hauptvertreters der auf Ausschließung der Bettelmönche von der

Pariser Universität dringenden Partei) soeben in Umlauf gesetzte Schrift „de periculis novissimor. temporum" zu widerlegen. Das Buch wurde verurteilt. Wenn A. bei dieser Gelegenheit wirklich zum Magister sacri palatii (d. h. zum päpstlichen Hoftheologen) ernannt wurde, so kann er dieses Amt nicht lange bekleidet haben. Denn nach einer Urkunde vom März 1258 befand er sich um diese Zeit wieder in Köln. Im J. 1259 wohnte er dem (u. a. mit der Entwerfung eines Studienplans für den Orden sich befassenden) Generalkapitel in Valenciennes (in Flandern) an, welches ihm übrigens die Last des Provinzialats abnahm. Aber von dieser kaum befreit, ward er 1260 von Alex. IV. genötigt, den bischöflichen Stuhl in Regensburg einzunehmen. Doch gelang es ihm, nach zwei Jahren („tumultuum bellicorum, quibus episcopi Germani involvuntur, pertaesus", Scriptor. ord. praedicat. I, 162, Par. 1719) auch diese Würde und Bürde wieder los zu werden, so daß er fortan sich der Schriftstellerei und dem Orden wieder ungeteilt widmen konnte. Er kehrte nach Köln in sein Kloster zurück, welches er jedoch mindestens bis 1267 zeitweilig wieder verließ, vorzüglich um Weihungen von Kirchen und Altären vorzunehmen (so in Konstanz, Colmar, Mästricht und besonders in der Kölner Diöcese). In Würzburg und in Köln hat er sich als Friedensstifter in den Händeln mit dem Bischof bezw. Erzbischof auch um die Bürgerschaft als solche Verdienste erworben. An dem Konzil zu Lyon 1274, dessen Verlauf er allerdings genau gekannt haben mag, hat er nicht teilgenommen; dagegen scheint er sich in hohem Alter noch einmal nach Paris begeben zu haben (AS März 7. Bd S. 714), um des bereits verstorbenen Thomas v. A. Orthodoxie persönlich zu verteidigen. Er selbst starb, 87 Jahre alt, am 15. Nov. 1280 und ward in dem Chor der Dominikanerkirche in Köln, für den er einst die Baukosten bestritten hatte, begraben (später wurden seine Gebeine in der Andreaskirche beigesetzt). Gregor XV. sprach ihn 1622 zwar nicht heilig, aber doch selig.

Als Lehrer und Schriftsteller betrieb A. die Wissenschaften in einem Umfang, der seinen Ehrennamen „doctor universalis" im Munde der Gelehrten als wohlverdient, seine Bezeichnung als Zauberer im Volksmund, zumal im Hinblick auf seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse und deren praktische Verwendung, als erklärlich erscheinen läßt. Seine große Hauptleistung war die Aufschließung des gesamten Lehrgebäudes des Aristot. für das Verständnis der gelehrten Mitwelt und nächsten Nachwelt, nicht vermittelst einer neuen Übersetzung, auch nicht (in der Weise des Alex. Hales.) vermittelst einer bloßen Benutzung für das theologische System, sondern vermittelst einer umschreibenden, erläuternden und die Lücken ergänzenden Reproduktion nebst eingefügten Exkursen, in der Hauptsache auf Grundlage der ihm vorliegenden, aus arabischen Versionen geflossenen Übertragungen, sowie der arabischen Kommentatoren. Ihrem Zwecke gemäß tragen seine betreffenden Schriften größtenteils die Titel der entsprechenden aristotelischen Schriften (z. B. De praedicamentis; Super octo libros Physicorum; Libri XIII Metaphysicorum; In decem libros Ethicorum etc.), zum Teil fassen sie aber bei Aristoteles und anderen Zerstreutes nebst eigenen Beobachtungen unter neuen Titeln zusammen (z. B. De Mineralibus). In der Deutung der aristotel. Sätze schließt sich A. hauptsächlich an Avicenna an, auch in der (zw. Realism. und Nominal. vermittelnden) Lehre von den Universalien, welche nach ihm ante res als Urbilder im göttlichen Verstande sind, in rebus als das Eine in den vielen einzelnen Dingen, post res vermöge der Abstraktion, die unser Denken vollzieht (vgl. jedoch Prantl, Gesch. d. Log. im Abendl. III, 89 f.). Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß er nebenbei doch auch Platonisches, Neuplatonisches und Christliches in das Aristotelische hineindeutet. Bloßer „Simia Aristotelis" ist er aber nicht. Denn die Lehre von der Ewigkeit der Welt (a parte ante) verwirft er; nirgends versäumt er, wo Arist. mehrdeutig ist, sich eine bestimmte Auffassung anzueignen, und besonders in gewissen naturwissenschaftlichen Schriften, wie „de natura locorum", geht er völlig über denselben hinaus. Letztere hat ihm wegen seiner Vermutungen über die Bedingungen der klimatischen Unterschiede die Anerkennung A. v. Humboldts, seine Schrift „de vegetabilibus et plantis" die Achtung des Botanikers Meyer eingetragen. Aber freilich bei seiner vorwiegend kompilatorischen Methode bleibt die Annahme möglich, daß er, wie nachweislich fast jeden philosophischen Satz, auch dergleichen „Entdeckungen" (aus uns unbekannten arabischen Quellen) entlehnt hat.

A., der große Kompilator und „Stofflieferant", ist nun aber nicht nur Philosoph, Naturforscher und Mathematiker, sondern, wenngleich nicht in erster Linie, auch Theologe. Er ist es schon als Vertreter der Metaphysik des Stagiriten, welche dieser ja

selbst als „Theologik" bezeichnet. Ist er also als Aristoteliker Theolog, so ist er doch noch entschiedener als Theologe Aristoteliker, schon insofern er von der Erfahrung ausgehen will, aber auch, insofern er den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes bevorzugt und insofern er überhaupt den Aristot. im weitesten Umfang zur Verdeutlichung und Erhärtung christlich dogmatischer Sätze herbeizieht. Eine Folge seiner Verknüpfung des Aristotelismus mit der rechtgläubigen Theologie ist die, daß er allenthalben seinen Philosophus κ. ἐ. so christlich orthodox erscheinen läßt, als es irgend anging. Indessen auf der andern Seite weiß gerade A. die eigentliche Theologie und die Philosophie schärfer von einander zu unterscheiden, als vor ihm namentlich Anselm. Von seinen nichttheologischen Schriften haben theologisches Interesse namentlich die drei Bücher de anima (opp. t. III), das Buch de unitate intellectus contra Averroëm (t. V) [Unsterblichkeit]; die beiden Bücher de intellectu et intelligibili (ib., Entrückung der Seele in Gott) und die Schrift de causa et processu universitatis a causa prima (ib., Wesen Gottes und Weltemanation). Seine theologischen Schriften sind teils Kommentare zur h. Schr. (t. VII: in Psalmos; t. VIII: in Threnos Jeremiae, in libr. Baruch, in l. Danielis Proph., in XII Prophetas minor.; t. IX: in Matthaeum, in Marc.; t. X: in Lucam, wozu noch kommen [t. XX]: Super evangelium „Missus est" [Luc. I, 26 f.] quaestiones CCXXX [das s. g. Mariale]; t. XI: in Joannem, in Apocalypsin), teils Predigten (t. XII: Sermones de tempore; orationes super evangelia Dominicalia totius anni; sermones XXXII de sacramento eucharistiae; de muliere forti nach Proverb. 31, 10 f.), teils moralische und asketische Traktate (t. XXI: Paradisus animae sive de virtutibus und de adhaerendo deo, welche Schrift ihm neben dem Komment. zum Areopagiten und der a. Abh. de intellectu etc. eine Stelle unter den Mystikern sichert). Vorzüglich kommen aber in Betracht die eigentlich dogmatischen Werke: 1. die Commentarii in Dionysium Areopag. (t. XIII); 2. In libr. IV magistri sententiarum (t. XIV bis XVI), wo er indessen nicht unmittelbar die eigenen, sondern zunächst seine Fassung der Ansichten des Lombarden entwickelt; 3. die Summa theologiae (t. XVII und XVIII), welche sein eigenes System enthält, jedoch nach der Lehre von der Sünde abbricht; 4. die Summa de creaturis (t. XIX), „divisa in duas partes, quarum prima est de quatuor coaevis, scil. materia prima, tempore, coelo et angelo, secunda de homine". Dazu kommen noch die Abhandl. 5. de sacrificio missae und 6. de sacramento eucharistiae (t. XXI).

A. definiert die Theol. als scientia de his, que ad salutem pertinent. Näher ist sie ihm eine sc. practica. Zwar geht sie aus auf die Wahrheit, jedoch „verum quod inquirit de deo et operibus ejus, inquirit non ut verum simpliciter, sed ut summe beatificans, in quod referat totam pietatis intentionem in affectu et opere" (S. th. p. I, tr. 1, qu. 3, m. 3). Sie stützt sich auf die durch die übernat. Offenbarung oder die hl. Schr. bedingte Glaubenserfahrung. Dennoch erheischt auch sie ein Beweisverfahren, weil die Gläubigen durch Beweise in der Erkenntnis der Wahrheit bestärkt werden, weil die noch nicht gläubigen Einfältigen durch überzeugende Gründe zum Glauben gebracht werden, endlich weil die Ungläubigen nur durch Beweise zu überführen sind (ib. tr. 3, qu. 15, m. 3, art. 2). Gott selbst kann nicht vollständig begriffen, aber doch von dem erkennenden Geiste berührt werden (attingi potest intellectu, sed non comprehendi, ib. tr. 4, qu. 18, m. 3). Den Ausgangspunkt bilden dabei die geschöpflichen Dinge als Wirkungen der schöpferischen Ursache, näher das vestigium Gottes in allen Kreaturen und die imago Gottes in unserer Seele, wozu aber das Licht der Gnade ergänzend hinzutreten muß. Das (gleichwohl zu beweisende) Dasein Gottes ist kein Glaubensartikel, sondern Voraussetzung jeglichen Glaubensartikels (ib. tr. 3, qu. 17). Seinem Wesen nach kommt Gott allein eigenes und wahres Sein, absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit, somit auch Ewigkeit zu (tr. 4). Seine Einfachheit hebt jedoch nicht seine Dreifaltigkeit auf (von der die natürlichen Dinge zwar ein Bild enthalten, die aber durch das bloße Licht der Vernunft ebensowenig wie die Inkarnation und die Auferstehung erkennbar ist); quin potius quo aliquid simplicius est, eo multiplicius est in relationibus (ib. qu. 20, m. 1); seine Unveränderlichkeit nicht seine weltschöpferische und welterhaltende Thätigkeit, welche lediglich eine von Ewigkeit her von ihm gewollte Bewegung durch ihn, aber nicht in ihm voraussetzt (qu. 21 m. 1). Als der Unveränderliche und Ewige (nihil accipiens, nihil perdens, tr. 6) ist Gott aber zugleich summum bonum. Von den Attributen Gottes, welche nicht ausschließlich das Wesen, sondern zugleich die Weltbeziehungen

ausdrücken, wird die Allgegenwart dahin bestimmt, daß Gott essentialiter, praesentialiter und potentialiter in allen Dingen sei, die Allmacht nicht (mit Abälard) auf das beschränkt, was Gott wirklich thut, wohl aber auf das, was wirklich Macht und nicht, wie das Böse, Unmacht zeigt oder der Güte und Weisheit widerspricht. A.s Lehre vom Wunder bietet dem Augustinus gegenüber sachlich nichts neues (vgl. F. Nitzsch, Aug.s Lehre v. Wunder, Berl. 1865). Zu den Momenten eines Wunders im strengsten Sinn rechnet er (S. th. p. II, tr. 8, qu. 30, m. 1, art. 1, p. 178) 1. die thatsächliche Alleinwirksamkeit des göttlichen Willens mit Ausschluß der Naturkräfte, 2. das Hinausgehen auch über das, was die Natur leisten kann und soll, 3. das Augenblickliche, nicht Successive, 4. das Hervorgehen aus der publica justitia, aus der legitimen göttlichen Waltung. (Geschieht die Hervorbringung im Anschluß an die bei der Schöpfung in die Natur gelegten, bisher eben nur unentwickelt gebliebenen Keime und nur mittelst Beschleunigung eines Naturprozesses, so liegt kein miraculum, sondern nur ein mirabile vor, ein subjektives und relatives Wunder, wie im Fall der ägyptischen Zauberer.) Die Welt ist von vornherein so eingerichtet, daß sich entweder der naturgesetzliche Verlauf in ihren Elementen verwirklichen kann (possibilitas ad consuetum naturae), oder daß in denselben unmittelbar göttliche Akte Platz greifen können ohne natürliche Mittelursachen. Die Wahl des jedesmaligen Modus hat sich aber Gott vorbehalten, dem letzteren (dem wahrhaft wunderbaren Wirken Gottes) entspricht z. B. die Geburt Christi aus der Jungfrau. Die Kraft zu dieser mußte der Maria erst durch einen neuen göttlichen Akt besonders verliehen werden; nur die habilitas et possibilitas obedientialis in hanc virtutem (die von der positiven Potentialität wohl zu unterscheidende rein passive Fähigkeit, die Abwesenheit eines positiven Hindernisses) materiae mundi, ex qua corpus beatae virginis factum est, in principio mundi est insita (ib. p. 185). Die Erschaffung der Welt rechnet A. nicht zu dem Wunderbaren (nec miraculum est, nec mirabile, ib. p. 192). Übrigens betrachtet er letztere trotz Arist. nicht als anfangslos, ebensowenig die Materie, die Gott nicht etwa vorgefunden und lediglich geformt, vielmehr aus nichts geschaffen hat und zwar durch einen Akt seiner Freiheit. Dazu paßt denn freilich schlecht genug des Albert neuplatonischer Emanatismus, vermöge dessen er die Schöpfung andererseits als Ausfluß aus dem notwendigen Sein Gottes vermittelst der obersten Intelligenz hinstellt, und wiederum seine Ablehnung des Optimismus (denn er leugnet S. th. p. I, tr. 13, qu. 77, m. 3, art. 1, daß Gott keine bessere Welt habe schaffen können, als die gegenwärtige). Den Ursprung der individ. Seele faßt er treatianisch, die Unsterblichkeit der Individuen verteidigt er gegen Averroës (welcher Unsterblichkeit nur dem dem Menschengeschlecht gemeinsamen universellen, nicht dem individuellen Geist zuspricht), und das die Fortdauer der Seele in Frage stellende Gebundensein der niederen Seelenkräfte (der vegetativen, sensitiven u. s. w.) an den leiblichen Organismus leugnet er. In der Lehre von der Sünde schließt er sich besonders an Anselm an, nicht so entschieden in der Versöhnungslehre. Konstitutive Momente des Sakraments sind ihm (In sentent. l. IV, dist. 1, art. 1) 1. die Wirksamkeit ex opere operato, 2. die göttliche Einsetzung, 3. die Gnadenmitteilung ex sanctificatione verbi. Der Papst ist vice dei in terris, habet potestatis plenitudinem und ist daher der ordinarius omnium hominum und cujuslibet (S. th. p. II sub fin.). In der ethischen Psychologie faßt er die Synderesis (συντήρησις) als das angeborene, selbst in den Verdammten nicht schlechthin erlöschende, sittliche, das Naturgesetz in sich tragende Urteilsvermögen, als die scintilla conscientiae, quae inclinat ad bonum et remurmurat malo, als die an und für sich unfehlbare Norm der (nicht unfehlbaren) conscientia (ib. p. 470). F. Nitzsch.

Albert von Aachen. Ausgaben: Ohne den Namen des Verfassers als chronicon Hierosolymitanum v. Reineccius, Helmstedt 1584; daraus, aber mit dem Namen des Verfassers bei Bongars, Gesta Dei per Francos, 1. Bd, Hanov. 1611 S. 184 ff.; der letztere Abdruck wiederholt MSL 166. Bd S. 387 ff.; Recueil des Historiens des Croisades, Hist. occid. 4. Bd, Paris 1879 S. 265 ff. — v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzugs, 2. Aufl. Leipz. 1881 S. 62 ff.; Kugler, Albert von Aachen, Stuttg. 1885; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 2. Bd, 6. Aufl. Berlin 1894 S. 178; Potthast, Wegweiser 1. Bd, 2. Aufl. Berlin 1896 S. 30 f. (hier weitere Litteraturangaben).

Albert wird handschriftlich als canonicus Aquensis bezeichnet; man betrachtet ihn demgemäß entweder als Domherrn in Aix in der Provence oder als Stiftsherrn bei St. Maria in Aachen. Da er nach den Königs- und Kaiserjahren Heinrich IV. datierte (I, 7), so ist es wahrscheinlicher, daß er ein Lothringer als daß er ein Proven-

cale war. Nicht unmöglich ist es, daß er mit dem zuletzt 1192 erwähnten Aachener custos Adalbertus identisch ist (Bock in d. Niederrhein. Jhrb. v. Lersch 1. Bd 1843 S. 42 ff.); doch müßte er dann sein Werk in sehr jungen Jahren geschrieben haben. Aus dem Werke selbst erfahren wir über seine Person nur, daß er den lebhaften Wunsch hegte, das heilige Land zu besuchen, daß er aber durch mancherlei Umstände gehindert auf die Erfüllung desselben verzichten mußte. Gewissermaßen als Ersatz faßte er den Entschluß, etliches von dem niederzuschreiben, was er auditu et relatione von solchen, die den ersten Kreuzzug mitgemacht hatten, erfuhr. Sein Werk behandelt in zwölf Büchern die Ereignisse von 1095—1121. Bis gegen die Mitte unseres Jahrhunderts wurde die Glaubwürdigkeit seiner Erzählungen allgemein angenommen. Dagegen bestritt Heinrich v. Sybel in der ersten Auflage seiner Geschichte des ersten Kreuzzugs (1841), daß ihnen irgendwelcher Quellenwert zukomme. In der zweiten Auflage hielt er an diesem Urteil fest. Ihm gegenüber hat besonders B. Kugler den Wert der Histor. Hierosol. expedit. vertreten, indem er annahm, daß abgesehen von mündlichen Erzählungen und Kreuzfahrerliedern Albert eine ausführliche schriftliche Quelle benutzte, Aufzeichnungen eines lothringischen Geistlichen, der im Heere Gottfrieds von Bouillon am Kreuzzuge teilnahm und nach der Eroberung Jerusalems im heiligen Lande blieb. Ging Sybel in seiner Ablehnung Alberts unverkennbar zu weit, so wird man doch auch die letztere Annahme nicht für bewiesen halten können. Die Schwächen des Geschichtswerkes erklären sich am leichtesten, wenn ihm hauptsächlich mündliche Erzählungen zu Grunde lagen.

Hauck.

Albert von Riga, gest. 1229. Hauptquelle: Heinrici chronicon Livoniae MG SS XXIII, 231—332. Bearbeitungen Kurd v. Schlözer, Livland und die Anfänge deutschen Lebens im Norden 1850; Hausmann, Das Ringen der Deutschen und Dänen um den Besitz Estlands, 1870; Hausmann, Albert von Riga in der AdB I, 196 ff.; Dehio, Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen, 1877, 2. Bd S. 160 ff.; Schiemann, Rußland, Polen und Livland, 1887, 2. Bd S. 1 ff. (in Onckens allgem. Gesch. in Einzeldarstellungen); E. Winkelmann, Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig, Bd 1 u. 2 und Kaiser Friedrich II. (Jahrbücher der deutschen Geschichte); Winter, Die Prämonstratenser 1865 S. 225 ff.; derselbe, Die Cistercienser 1868 1. Bd S. 218 ff.

Albert ist der Begründer des christlichen und deutschen Wesens im Lande der Esten und Letten. Als die Ostseeprovinzen der Herrschaft der Deutschen verfielen und christianisiert wurden, wohnten im Norden die estnischen Stämme finnischen Ursprungs und im Süden die den Lithauern und Altpreußen verwandten Letten. Einzelne skandinavische Ansiedelungen an den Küsten und auf den Inseln bestanden schon damals, ohne als politische Machtfaktoren in Frage zu kommen. Wichtiger waren die Kuren und Liven. Diese, wahrscheinlich aus Karelien gekommenen, also den Esten verwandten Piratenstämme waren die Windau, Düna und livländische Aa aufwärts ins Land der Letten eingedrungen und hatten sich einen Teil derselben unterjocht. Die kleinen Scharen der Eroberer haben ihre nationale Eigenart nicht behauptet. Sie nahmen später die lettische Sprache an, aber in Kurland und Livland lebt ihr Name weiter fort. Die baltischen Stämme lebten allesamt ein barbarisches und staatloses Dasein. Ihr Heidentum war durch die Christianisierung der Ostslaven, die unter normännischer Herrschaft zum Volke der Russen zusammenwuchsen, nicht erschüttert worden. Zwar machte der Großfürst Jaroslaw I. sich einen Teil der Esten zinsbar und erbaute 1030 am Embachufer die Zwingburg Jurjew; aber sie wurde schon nach einem Menschenalter von den Ureinwohnern zerstört. Im allgemeinen wußten die baltischen Stämme ihre Unabhängigkeit gegen die Russen zu behaupten (vgl. Schiemann). Eine gründliche Unterwerfung und Kolonisierung des Landes hat kein russischer Fürst geplant oder durchgeführt. Auch die russische Kirche kümmerte sich nicht um diese Länder. Von etwaigen Missionsversuchen an der Düna und am Embach ist nichts zu berichten.

Anders das Abendland. Erzbischof Adalbert von Bremen hatte bei seinem Bestreben, die Grenzen seines Machtgebietes auszudehnen, den Entschluß gefaßt, nicht nur die Finnen, sondern auch die Kuren, Liven und Esten zu bekehren. Er erfreute sich bei diesem Unternehmen der Unterstützung des Dänenkönigs Sven Estrithson. An der Küste Kurlands wurde auf die Initiative des Herrschers hin dank den Bemühungen eines dänischen Kaufmannes eine Kirche erbaut (Adam, Gesta IV, 16). Der Baier Hiltin, Abt des Klosters Goseck, als Missionar Johannes genannt, wurde von Adalbert zum Bischof geweiht und ihm die Arbeit an den Kuren, Liven und Esten zugewiesen, sein vorläufiger Sitz sollte Birka in Schweden sein. Vielleicht ist es das heutige Borgholm

auf Öland (vgl. Dehio I S. 198). Von Hiltins Wirksamkeit ist nichts bekannt. Nach zweijähriger Amtsführung (1062—1064) gab er seinen Stab in Adalberts Hände zurück. Er glaubte nicht an die Durchführbarkeit der Missionspläne des Erzbischofs. Auch jene Kirche in Kurland wird nicht lange bestanden haben. Der Plan eine Mission in Estland in Angriff zu nehmen, lebte später in Lund auf, als die dänische Macht sich nach Osten auszudehnen strebte. Der Erzbischof Estill von Lund weihte den französischen Mönch Fulko aus dem Benediktinerkloster Montier de la Celle bei Troyes zum Bischofe der Esten (wohl in Lund 1169?). Der neue Bischof suchte bei Papst Alexander III. Anlehnung, der die Mission in Estland zu einem Unternehmen der ganzen skandinavischen Kirche zu machen suchte. Der Mönch Nikolaus, ein geborner Este, sollte Fulkos Begleiter werden. Aber auch seine Thätigkeit ist resultatlos geblieben. Man weiß nicht einmal, ob er den Boden Estlands betreten hat (vgl. Reuter, Geschichte Alexanders III. 3. Bd S. 615 ff.).

Nicht die Skandinavier, sondern die Deutschen sollten die christliche Kirche und Kultur an der Düna begründen. — Deutsche Kaufleute aus Lübeck und Wisby hatten den Weg zu den Düna-Liven gefunden. In bewußter Konkurrenz mit den Skandinaviern entwickelte sich der deutsche Handel. Ihm folgte die Mission auf dem Fuße. Der Augustiner-Chorherr vom Segeberger Stifte Meinhard, ein bejahrter Mann von beträchtlichem Vermögen, wurde vom Verlangen ergriffen, den Liven das Wort Gottes zu predigen. Er schloß sich den Livlandfahrern an und fand freundliche Aufnahme. Der Russenfürst Wladimir von Polozk, der über die Dünagegenden eine Art Oberhoheit besaß, gab ihm die Erlaubnis zu dauerndem Wirken. An eine russische Mission hat dieser Fürst ebensowenig gedacht wie die Kleriker seines Glaubens. Beim Livendorfe Uexküll erbaute sich Meinhard eine Kirche und konnte bald die Erstlinge Ilo und Viezo taufen. Das geschah im Jahre 1184. Im Winter wurde Uexküll von Letten überfallen und das ganze Dorf eingeäschert. Da schloß Meinhard mit den Dörflern einen Vertrag. Verstanden sie sich zur Taufe, so versprach er ihnen behülflich zu sein, eine Steinfeste zu bauen. Sie gingen darauf ein und bekräftigten ihre Zusage mit Eiden. Im Frühjahr 1185 erschienen aus Gotland gerufene Maurer und Steinmetzen. Die Burg wurde auf Kosten der Liven gebaut und Meinhard wurde Miteigentümer, da er ein Fünftel der Baukosten aus seinen Mitteln bestritt. Ein Teil der Heiden hatte sich jener Zusage gemäß taufen lassen, fiel aber nach Vollendung des Baues ins Heidentum zurück. Meinhards echt katholisch-mittelalterliche Missionspraxis hatte einen Scheinerfolg erzielt, der sich als ziemlich nichtig erwies. Im Mutterlande wurde man auf ihn aufmerksam. Erzbischof Hartwich II. von Bremen weihte ihn zum Bischofe von Ikeskola (Uexküll) 1186. Die Liven auf Holm verschafften sich durch einen ähnlichen Vertrag wie die von Uexküll eine Burg, um nach empfangener Taufe gleichfalls ins Heidentum zurückzufallen. Nicht besser erging es dem Cistercienser Dietrich. Er missionierte unter den Liven von Thoreida. Immer störrischer und feindlicher wurden die Eingeborenen, welche die Taufe in der Düna abwuschen, um den Christenglauben nach Deutschland zurückzuschicken. Durch Lehre und materielle Vorteile schienen diese Heiden nicht zu gewinnen zu sein. Es blieb der Zwang. Meinhard war Katholik genug um ihn berechtigt zu finden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der greise Bischof sich mit Kreuzzugsplänen trug, bei den deutschen Kaufleuten, die an der Düna zu überwintern begannen, fand er aber keine Unterstützung. So rief er seine Genossen zusammen, um nach Deutschland aufzubrechen. Die Liven fürchteten mit Recht, er werde mit Heeresmacht zurückkehren und beschworen ihn zu bleiben, indem sie die Taufe versprachen. Der Bischof war gutmütig und unpolitisch genug ihnen zu glauben und blieb. Kaum war der Gotlandfahrer fort, so sah sich Meinhard betrogen. Ein Fluchtversuch des Bischofs mißglückte, aber Dietrich wußte die Heiden zu täuschen und zu entweichen. Er kam nach Rom und stattete Papst Cölestin III. Bericht ab. Jedoch der von ihm geplante Kreuzzug mißglückte infolge widrigen Wetters. Meinhard blieb ohne Hilfe und mußte mit seinen Klerikern in der Geduldarbeit verharren. Als er sein Ende kommen sah, rief er die Ältesten der Düna-Liven und derer von Thoreida zu sich und nahm ihnen das Versprechen ab, seinen Nachfolger anzunehmen. Am 14. August 1196 ist er zu Uexküll gestorben. Erfolglos war sein Wirken doch nicht gewesen. Bei Uexküll und Holm wurde der Ackerbau von den Liven nach deutscher Weise betrieben und einige waren für den Christenglauben dauernd gewonnen worden.

Sein Nachfolger Bischof Berthold, früher Cistercienserabt in Loccum, kam ihm nicht gleich. Ohne Heer erschien er in seiner Diöcese und gedachte durch Festessen und Ge-

schenke die Liven sich und dem Christenglauben zu gewinnen. Das Vertrauen, das Meinhard besessen hatte, wurde ihm nicht zu teil. Die Liven versammelten sich und waren bald mit dem Entschlusse fertig, ihn zu töten. Berthold wurde gewarnt und floh. Im Frühjahr 1198 kehrte er an der Spitze eines kleinen Heeres zurück. An der Düna, wo heute Riga steht, kam es zum Kampfe. Der Ansturm der deutschen Panzerreiter warf die Liven in wilde Flucht. Als erster der Verfolger setzte ihnen der Bischof nach. Er vermochte sein Roß nicht zu halten. Mitten in die Feinde trug es ihn. Dort ist er unter ihren Lanzen gefallen. Sein Leichnam wurde in Stücke gerissen. So starb der Bischof Berthold. Der 24. Juli 1198 wird als sein Todestag angesehen. Die siegreichen Kreuzfahrer zwangen durch Verwüstung des Landes die Liven dazu, den Frieden zu erbitten. In Holm und Uexküll fanden Taufen statt. Die Liven versprachen jedem Priester eine Kornabgabe zu seinem Unterhalt zu gewähren und baten um einen Bischof. Mehr verlangten die Kreuzfahrer nicht. Es gelüstete sie nicht im unwirtlichen Lande zu blieben und sie brachen nach Deutschland auf. Es blieb ein Kauffahrer, es blieben die Priester ohne jeden Schutz. Die Liven wuschen sich sofort nach Aufbruch der Flotte die Taufe in den Fluten der Düna ab. Alsbald begannen die Feindseligkeiten; zur Fastenzeit faßten die Liven in einer großen Volksversammlung den Entschluß, alle Geistliche, die nach Ostern noch im Lande sich befänden, den Göttern zu opfern. Die Meisten wagten dieser Drohung nicht zu trotzen. Am 18. April 1199 hatten fast alle das Land verlassen. Die Mission schien aufgegeben zu sein. Daß Männer die Geschichte machen, sollte sich auch jetzt zeigen. Hartwich von Bremen weihte seinen Schwestersohn Albert zum Bischof von Uexküll und stellte damit den Mann, welcher der Aufgabe, ein deutsches geistliches Fürstentum an der Düna zu gründen vollkommen gewachsen war, an die rechte Stelle.

Alberts Mutter, die Schwester des Erzbischofs Hartwich, gehörte dem bremischen Adelsgeschlechte der Utlede an. Sie ist zweimal vermählt gewesen. Der Name ihres ersten Gatten ist unbekannt. Die Kinder dieser Ehe waren Albert, Rotmar, Hermann. Man kennt also Alberts Familiennamen nicht. Auch sein Geburtsjahr und seine Vorbildung ist unbekannt. Er erscheint zuerst als Bremer Domherr in der Umgebung seines Oheims; etwa zu Anfang März 1199 wurde er zum Bischof geweiht. Mit der Umsicht eines geborenen Kirchenfürsten ging er an sein Werk. Er fuhr nach Gotland und sicherte sich dort etwa 50 Kreuzfahrer für Livland. Dann suchte er König Kanut von Dänemark, Herzog Waldemar v. Schleswig und Erzbischof Absalon von Lund auf. Es kam ihm ihm auf gute Beziehungen zu diesen Machthabern an, da die Dänen die Ostsee beherrschten. Von Innocenz III. erwirkte er eine Bulle, in der die Gläubigen in Sachsen und Westfalen aufgefordert wurden, die Kirche Livlands gegen die Heiden zu beschützen. Zu Magdeburg feierte er das Weihnachtsfest mit König Philipp und sicherte sich für die Zukunft seine Gunst und für den Augenblick den Schutz der Güter der Pilger. Mit 23 Schiffen fuhr der Bischof etwa im April 1200 die Düna hinauf, befreite einige Mönche, die sich noch in Uexküll gehalten hatten, setzte sich in Holm fest und zwang die Ältesten der Dünaliven und der Thoreidaer 30 Knaben als Geiseln zu stellen, welche er im Herbst nach Deutschland brachte. Dietrich von Thoreida erwirkte in Alberts Auftrage eine erneute Kreuzzugsbulle. Mit einem stattlichen Heere konnte Albert 1201 nach Livland aufbrechen. Er gründete am Rigabache sich die Bischofsstadt, welche vom Bache den Namen erhielt und durch päpstliche Bullen in ihren Handelsinteressen geschützt wurde. Dann belehnte er deutsche Edelleute mit Ländereien und schuf dadurch den rigischen Stiftsadel. Um sich ein stehendes Ritterheer zu bilden, gründete er den Orden der Schwertbrüder (s. d. A.). Der Meister gelobte dem Bischofe Gehorsam und Treue als seinem Oberherrn. Der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit des Bischofs war jeder Ordensbruder unterworfen. Mit den Unterthanen des Ordens stand es nicht anders. Vom Gerichte des Ordens konnten sie an den Bischof appellieren.

Die Orden der Cistercienser und Prämonstratenser verpflanzte Albert gleichfalls nach Livland, um ihre Dienste für die Mission und für die Kultivierung und wirtschaftliche Hebung des Landes zu gewinnen. 1205 wurde das erste livländische Kloster zu Dünamünde gegründet und den Cisterciensern übergeben. Dietrich, nach dem Orte seiner ersten Wirksamkeit Dietrich v. Thoreida genannt, wurde Abt dieses Klosters.

Die Liven gewöhnten sich an die Herrschaft des deutschen Bischofs. Schon zu Ende des Jahres 1206 waren sie alle getauft und unterworfen. Ihr angesehenster Häuptling Kaupo hat sich fest an Albert angeschlossen. Eine Reise an den Hof des Papstes nach

Rom gewann diesen Liven völlig für die Kirche und Kultur des Abendlandes. So war es nur die rechtliche Anerkennung einer vollendeten Thatsache, daß König Philipp auf dem Hoftage zu Sinzig den Bischof Albert, 1. April 1207, mit Livland belehnte und ihn zum Fürsten des Reiches machte. Dem Orden gab der Bischof ein Drittel des eroberten Landes zu Lehen, der damit Aftervasall des Reiches wurde. Das einträchtige Zusammenwirken beider kam der deutschen Macht zu gute. Die Russen wurden aus Kukenois (Kokenhusen) vertrieben und Fürst Wsewolod von Gerzike gezwungen, des Bischofs Vasall zu werden. Damit war der überwiegende Einfluß der Russen im Lande der Liven und Letten vernichtet (1208). An ihre Stelle trat die Herrschaft des Bischofs. Der Tod des Ordensmeisters Winno, den einer seiner Ordensbrüder erschlug, störte den Frieden zwischen dem Bischof und den Schwertbrüdern. Der neue Meister Volkwin mochte nicht im Bischofe seinen Herrn sehen und trachtete nach einer selbstständigen Stellung. Die Verhältnisse wurden so unleidlich, daß beide Männer, Albert und Volkwin, sich 1210 nach Rom begaben, um des Papstes Entscheidung anzurufen. Innocenz beschloß die Verhältnisse in seinem Sinne zu ordnen. Albert erhielt nicht die Würde eines Erzbischofs, aber er bekam das Recht, Bischöfe zu wählen und zu weihen. Damit war Riga thatsächlich aus dem Verbande mit Bremen ausgeschieden und stand unabhängig neben der Mutterkirche da. Aber Riga sollte auch nicht zu mächtig werden. Albert durfte sein geistliches Fürstentum nur über das Gebiet der Liven und Letten ausdehnen. Gelang es dem Orden außerhalb des dem Bischof reservierten Territoriums Eroberungen zu machen, so sollte er sie unabhängig vom rigischen Stuhle besitzen, diese Gebiete selbst aber anderen Bischöfen zugeteilt werden. Eine verhängnisvolle Entscheidung. Der Orden wurde aus einem Werkzeug zu einem Rivalen des Bischofs gemacht und neben Riga sollten sich andere geistliche Fürstentümer bilden. Die Einheitlichkeit der staatlichen Entwicklung wurde für Livland vernichtet. Der Orden hatte Großes erreicht und empfing am 20. Januar 1211 eine Bestätigung seiner Besitzungen durch Kaiser Otto IV. Alberts Enttäuschungen waren noch nicht zu Ende. Als der Orden für die neueroberten süd-estnischen Landschaften Sakkala und Ugaunien einen Bischof verlangte, übertrug der Papst die Einsetzung dieses neuen Prälaten nicht Albert, sondern dem Erzbischof von Lund. Schon 1210 hatte Albert seinen Genossen Dietrich von Thoreida, nunmehr Abt zu Dünamünde, zum Estenbischof ausersehen. Unter Assistenz der Bischöfe von Verden, Paderborn und Ratzeburg hatte er ihn zum Bischof fürs Estenland geweiht und ihm Leal als Sitz bestimmt. Auch hier griff Innocenz zum Nachteil Alberts ein. Er stellte den Bischof von Leal dem Bischof von Riga völlig gleich und löste sein Bistum aus jeglichem Metropolitanverbande. Albert sollte weder baltischer Gesamtbischof noch rigischer Erzbischof werden. Damit waren unerträgliche Zustände geschaffen worden, namentlich da Sakkala u. Ugaunien, die südlichsten Estengaue, sowohl Dietrich als auch dem von Lund einzusetzenden Bischof zugesprochen worden waren. Albert und Dietrich zogen 1215 zum Laterankonzil, ohne vom Papst eine mehr als notdürftige Ordnung zu erlangen. Während so die Deutschen in Livland in unfruchtbarem Hader sich gegenseitig lähmten, nahm die dänische Macht einen Aufschwung, seit Friedrich II. auf dem Hoftage zu Metz 1215 das Land jenseits der Elbe und Elde dem Könige Waldemar II. abgetreten hatte. Lübeck, der Ausgangspunkt der livländischen Kreuzfahrer, kam dadurch in die Hände der Dänen. Während diese Verschiebungen auf dem Gebiete der großen Politik stattfanden, hatten die livländischen Machthaber, zuletzt auch Albert, eingesehen, daß die Unterwerfung der kriegstüchtigen und raublustigen Esten das einzige Mittel war, um geordnete Zustände im Lande herzustellen und die Liven und Letten vor ihren Angriffen zu schützen. Ein Friedens- und Handelsvertrag mit dem Fürsten von Polozk, worin allerdings die Tributpflichtigkeit der Liven dem Fürsten gegenüber anerkannt wurde, gab dem Bischof Albert und dem Orden freie Hand. 1211 wurde Fellin, die Feste der Sakkalaner, eingenommen, Ugaunien und Jerwen verheert, und die Esten 1212 zu einem 3jährigen Waffenstillstand gezwungen. Unruhen unter den Letten und Liven wurden ohne besondere Mühe unterdrückt. 1215 begannen die Kämpfe wieder und mit solchem Erfolge, daß die Ugaunier sich zur Taufe erboten. Sakkala, Rotala und die Wiek mußten sich dazu gleichfalls verstehen. Der Mission war damit ein neues Gebiet erschlossen. Da mischten sich die Russen ein. Fürst Wladimir von Pskow fiel in Ugaunien ein, Odenpäh mußte kapitulieren und die aufständischen Esten warfen die katholische Herrschaft ab. Im Bunde mit Pskow und Nowgorod gedachten sie sich der Abendländer zu erwehren. Aber bevor die Macht Nowgorods zur Geltung kommen konnte, hatten Albert und Volkwin gehandelt. Der Bischof hatte recht-

zeitig Kreuzfahrer aus Deutschland geholt, lettische und livische Scharen verstärkten das Heer auf 3000 Mann. Ungehindert zogen sie in Fellin, wo sich die deutsche Besatzung behauptet hatte, ein und in der Schlacht am Matthäustage (21. Sept. 1217) erlitten die Esten eine völlige Niederlage, wodurch Sakkala zur Unterwerfung gebracht wurde, ebenso Jerwen und die Westküste. Ugaunien und der estnische Norden und Osten blieben noch unabhängig. Dazu stand der Einfall der Russen bevor. Alberts Lage wurde eine verzweifelte, als der Erzbischof Gerhard v. Bremen die Unterordnung Livlands unter seine Metropole forderte und Lübeck den Kreuzfahrern sperrte, um Albert zum Nachgeben zu zwingen. Dieser mußte sich an Waldemar II. um Schutz wenden. Er erschien am 24. Juni 1218 auf dem Hoftage zu Schleswig und verzichtete im Namen der Deutschen auf alle estnischen Territorien, welche die Dänen in Zukunft erobern sollten. Dafür verpflichtete sich Waldemar mit Heeresmacht nach Estland zu ziehen. Albert konnte hoffen, mit dänischer Hilfe die Esten in Schach zu halten und es so besser mit den Russen aufnehmen zu können. Aber der Einfall der Russen scheiterte an den Mauern von Wenden und die Deutschen und Dänen konnten sich um die Wette an die Eroberung der estnischen Territorien machen. Waldemar hatte sich in dem hernach Reval genannten Ort einen Stützpunkt geschaffen und die Umgegend unterworfen. Bischof Dietrich war in seinem Gefolge gelandet, aber bald von den Esten erschlagen worden. Zu seinem Nachfolger als Bischof von Estland hatte Waldemar Wescelin ersehen, während Albert seinem Rechte gemäß seinen Bruder Hermann zum Bischof bestimmt hatte. Der Konflikt war nicht mehr zu vermeiden, zumal da Waldemar auch Sakkala und Ugaunien für sich beanspruchte. Der König sperrte darauf die Ostseehäfen, ließ zwei Bullen des Papstes Honorius, welche Albert erwirkt hatte, unberücksichtigt und setzte es durch, daß die Kurie seinen Kandidaten als Bischof von Estland anerkannte. 1220 erschien der König zum zweitenmal in Estland, fest entschlossen, in seinem Sinne in Estland die Verhältnisse zu ordnen.

Albert und Volkwin wurden vor ihn geladen. Der erstere war schon nach Deutschland abgereist, um Hilfe zu suchen. Der Ordensmeister aber verriet den Bischof, indem er gegen Abtretung von Sakkala und Ugaunien den König als Oberherrn des übrigen Estenlandes anerkannte. Auf estnischem Boden sollte sich kein bischöfliches Fürstentum bilden. Waldemar und der Orden sollten dort die einzigen Landesherren, Albert und Herrmann aber ausgeschlossen sein. Der Bischof von Riga fand dagegen keinen Schutz beim Papste oder bei Kaiser Friedrich. Die Rückkehr nach Livland war ihm und seinem Bruder und den deutschen Kreuzfahrern verwehrt, so entschloß er sich, um nur den Weg nach Riga frei zu bekommen, Waldemars Oberhoheit nicht nur über Estland, sondern auch über Livland anzuerkennen. Seine Unterwerfung war nicht eine unbedingte, sondern ausdrücklich an die Zustimmung seiner Kleriker, Vasallen, der rigischen Bürger, Liven und Letten geknüpft. Als er in Riga eintraf, wollten die Seinen nichts vom Vertrage wissen. Den Deutschen war der Gedanke, der dänischen Herrschaft verfallen zu müssen, unerträglich. Ebenso den Liven und Letten. Die öffentliche Meinung wandte sich gegen den Orden und verurteilte die Machenschaften Volkwins. Dazu kam die Schwäche der dänischen Stellung in Reval; Erzbischof Andreas von Lund, der dort an Stelle des Königs gebot, war außer stande die estnischen Nordstämme zu bändigen und wurde von den seetüchtigen Öselern heftig bedrängt. Er bedurfte der Hilfe der Deutschen und gewann sie gegen das Versprechen, Livland zur alten Freiheit zurückführen zu helfen. Es kam zu einem Vertrage auf dieser Grundlage und im Sommer 1222 ratifizierte ihn der König in Ösel, das er eben sich unterworfen hatte und wohin Albert und Volkwin gekommen waren, um mit ihm zu verhandeln. Livland wurde frei gegeben. Alberts Bruder wurde als Bischof anerkannt, aber Sakkala und Ugaunien blieben in der Gewalt des Ordens. Doch nicht lange. 1523 empörte sich Ösel und die übrigen estnischen Gaue folgten dem Beispiel dieser Insel. Die Ordensburgen Fellin, Dorpat und Odenpäh fielen in ihre Hände. Zugleich fiel Waldemar in die Gefangenschaft des Grafen Heinrich von Schwerin, wodurch die dänische Macht gelähmt wurde. Mit Mühe hielt sich die Burg Reval gegen den Ansturm der Heiden. Es war eine mächtige Reaktion gegen die durch die Zucht der Kirche neu eingeführten Sitten. Die Monogamie wurde wieder von den Esten beseitigt: sie nahmen die Weiber wieder zu sich, von denen sie sich hatten scheiden müssen. Die Leichen wurden aus den Friedhöfen gescharrt und nach heidnischem Brauche verbrannt. Alles Christliche wurde abgewaschen, der heidnische Kult und die heidnische Sitte restituiert. Die Gesandten der Sakkalaner erklärten sich in Riga zum Frieden bereit, wollten aber das

Christentum niemals annehmen, so lange noch ein Knabe ein Jahr alt oder eine Elle hoch im Lande sei. Das estnische Heidentum hoffte sich mit russischer Hilfe zu behaupten. Pskow und Nowgorod wurden um Hilfe angegangen und russische Besatzungen zogen in die Ordensburgen, deren sich die Esten bemächtigt hatten. Der Orden war nach diesen schweren Verlusten entschlossen, einzulenken. Volkwin gab seine feindliche Haltung auf und war Albert gegenüber zu großen Zugeständnissen bereit. Er gestand den Bischöfen Albert und Hermann Anteil an den wieder zu erobernden Territorien zu und sicherte sich damit ihre Hilfe. Das livländische Heer, aus Kreuzfahrern, den Streitkräften des Ordens und Liven und Letten bestehend, siegte an der Ymer und eroberte Fellin, bevor der russische Prinz Jaroslaw, Bruder des Großfürsten von Susdal, herankam. Die Russen, 20000 Mann stark, heerten im Lande, vermochten aber Reval und die anderen Burgen nicht zu nehmen. In Ugaunien gehörten Dorpat und Odenpäh noch den Esten. Hier wurden starke russische Besatzungen untergebracht. Es galt das Land dauernd dem Einfluß der rigischen Kirche zu entziehen. Dann kehrte das Heer der Russen heim, ohne die Machtstellung der Deutschen ernstlich erschüttert zu haben. Der gefangene Waldemar erkannte Hermann als Bischof von Südestland an und der Orden erklärte sich bereit, zu ihm in ein Vasallenverhältnis zu treten. Im September 1224 wurde Dorpat erobert und damit der große Estenaufstand beendigt. Da gleichzeitig die mongolische Invasion über Rußland hereinbrach, wurde die Macht der russischen Teilfürstentümer so weit geschwächt, daß eine Konsolidierung der kirchlichen Verhältnisse Livlands durch Eingriffe von Osten nicht gestört werden konnte. Es wurde mit den Russen Friede geschlossen und die Pazifizierung des Landes ohne weitere Schwierigkeiten vollendet. Ugaunien fiel Bischof Hermann zu, der in Dorpat seinen Sitz aufschlug. Der Orden nahm Sakkala von ihm zu Lehen und trat zu ihm in ein ähnliches Vasallenverhältnis wie zum Bischof von Riga. Zur Klärung der Verhältnisse erbat sich Albert vom Papste einen Legaten. Honorius III. schickte seinen Kanzler, den Bischof Wilhelm von Modena. Im Frühjahr 1225 langte er mit ausgedehnten Vollmachten vom Papste ausgestattet in Livland an und ist bis ins nächste Jahr im Lande geblieben. Er regelte das Verhältnis des Ordens zu den Bischöfen von Riga und Dorpat, nahm die nordestnischen Territorien (nur Reval verblieb den Dänen) unter päpstliche Verwaltung, was später zu verhängnisvollen Verwicklungen Anlaß gab, und sicherte Freiheit und Rechte der Eingeborenen. Er drang auf Neubau oder Wiederaufbau der Pfarrkirchen und Unterweisung der Neugetauften.

Auch der große Zug nach Ösel ist Alberts Energie mit zu danken. Seit Vertreibung der Dänen hatte sich diese große, dem rigischen Meerbusen vorgelagerte Insel unabhängig gehalten. Nach Bezwingung der festländischen Esten konnte das Heidentum unter den Inselesten nicht geduldet werden. Unter Alberts thätiger Mitwirkung wurde ein Heer von 20000 Mann, bestehend aus Kreuzfahrern und den Kontingenten der livländischen Landesherren, livische, lettische und estnische Heerhaufen eingerechnet, zusammengebracht, das im Januar 1227 über den zugefrorenen Sund nach Ösel zog und dieses Seeräubernest, welches eine Geißel der Ostsee gewesen war, zum Frieden zwang und zur Taufe nötigte. Ösel und die Wiek wurden zu einem Bistum vereinigt und damit die Christianisierung dieser Gegend gesichert.

In Frieden sind Alberts letzte Lebenstage verstrichen, neues hat er nicht mehr unternommen, sondern sich mit der Pflege des Erreichten begnügt. Am 17. Januar 1229 ist er gestorben und in der Domkirche zu Riga bestattet worden.

Albert ist ebenso wie Meinhard eine durchaus mittelalterliche Gestalt. Nur weil er an politischer Begabung und Energie seinen Vorgänger übertraf, trägt sein Wirken einen weltlicheren Charakter. Albert ist politischer Bischof und Fürst. Sein Leben ist erfüllt von diplomatischen Verhandlungen. 13mal ist er über das Meer gezogen, um durch die Kreuzpredigt Heere zu sammeln oder um wichtige Staatsgeschäfte zu erledigen. Unermüdlich ist er bestrebt die Macht und innere Kraft seines Fürstentums zu heben und den politischen Gewinn aus den Kreuzzugsunternehmungen sich zu sichern. Er ist Städtegründer, großer Bauherr und Regent. Dabei versteht er es auch, die Anhänglichkeit und Treue der Liven und Letten sich zu erwerben und zu behaupten. Das sehen wir an Kaupo. Daß unter dem Krummstabe gut zu wohnen war, werden seine livischen und lettischen Unterthanen unter seinem kräftigen Regimente wohl erfahren haben. Hatte er ihnen doch den Segen einer civilisierten Regierung, welche die anarchischen Zustände der Vorzeit beseitigte, zu teil werden lassen. Den Dänen gegenüber konnte er sich auf ihre Treue verlassen. Den Orden hatte er durch kluge Benutzung

der Umstände in einer gewissen Abhängigkeit erhalten, welche allerdings geringer war, als er sie bei der Gründung desselben vorgesehen hatte. Ohne Erzbischof geworden zu sein, denn Papst Honorius hat ihm diese Würde vorenthalten, war er doch von Bremen unabhängig — Honorius hatte 1223 die Unabhängigkeit bestätigt — und übte Metropolitanrechte über die Bischöfe von Semgallen, Dorpat und Ösel aus. Und doch hat er auch für die geistlichen Pflichten seines Amtes Interesse gehabt. Sein Klerus war entschlossen, der Missionspflicht zu genügen. Man sah auf die missionsträge russische Kirche als auf eine unfruchtbare Mutter herab (Heinrich v. Lettlands Chronik, Kap. 28, 4, vgl. 16, 2). Unter den livländischen Klerikern wird eine nicht geringe Zahl den Eingeborenen ihrer Geburt nach angehört haben. Ich weise nur auf den Priester Johannes hin, von dessen blutigem Ende uns Heinrich von Lettland zu erzählen weiß. Johannes war estnischer Herkunft und stammte aus Wirland. Von Heiden geraubt, aber vom Bischof Meinhard losgekauft, wurde er in Segeberg zum Priester gebildet, von Albert geweiht und in Holm angestellt. Seine Wirksamkeit war erfolgreich. Es heißt, daß er viele vom Götzendienste bekehrt hat. Als sich 1206 die Liven der Umgegend empörten, richtete sich ihr Haß gegen den Priester. Sie haben ihm das Haupt abgeschlagen und seinen Leib zerstückelt (X, 7). Wie dieser Este wird auch mancher Priester livischen und lettischen Blutes treu an der Christianisierung seiner Volksgenossen gearbeitet haben. Ihre Arbeit war nicht vergeblich gewesen. Die Liven Kyrian und Layan ließen sich lieber von ihren heidnischen Landsleuten qualvoll hinmorden, als daß sie den christlichen Glauben verleugneten (Heinrich X, 5). Mochte die Frömmigkeit der livländischen Missionskirche noch so roh sein, vorhanden war sie doch und begann auch die Neubekehrten zu erfüllen. Albert selbst war diesem Leben nicht fremd. Er hat dem Fürsten von Polozk gegenüber seine Pflicht betont, den Missionsbefehl Christi zu erfüllen und das Predigtamt nicht zu versäumen (Heinrich XVI, 2). Sein kirchenfürstliches Wirken stand ebenso wie das Meinhards im Dienste der Mission und in den rohen Formen des Mittelalters hat er für das Reich Gottes gearbeitet. **Fr. Lezius.**

Alberti, Valentin. AdB 1. Bd S. 215; Schriftenverzeichnis bei Adelung, Fortsetzung zu Jöchers Gelehrtenlexikon 1. Bd Leipz. 1784 S. 441 ff.

Valentin Alberti, bekannt durch sein Eingreifen in die ersten pietistischen Bewegungen, ist zu Lahn in Schlesien am 15. Dez. 1635 geboren. Er war seit 1672 außerordentlicher Professor der Theologie in Leipzig und starb daselbst am 19. Sept. 1697. **Hauck.**

Albertini, Johann Baptist v., Bischof der evangelischen Brüder-Kirche und Präses der Unitäts-Ältesten-Konferenz zu Berthelsdorf bei Herrnhut, wo er den 6. Dezember 1831 starb, war geboren den 17. Februar 1769 zu Neuwied, wohin seine Eltern, Jakob Ulrich v. Albertini und Margareta, geb. v. Planta, aus der Schweiz gezogen waren. Seine Jugendbildung erhielt er in der Knaben-Pensionsanstalt der Brüdergemeinde zu Neuwied, sodann in dem Pädagogium zu Nisky (1782—85) und dem theologischen Seminar zu Barby (1785—88). In beiden letztgenannten Instituten war er Studiengenosse und Herzensfreund Schleiermachers (vgl. W. Dilthey, Leben Schleiermachers, I S. 12 ff. und: Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, I S. 9 ff.). Hatten beide in Nisky ungestört ihre klassischen Studien und ästhetischen Interessen gepflegt, so wurden sie in Barby hineingeworfen in den geistigen Kampf der Zeit zwischen dem ererbten biblischen und erfahrungsmäßigen Christentum und den neologischen und philosophischen Tendenzen seiner Widersacher. Albertini gehörte einem Freundeskreise an, von dessen Mitgliedern mehrere, wie Schleiermacher, endlich das Seminar verließen, um sich freiere Bahnen zu suchen. Er teilte ihre Schmerzen und Kämpfe, aber er folgte ihnen nicht. Anders angelegt, als jene, eine bei großer Schärfe des Verstandes doch zugleich innige, gefühl- und phantasiereiche Natur und frühe für Christum gewonnen, konnte er in der engen christlichen Entschiedenheit, welche ihn umgab und nicht verstand, doch nicht bloß die Schranke sehen, welche durchbrochen werden mußte, sie war ihm zugleich ein Magnet, der sein Innerstes anzog. Was mich hielt, sagt er später echt zinzendorfisch, war — des Menschen Sohn in Gethsemane. Und dieser wurde ihm, immer mehr auch der ewige Gottessohn, der gottmenschliche Tilger seiner Sünde. Als solchen hat er ihn als Mann im Zeugnisworte und Liede warm und lebendig gefeiert und in diesem Glauben ist er unter schweren Leiden voll Frieden getrost entschlafen.

Wie und wann dieser Glaube in seinem Innern festbegründet worden, wissen wir nicht, denn er hat nichts schriftliches über seine Entwicklung hinterlassen und sprach sich

auch gegen Freunde darüber nicht aus. Kaum werden wir irren, wenn wir annehmen, daß neben den inneren Erfahrungen die berufliche Arbeit in der h. Schrift ihm hauptsächlich zum Quell des Lebens geworden sei. Eine theologisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen seinem Glauben und dem rationalistischen System der Zeit hat er wohl nicht vollzogen. Seine erkenntnismäßigen Interessen richteten sich mehr auf das neutrale Gebiet der Sprachen, besonders der orientalischen, der Mathematik und der Naturwissenschaft, namentlich der Botanik, welche er theoretisch und praktisch zeitlebens mit Liebe trieb. Ein in Gemeinschaft mit seinem Freunde v. Schweinitz ausgearbeitetes Spezialwerk über die Pilze ist u. a. Zeugnis davon.

Als Lehrer am Pädagogium, dann am theologischen Seminar, dem er einige Jahre hindurch auch als Direktor vorstand, erwarb er sich viel Liebe von seinen Schülern. Die Gründlichkeit und Klarheit seines Unterrichts, die Freundlichkeit und Geduld, mit welcher er sich der Jugend annahm, gewannen ihm die Herzen der Schüler und der Mitarbeiter. Er war eine in sich klare und geschlossene, nach außen hin mitunter fast abgeschlossene Persönlichkeit, im tieferen Sinne aber ein Mann der Liebe, großer Freund der Kinder, überaus wohlthätig gegen Arme, dabei heiter in Gesellschaft, von naivem Humor und Witz. So genoß er auch in weiteren Kreisen viel Liebe, als Mensch wie als Christ.

In diesem Sinne wirkte er in Nisky neben seinem Amte am Seminar auch als Geistlicher, dann ausschließlich als solcher in anderen Gemeinden (Gnadenberg, Gnadenfrei in Schlesien), bis er 1821 Mitglied der Unitäts-Ältesten-Konferenz im Departement für Kirchen- und Schul-Angelegenheiten und 1824 deren Präses wurde. Auch in dieser Zeit war er der nahen Gemeinde in Herrnhut ein geliebter und gefeierter Prediger. Aber die Fülle und Eigentümlichkeit seines geistigen Lebens hat sich vielleicht noch wärmer und voller offenbart, während er ausschließlich diesem Berufe lebte. Dieser Zeit entstammen die Predigten, welche, wie auch eine Sammlung geistlicher Gedichte, durch den Druck veröffentlicht und mehrfach aufgelegt wurden. (Sechsunddreißig Reden an die Gemeine in Herrnhut in den Jahren 1818—1824 gehalten, Gnadau 1832. Dreißig Predigten, für Mitglieder und Freunde der Brüdergemeine, in drei Auflagen, 1805 bis 1829. Geistliche Lieder, für Mitglieder und Freunde der Brüdergemeine, ebenfalls in drei Auflagen, 1821—1835.) Sowohl jene homiletischen, als diese poetischen Erzeugnisse von Albertinis Geist und Glauben haben sich damals in der Zeit kirchlicher Dürre und ersten Erwachens eines neuen Lebens auch außerhalb der Brüdergemeinde zahlreiche Freunde und Verehrer erworben.

Von den Predigten sagt Sack (ThStK 1831, 2) mit Recht: „Im allgemeinen bezeichnen wir die Weise dieser Predigten als Einfalt und Sicherheit biblischer Grundlage mit freier, geistreicher Beziehung auf das tiefere Geistesleben; innige Lebendigkeit der Herzenserfahrungen in der Gemeinschaft mit dem Heilande, mit natürlicher und frischer Auffassung der allgemeinsten Lebensverhältnisse; große Wahrheit und Kraft der Asketik neben einer poetisch sinnlichen Bildlichkeit im Ausdruck der Empfindung; Mannigfaltigkeit und Reiz in der Wiederholung ohne einen weiten Kreis praktischer Anwendung". Aber er vermißt zugleich nicht ohne Grund teils eine umfassendere Anwendung des Schriftwortes „auf die mannigfachen wirklichen Zustände des Volks-, Haus- und Herzenslebens der Christenheit", teils ein tieferes Eingehen in den Inhalt und Zusammenhang des Schriftwortes zum Zwecke der Begründung und Klärung christlicher Erkenntnis. Auch diese Predigten sind neben ihrem rein-evangelischen Grundgehalte zugleich Kinder ihrer Zeit: das Erzeugnis einer lebendigen und originalen Verbindung zinzendorfischer Gefühlswärme mit dem ästhetischen Schwunge der neuen Litteraturperiode. Aber sie haben damals vielen und großen Segen gestiftet.

Von den Liedern Albertinis sagt H. Kletke (Geistliche Blumenlese aus deutschen Dichtern, Berlin 1841 S. 323): „Albertini ist nächst Novalis der bedeutendste geistliche Dichter unserer Zeit. Wahrhafte Glaubensinnigkeit, Demut und Hingebung bezeichnen seine Lieder, die ebenso aus einer kindlichen Frömmigkeit, wie aus der tieferen christlichen Erkenntnis eines hochgebildeten dichterischen Geistes hervorgegangen sind. Sprachliche Härten sind nicht immer vermieden, zuweilen aber auch die Form künstlerisch vollendet. Manches befremdliche der bildlichen Ausdrucksweise gehört mehr der Gemeine als dem Dichter an, und wird durch den lebendigen Hauch des Geistes annehmlicher." Eine gewisse Überschwenglichkeit des Ausdrucks hat ihre Ursache zum Teil in der Individualität des Mannes, zum vielleicht größeren Teil aber auch in dem Charakter der Zeit und gewissen Traditionen seiner Umgebung. A.s Lieder haben in christlichen Kreisen viel

Verständnis und in der Privaterbauung mannigfach Anwendung gefunden, wenn sie gleich für kirchlichen Gebrauch sich weniger eignen. Schleiermacher, sein Jugendfreund, ließ sich auf seinem Sterbebette noch einige derselben vorlesen (vgl. überhaupt den schönen Brief Schleiermachers an Christlieb Reichel, in Bezug auf Albertinis Heimgang: Briefe 2. Bd S. 423 ff.) Dr. Hermann Plitt †.

Albigenser s. Katharer.

Albo (Josef). Grätz, Geschichte der Juden VIII² 157—167; Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters III 186—234; Bloch in Winter u. Wünsche, Geschichte der jüdischen Litteratur II 787—790; Weiß, Dōr dōr we-dōrešāw V 217—225. Erste Ausgabe der 'Ikkārīm, Soncino 1486, deutsche Übersetzung von W. und L. Schlesinger, Frankfurt a. M. 1844.

Albo, um 1380 in Monreal in Spanien geboren, 1413/14 beteiligt an der von Papst Benedikt XIII. ins Werk gesetzten Disputation von Tortosa, verfaßte um 1425 in Soria in Altkastilien sein religionsphilosophisches Hauptwerk Sēpher ha-'Ikkārīm (Buch der Fundamentalartikel), starb um 1444. Er war der letzte bedeutende Religionsphilosoph des mittelalterlichen Judentums. In den 'Ikkārīm scheidet er zwischen den Grundprinzipien, welche jeder Religion eigen sein müssen, deren er erst drei (Gott, Offenbarung, Vergeltung) und dann weiterhin elf (Einheit, Unkörperlichkeit, Zeitlosigkeit, Mangellosigkeit Gottes; göttliche Allwissenheit, Prophetie, Sendung eines Gesetzgebers; Lohn und Strafe, Beachtung der menschlichen Handlungen durch Gott) aufzählt, und zwischen den besonderen Kennzeichen der historischen Religionen, unter denen das Judentum sich von dem Christentum durch seine größere Glaubwürdigkeit und seine Vernunftgemäßheit unterscheide. Der Messiasglaube gilt Albo dabei als notwendiger Bestandteil nicht des Judentums, sondern des Christentums.

G. Dalman.

Albrecht V. und die Gegenreformation in Bayern. Aretin, Bayerns ausw. Verhältnisse (1839); derselbe, Kf. Maximilian I. (1842); Sugenheim, Bayerns Kirchen- und Volkszustände (1842); Riezler (AdB); Lossen, Der Kölnische Krieg I (1882); Ritter, Deutsche Gesch. I (1889) S. 238 ff., 300 ff.; Knöpfler, Die Kelchbewegung in Bayern (1891); Stieve, Die Reformationsbewegung im Hgt. Bayern (Beil. z. Allg. Ztg. 1892 Nr. 38); Riezler, Zur Würdigung Hg. Albrechts V. (AMA 3. Kl. 21. Bd I 1894); Goetz, Die bayerische Politik 1550—1560 (1896); Schellhaß, Nuntiaturberichte III Bd 3 (1896). — Die Schriften von Keck (1842), Jungermann (1843) und Höfler (in Besnards Repertorium 1841) sind unbrauchbar.

Herzog Albrecht V. (1528—1579) folgte seinem Vater Wilhelm IV. im März 1550. Seine Regierungszeit ist für den Katholizismus in Deutschland von höchster Bedeutung: die Gegenreformation setzt ein, es sammeln sich die zerstreuten Kräfte der Kirche, der bayerische Hof wird ein Mittelpunkt der neuen Bewegung. Die seit langem nach Verwirklichung strebende katholische Reformation, der Jesuitenorden, das Tridentinum — diese drei Faktoren bezeichnen, sich gegenseitig ergänzend, Ursprung, Werden und Organisation der Gegenreformation; die Entwicklung dieser Bewegung muß man bedenken, wenn man die Regierung Albrechts V. gerecht beurteilen will.

Bayern war der alten Kirche treu geblieben; trotz mancherlei Schwankungen in der äußern Politik, die unter lediglich territorialen Bedingungen stand, hatten die beiden Vorgänger Albrechts V. der Reformation den Eingang ins Herzogtum verwehrt. Albrecht übernahm das Land in keinem guten Zustand: die Finanzen waren erschöpft, die Verwaltung in schlechtem Stande, das Volk infolge der geistigen und sittlichen Verwahrlosung der Geistlichkeit kirchlich verwildert und zur Unbotmäßigkeit geneigt. Die gebildetsten Schichten der Bevölkerung, der Adel und das Bürgertum, standen zunehmend unter dem Einfluß der neuen Lehren; auf den Landtagen brachten sie ihre Wünsche vor. Aber der junge Herzog selbst war unberührt von jeglicher Neigung zum Abfall. Er war katholisch erzogen; in Ingolstadt, am geistigen Mittelpunkt des alten Kirchentums, ist er von 1537—1544 unterrichtet worden — wir wissen, daß ihm dort Johann Eck und dessen jüngerer Stiefbruder Simon Thaddäus Eck nahegestanden haben. Reformationsfeindlich war bereits die Überlieferung der bayerischen Politik, als Albrecht zur Regierung kam, obwohl der territoriale Gegensatz zu Österreich bisher eine folgerichtige Durchführung dieser Anschauung fortwährend beeinträchtigt hatte. Die Heirat Albrechts mit

einer Tochter Ferdinands I. (1547) beseitigte dies Hemmnis. Doch alle Berechnungen über eine naturgemäße Weiterentwicklung der Dinge würden hinfällig sein, wenn Albrecht eine starke, eigenartige Persönlichkeit gewesen wäre. Wohl konnte er gelegentlich im heftigsten Zorne aufbrausen, aber seine phlegmatische, mittelmäßig begabte, zu äußerem Prunk neigende, an Musik und Jagd am liebsten sich ergötzende Natur war weder für neue Ideen noch für kraftvolle Entschlüsse geeignet. Leidenschaft — im besten Sinne — fehlte ihm, auch in religiösen Fragen; weltliche Interessen haben auf die mehr oder minder schroffe Haltung des Herzogs in kirchlicher Hinsicht zum guten Teil bestimmend eingewirkt. Er scheint am Anfang seiner Regierung in der Befolgung der kirchlichen Vorschriften lau gewesen zu sein; er wird um so strenger, je mehr die Politik seiner Regierung in das Fahrwasser der Gegenreformation gerät. Jemehr die Anschauung durchdringt, daß nur thatkräftiges Handeln gegenüber den Neuerern die Kirche vor weiterem Schaden behüten könne, daß Nachgiebigkeit der Machtvollkommenheit des Herzogs im eignen Lande Abbruch thue und daß eine streng kath. Politik dem wittelsbachischen Hausinteresse am förderlichsten sei, um so strenger sind am bayer. Hofe die Kirchengebote befolgt worden. Die langsame Entwicklung der gegenreformatorischen Bewegung spiegelt sich in dieser Veränderung ebenso wieder wie in den Männern, die sich ablösend dem Herzog als Berater zur Seite gestanden haben. Albrecht war nicht durchaus abhängig von den Anschauungen seiner Umgebung: er suchte sich die Räte aus, die seinem Wesen und seiner Gesinnung entsprachen, und diesen gab er sich dann vertrauensvoll hin. Dr. Georg Stockhammer (—1552) und Dr. Wiguleus Hundt (—1557) haben den Herzog in der ersten Zeit vorherrschend beraten — beide unzweifelhafte Katholiken, aber zu wenig bedeutend und schöpferisch veranlagt, um ihre kirchliche Gesinnung selbstständig zu einer geschlossen gegenreformatorischen zu entwickeln. Bei den wichtigsten Ereignissen der ersten Regierungszeit, beim Passauer Vertrag (1552), bei Abschluß des Heidelberger Bundes (1553) und beim Augsburger Religionsfrieden (1555) war Hundt der Leiter der bayer. Politik. Bei keinem dieser Ereignisse hat der Herzog oder seine Regierung eine Hinneigung zum Protestantismus gezeigt: 1552 drängte die Not der Verhältnisse zu einer vermittelnden Haltung — der Heidelb. Bund bewies durch seine rasch eintretende Zersetzung, daß die katholischen Interessen Bayerns und Österreichs mit denen der prot. Stände nicht vereinbar waren, und der Augsb. Religionsfriede war eine politische Notwendigkeit, in die sich Bayern fügte, — doch nicht ohne unter österreichischer Führung den kath. Standpunkt nach Möglichkeit zu vertreten. Im eignen Lande hat der Herzog in dieser Zeit an manchem Beispiel gezeigt, daß es ihm mit der Erhaltung der kath. Kirche ernst sei; doch waren die ersten Jahre seiner Regierung mit ihrem Übergewicht der reichspolitischen Angelegenheiten für eine Beschäftigung mit dem kirchlichen Zustande des Landes nicht recht geeignet. Einzelne Verordnungen waren ergangen; eine Provinzialsynode zu Mühldorf (Dez. 1553) hatte die Mittel zur Beseitigung der Mißstände erwogen und den Gegensatz zwischen der lässigen Auffassung der Bischöfe und dem reformeifrigen Willen der bayer. Regierung offenbart. Aber eine feste Anschauung über den zum Ziele führenden Weg war noch nicht gefunden. Weniger aus dieser Unklarheit als vielmehr aus finanzieller Not gab Albrecht 1556 der drängenden Landschaft die „Deklaration", in der er lediglich für Empfang des Abendmahls unter beiderlei Gestalt und für die mit Gewissensbedenken begründete Übertretung der Fastengebote vorläufige Straffreiheit gewährte, — ohne damit irgend eine Neuerung billigen zu wollen.

Zweierlei wird bald nach dem Religionsfrieden von entscheidender Bedeutung: die Berufung der Jesuiten nach Bayern und die Ernennung des Dr. Simon Thaddäus Eck zum Hofkanzler und damit zum einflußreichsten Ratgeber des Herzogs. 1549 waren bereits von Wilhelm IV. einige Jesuiten nach Ingolstadt gezogen worden; Albrecht hatte sie 1552 nach Wien übersiedeln lassen, wohl ebenso aus finanziellen Gründen — denn der Wunsch nach einem eignen Kollegium konnte er ihnen damals nicht erfüllen —, als weil die politischen Verhältnisse im Augenblick alles andre zurückdrängten. Die Erkenntnis vom Werte der Gesellschaft Jesu mag in den folgenden Jahren gestiegen sein; die bayerische Regierung sah damals und später die Besserung des Klerus für die Voraussetzung jedes weiteren Erfolges an, und während die geistliche Obrigkeit für eine thatkräftige Förderung dieser Frage nicht zu haben war, stellten gerade die Jesuiten dies als oberstes Ziel hin: die Heranbildung einer sittenreinen, glaubensfesten Geistlichkeit. Unter günstigsten Bedingungen kamen nunmehr (Juli 1557) die Jesuiten nach Ingolstadt. Die Mittel für ein Kolleg wurden bereit gestellt, die Möglichkeit, an der Universität

zu lehren, eröffnet und Rücksicht auf alle ihre Wünsche zugesagt. Die bayer. Regierung hat es fortan an Förderung der Gesellschaft Jesu nicht fehlen lassen: 1559 wurde ihr ein Kolleg in München errichtet — in den langen Kämpfen der Universität Ingolstadt, die sich des zunehmenden Übergewichts der Jesuiten erwehren wollte, hat sich die Regierung stets auf Seite der Jesuiten gestellt und schließlich die vollständige Überantwortung der Hochschule an die Jesuiten gebilligt, — der Herzog hat den Vätern steigenden Einfluß auf den Hof und auf seine Familie gestattet; 1568 erhielt der junge Herzog Wilhelm einen Jesuiten zum Beichtvater. Rastlos und mit Erfolg sind die Jesuiten in Bayern thätig gewesen: sie haben die Jugend und vor allem den künftigen Klerus erzogen, durch Schriften und Predigten an der Zurückführung der Unterthanen zur kath. Kirche gearbeitet und gerade an den bedrohtesten Punkten des Landes ihre Thätigkeit entfaltet — in stetem Einklang mit der Regierung, die ihre Dienste für unentbehrlich hielt. Es ist bisher nicht festgestellt, wie groß der Einfluß der Jesuiten auf die einzelnen Anschauungen und Maßnahmen der bayer. Regierung gewesen ist; aber es ist zweifellos, daß ihre Ideen in Simon Thaddäus Eck († 1. Febr. 1574) und in seinem Nachfolger Dr. Christoph Elsenheimer überzeugte Vertreter fanden und daß sie auf die Stimmung des ganzen Hofes zurückgewirkt haben. Die Jesuiten bilden den geistigen Mittelpunkt, um den sich die Anhänger der gegenreformatorischen Bewegung scharen.

Simon Eck war seit 1543 als Kanzler der Regierung zu Burghausen in bayerischen Diensten; seit 1553 verwandte ihn der Herzog immer häufiger, besonders in kirchenpolitischen Fragen, seit 1555 ist er der einflußreichste Ratgeber geworden. Anfang 1559 rückt er in die Stellung des Hofkanzlers ein, — er hat seitdem die innere und äußere Politik Bayerns bestimmt. Aus einem Kreise von Männern, die, ohne im Dienste des Herzogs zu stehen, ihn doch aufs stärkste beeinflußt haben, ist Eck gleichsam hervorgewachsen: der kgl. Rat Zasius, der Reichsvizekanzler Seld, der kgl. Rat Graf Georg von Helfenstein, der Augsburger Patrizier Johann Jakob Fugger — sie alle haben um die Mitte der fünfziger Jahre auf die zur Gegenreformation strebende Richtung der bayer. Politik eingewirkt und den Boden für Eck, den thatkräftigsten Förderer der Reaktion in Bayern, geebnet. Auch er hat seine Anschauungen erst entwickelt; sie verschärfen sich, nachdem er die Unfähigkeit der geistlichen Behörden erkannt hat: er dringt seitdem darauf, daß die weltliche Obrigkeit selbstständig eingreife, sobald die geistliche ihre Pflicht versäume. Dieser Grundsatz hat die Durchführung der Gegenreformation ermöglicht und zugleich die Macht der bayer. Regierung gegenüber der Kirche erheblich gesteigert; — nur die unverkennbaren Verdienste dieser Regierung um die Kirche haben die Kurie in späterer Zeit (1574) verhindert, den Herzog ernstlich an die Grenzen seiner Befugnisse zu mahnen.

In den fünfziger Jahren war man sich am bayer. Hofe über das wirksamste Mittel zur Bekämpfung der Abtrünnigen oder Schwankenden noch nicht klar; man glaubte gleich König Ferdinand, daß durch die Gewährung von Kelch und Priesterehe ein Erfolg zu erreichen sei. Auch Eck hat damals noch nicht seinen ganzen Einfluß gegen diese Zugeständnisse eingesetzt; Kardinal Otto von Augsburg ist der einzige gewesen, der den Herzog immer wieder vor jeder Nachgiebigkeit warnte und zu rücksichtslosem Vorgehen zu bestimmen suchte. Trotzdem wurde vom Herzog, gemeinsam mit Ferdinand I., beim Konzil und dann bei der Kurie um das Zugeständnis des Laienkelches angehalten. Als dieser endlich im April 1564 vom Papste gewährt wurde, hatte sich die Stimmung am bayer. Hofe verändert: die Anschauung, daß nur Strenge ohne Nachgiebigkeit zum Ziele führe, war herrschend geworden und Eck ihr Vorkämpfer. Es ist dies die Wirkung der Ereignisse von 1563 und 1564. Adel und Städte hatten auf dem Landtag zu Ingolstadt (Frühj. 1563) um kirchliche Bewilligungen angehalten, und da der Herzog, abgesehen vom Laienkelche, widerstrebte, hatte Graf Joachim von Ortenburg in seiner reichsunmittelbaren Grafschaft die Augsb. Konfession eingeführt (Herbst 1563). Herzog Albrecht bestritt die Reichsunmittelbarkeit des zugleich in Bayern ansässigen Grafen, und als Ermahnungen zur Wiederabschaffung der Neuerung nichts fruchteten, besetzte er die Grafschaft mit Gewalt. Am bayerischen Hofe kam man jetzt zur Überzeugung, daß es vom Adel überhaupt auf Einführung der Augsb. Konfession abgesehen sei, und als auf einem ortenburgischen Schlosse ein Briefwechsel bayer. Adliger gefunden wurde, in dem des Herzogs nicht zum besten gedacht war, vermischte sich mit der Feindschaft gegen das Luthertum die Sorge um die Erhaltung der landesherrlichen Macht: man sah als erwiesen an, daß durch die neuen Lehren der Gehorsam der Unterthanen gegen die Obrigkeit zerstört werde.

Es beginnt nunmehr ein rücksichtsloses Vorgehen der bayer. Regierung im eignen Lande: der Widerstand des Adels ist 1564 für immer gebrochen — die Landstände sind seitdem nur noch zur Deckung der fürstlichen Schulden in Thätigkeit —, das Volk aber wurde bei Strafe der Ausweisung zur Unterwerfung unter die Kirchenlehren gezwungen. Daß jetzt ein festes System zur Anwendung kommen konnte, war eine Folge des Trienter Konzils: erst mit seiner Beendigung war ein gemeinsamer Ausgangspunkt für alle gegenreformatorischen Bestrebungen geschaffen. Durch Visitationen der Geistlichkeit und des Volkes, durch Reorganisation des Schulwesens, durch strenge Bücherzensur, durch Verpflichtung aller Beamten des Landes und aller Professoren der Universität aufs Tridentinum, durch Verbot des Besuchs verdächtiger Hochschulen, durch Einsetzung des geistlichen Rates (1573) ist erreicht worden, daß Bayern seit Anfang der siebziger Jahre von jeglicher Ketzerei befreit erschien. Aber mannigfache Klagen zeigen, daß das Land in wirtschaftlicher und geistiger Hinsicht dabei nicht gewonnen hatte.

Auch für die Gegenreformation im Reiche ist die Thätigkeit der bayer. Regierung von entscheidender Bedeutung: die Wiedereroberung halb oder ganz verlorner Gebiete ist in erster Reihe der wittelsbachischen Bistumspolitik zu danken. Zwar hat Herzog Albrecht in jeder Beziehung der Reformation entgegengewirkt: er unterstützte die litterarische Opposition, er sammelte in seinem Lande ebenso die um ihres Glaubens willen anderwärts Vertriebenen wie die Konvertiten, er hat sein möglichstes gethan, Kaiser Maximilian II. von Zugeständnissen an die Protestanten in Österreich und im Reiche abzuhalten und den Kaiser selbst zu entschiedner Stellungnahme zu bestimmen, er benutzte seine Freundschaft mit Kurf. August von Sachsen, um diesen in politischen und kirchlichen Fragen von der prot. Partei zu trennen, er strebte darnach, in enger Verbindung mit Spanien das politische Übergewicht der kath. Fürsten wiederherzustellen — aber die wesentlichsten Erfolge erzielte die bayer. Politik doch auf jenem Gebiete, auf dem sich die Interessen der Kirche mit denen des wittelsbachischen Hauses berührten, auf dem Gebiete der Bistumspolitik. Albrechts jüngster Sohn Ernst hat schließlich die Bistümer Freising, Hildesheim, Lüttich, Münster, die Reichsabteien Stablo und Malmedy, sowie das Erzbistum Köln in seiner Hand vereinigt, und vor allem Köln ist dadurch zu einem Mittelpunkt der Gegenreformation in Niederdeutschland geworden.

Beim Tode Albrechts V. war sein Land in Deutschland die Hochburg des wiedererstarkten Katholizismus, und unter den europäischen Bekämpfern des Protestantismus tand Bayern neben Spanien an erster Stelle. Walter Goetz.

Albrecht, Kurfürst von Mainz und Erzbischof von Magdeburg, gest. 1545. — J. H. Hennes, Albrecht von Brandenburg, Mainz 1858; Jakob May, der Kurfürst, Kardinal und Erzbischof Albrecht II. von Mainz u. Magdeburg &c., München 1865, 1875, 2 Bde; Albr. Wolters, der Abgott zu Halle, Bonn 1877; G. F. Hertzberg, Gesch. der Stadt Halle a. d. S., II. Bd 1891. Eine Rettung versuchte H. Gredy, Kardinal und Erzbischof Albrecht II. von Brandenburg in seinem Verhältnisse zu den Glaubensneuerungen, Mainz 1891.

Geboren am 20. Juni 1490 als zweiter Sohn des brandenburgischen Kurfürsten Johann Cicero und Margarete, einer Tochter des Herzogs Wilhelm von Sachsen, ein Bruder des nachmaligen Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg, trat Albrecht früh zu Gunsten seines Bruders von der ihm zustehenden Mitregentschaft zurück, um als Kirchenfürst Entschädigung zu finden. Und der Macht und der Politik seines Hauses gelang es, daß der achtzehnjährige Fürst Domherr zu Mainz wurde, und trotz seiner geringen geistlichen Neigungen und seiner noch weniger geistlichen Lebensführung, von der man wenig Rühmliches zu erzählen wußte, wurde er 1513 Erzbischof von Magdeburg, in demselben Jahre auch Administrator von Halberstadt, und endlich, nachdem er inzwischen die Priesterweihe empfangen, im Jahre 1514 Erzbischof und Kurfürst von Mainz. So vereinigte er in seinen Händen eine kirchliche Macht, der in Deutschland keine andere gleichkam, und durfte zugleich als Kurfürst und Hohenzoller darauf rechnen, im politischen Leben der Nation eine führende Rolle zu spielen. In seiner Mainzer Wahlkapitulation hatte er versprochen, die Kosten für das Pallium, mindestens 20000 Goldgulden, nicht wie sonst geschehen, seinen Diöcesanen aufzubürden, sondern selbst zu bezahlen. Dieses Versprechen wurde durch die Verkettung der Umstände das Unglück seines Lebens. Längst verschuldet und kaum imstande, eine so große Summe aus den laufenden Einnahmen zu zahlen, entlieh er von den Fugger in Augsburg 30000 Gulden, die ihm der Vertrieb des von Leo X angeblich zum Neubau der Peterskirche ausgeschriebenen Ablasses einbringen sollte. Unter dem 1. August 1514 hatte er bereits an den Papst die Bitte gerichtet, ihm den Ver-

trieb des Ablasses für seine Kirchenprovinzen auf acht Jahre zu überlassen, was ihm am 15. April 1515 unter der von ihm selbst gemachten Bedingung gewährt wurde, daß sogleich 10000 Gulden an die päpstliche Kanzlei gezahlt würden, der Ablaß bis zum 1. August verkündigt werden und alljährlich die Hälfte der dadurch erzielten Einkünfte nach Rom fließen sollte (die Aktenstücke bei Ferd. Körner, Tezel, der Ablaßprediger, Frankenberg in S. 1880 S. 142 ff.). Erst nach und nach kam die Sache in Gang, und Fuggersche Kommissäre begleiteten die Ablaßprediger, um die ihrem Hause zukommende Quote gleich in Empfang zu nehmen. Daraus machte man keinen Hehl. Das Ganze war, wie der junge Kirchenfürst ohne Scheu zugegeben haben würde, ein Geldgeschäft, an das sich für ihn persönlich weder kirchliche oder religiöse Bedenken noch Fragen knüpften. Solche standen ihm überhaupt fern. Er gehörte zu den Modernen seiner Zeit. Er war ein Kind der Renaissance, übrigens mehr nach Seite ihres Lebensideals und des Interesses für ihre Kunst, die in ihm namentlich durch kostspielige Bauten einen warmen Förderer fand, als rücksichtlich ihrer wissenschaftlichen Bestrebungen. Das Mäcenatentum gehörte zu den notwendigen Attributen eines gebildeten Fürsten jener Zeit, und der Mann, der früh von einem Humanisten, wie Eitelwolf von Stein, beeinflußt wurde und schon bei seinem vorübergehenden Aufenthalt auf der Frankfurter Hochschule mit Ulrich v. Hutten verkehrt hatte, durfte als Beförderer des neuen Poetentums gepriesen werden. Es verstand sich von selbst, daß er zu den Bewunderern des Erasmus gehörte, Reuchlin gegen seine Verleumder geschützt hatte, seine Universität Mainz zu einem Sitz der neuen Wissenschaften machen wollte und Hutten an seinen Hof zog, — aber derselbe Mann, der in seiner Ruhe und in seinem Lebensgenuß nicht gestört werden wollte, konnte gegen die Ausschreitungen des Buchdrucks am 17. Mai 1517 ein sehr scharfes Inquisitionsedikt erlassen, in welchem er neben seinem Weihbischof Luthers früheren Kollegen Jod. Trutvetter in Erfurt, den Anhänger des Alten, mit weitgehenden Kompetenzen zum Inquisitor in seiner ganzen Diöcese einsetzte.

Da die unter seinem Namen ausgegangenen Instruktionen für die Ablaßprediger schwerlich von ihm selbst herrühren dürften, so war Luthers demütiger und doch rückhaltloser Brief, mit dem er ihm am 31. Okt. 1517 seine 95 Thesen über den Ablaß zuschickte und schwere Anklagen gegen seine Unterhändler erhob, vielleicht die erste ernste theologische Frage, vor die sich der Erzbischof gestellt sah. Sie mußte ihm seiner ganzen Natur nach um so unbequemer sein, als eine schwere Schädigung seines Geldbeutels zu den naheliegendsten Befürchtungen gehören mußte, und man soeben in Rom darüber klagte, daß die Sache so wenig einbringe. Aber schon hier zeigt sich seine Eigenart: was ihm unbequem war, schob er beiseite; selbst was ihn persönlich verletzen mußte, konnte er deshalb ruhig hingehen lassen; wo er ernsten Widerstand erfuhr, und doch nichts ausrichten zu können fürchten mußte, gab er lieber nach, um Ruhe zu haben. Große Gesichtspunkte haben ihn nie geleitet, große Ziele allgemeiner, nicht persönlicher Art lagen ihm ferne, ernsten Schwierigkeiten ist er immer nach Möglichkeit aus dem Wege gegangen. So schon damals. Luther erhielt weder Antwort noch Belehrung. Im Grunde ging die Sache, mochte der Erzbischof meinen, seinen Auftraggeber, den Papst noch mehr an, als ihn selber, und so gab er sie weiter und berichtete nach Rom, auch um sich nicht den ganzen Augustinerorden auf den Hals zu laden. Auf das Gutachten seiner Räte beschloß er zwar am 13. Dez., einen „inhibitorischen Prozeß“ gegen Luther aufsetzen zu lassen, der Luther wahrscheinlich gar nicht insinuiert wurde (anders Th. Brieger: Über den Prozeß des Erzbischofs Albrecht gegen Luther in Kleine Beiträge zur Geschichte von Docenten der Leipziger Hochschule, Leipzig 1894 S. 191 ff.), wünschte gewisse Ungeschicklichkeiten von Tezels Unterbeamten im Reden und Predigen vermieden zu sehen, damit „das heilige Negotium aus Leichtfertigkeit nicht verachtet werde“, erweiterte noch die Kompetenzen Tezels, aber das „trotzig Vornehmen“ des „vermessenen Mönchs“ ficht ihn, wie er schreibt, wenig an, und seine Verachtung desselben mag durch seine humanistische Umgebung noch verstärkt worden sein. Nicht das leiseste Verständnis hatte er für die Sache, die Luther tief innerlich bewegte (Körner S. 148 f.; May, Beilagen 50; Th. Kolde, Martin Luther I 357 f. Anm. zu S. 146). Hiermit hatte der mächtige Kirchenfürst leichten Herzens sich einer Sache entschlagen, deren Regelung er wie kaum ein anderer damals noch in der Hand hatte. Er hat in der Folgezeit hier und da zu vermitteln gesucht, aber es ist ihm später nie wieder gelungen, eine entscheidende Rolle in der kirchlichen Entwicklung zu spielen.

Während des Augsburger Reichstags von 1518 wurde er zum Kardinal erhoben. Von beiden Parteien stark umworben, entschied er sich nach dem Tode Maximilians, durch

die größeren Anerbietungen des Habsburgers bestimmt, für diesen und wirkte mit Erfolg für die Wahl Karls V. In der Sache Luthers hatte ihm Erasmus am 1. Nov. 1519 (May 79) zu verstehen gegeben, daß er, jemehr er sich von ihr fern halte, umsomehr für seine Ruhe sorgen würde. Das entsprach seinen Neigungen, und so lange sein persönliches Interesse nicht berührt wurde, konnte er eine weitgehende Toleranz üben. Als Luther am 4. Febr. 1520 (Enders, Luthers Briefwechsel II, 307) auf Wunsch seines Kurfürsten sich von neuem an Albrecht wandte, antwortete dieser in sichtlichem Anschluß an die Auslassungen des Erasmus wohlwollend (ebenda S. 337). Hutten, der freilich in jenem Zeitpunkt sich der angelegentlichsten Empfehlung des Erasmus erfreute, durfte lange Zeit ungehindert an seinem Hofe seine romfeindlichen Pamphlete ausgehen lassen, und den Erasmischen Reformationsbestrebungen dürfte der Kurfürst zeitweilig nicht ferngestanden haben, auch war er den Bettelmönchen nicht hold (Spalatin, Annales bei Mencken, scriptores II C. 598ff.). Aber als die dem Kaiser entgegeneilenden Legaten ihm mit der goldnen Rose im Oktober 1520 bestimmte Befehle bezüglich Huttens und Luthers überbrachten, war er sogleich bereit, jenen von seinem Hofe zu entfernen und Luthers Bücher verbrennen zu lassen. Gleichwohl gab er sich auch nach dem Wormser Reichstag, obschon man erfuhr, wie er die zur Ehe greifenden Geistlichen gefangen setzte, unter dem Einfluß des lavierenden, vermittelnden Wolfgang Capito, der sein Domprediger und dann sein Kanzler geworden (Baum, Capito und Butzer, Elberfeld 1860 S. 48 ff., zu dessen Thätigkeit um jene Zeit auch W. Friedensburg in ZKG XVI, 496ff.), den Anschein, gewissen Reformen auch jetzt nicht abgeneigt zu sein, ja als ob er sogar mit Luthers Vorgehen gegen den römischen Stuhl nicht so unzufrieden wäre (Th. Kolde, Martin Luther II 25), und fand damit Glauben, sodaß Carlstadt (Jäger, Andr. Bodenstein v. Carlstadt, Stuttg. 1856, S. 235), hoffnungsvoll den „Primaten Germaniens“ öffentlich als den Träger nationaler Reformationsgedanken bezeichnen konnte. Aber Luther ließ sich nicht täuschen. Auf die Kunde, daß derselbe Mann, der in seiner Prachtliebe und zur Verherrlichung seines Stiftes in Halle eine Unsumme der kostbarsten Reliquien gesammelt hatte, im Interesse seines stets leeren Beutels die Andächtigen zum Besuche der Heiligtümer (vgl. G. v. Terey, Kardinal Albrecht von Brandenburg und das hallische Heiligtumsbuch von 1520, Straßburg 1892) und, als ob inzwischen nichts geschehen, zum Erwerb der maßlosen damit verbundenen Ablässe einlud, schrieb Luther an ihn von der Wartburg aus am 1. Dez. 1521 einen Brief, wie ihn wohl noch nie ein Kirchenfürst von seinem Untergebenen erhalten hatte, indem er drohte, gegen diesen „Abgott“, den Ablaß (vgl. Wolters a. a. O., dazu Th. Brieger in der ThLZ. 1878 S. 287; Th. Kolde, M. L. II, 24 ff. und die Anmerkung auf S. 567, wo die gesamte einschlägige Litteratur verzeichnet), öffentlich vorzugehen, wenn er nicht davon ablieẞe, und auch seine eigene Schande aufzudecken. Und der große Kirchenfürst beugte sich, ja nach seiner demütigen Antwort schien er wirklich von Luthers Strafrede ergriffen zu sein, aber er that nur, was die Klugheit und sein Ruhebedürfnis ihm eingab, und gab nur soweit nach, als er eben mußte. Auch die Fehde Sickingens, an der man ihn nicht unschuldig glaubte, brachte ihm eine Niederlage. Sie kostete ihm 20000 Gulden. In Erfurt, wegen dessen er mit Kursachsen, welches das Schutzrecht über die Stadt in Anspruch nahm, in Mißhelligkeiten stand, mußte er nach vergeblichen Versuchen, sein Regiment daselbst zu befestigen, die Reformation gewähren lassen (W. Schum, Kard. Albrecht und die Erfurter Kirchenreformation, Halle 1875; Friedensburg, Reichstag zu Speier, Berlin 1887 S. 160 f.). Nicht weniger bedeutete der Sieg der Reformation in Magdeburg (F. Hülsze, Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeburg, Magdeburg 1883).

Mit seinem Mainzer Domkapitel war er längst zerfallen. Hier nahm man ihm die Vorliebe für Halle übel, und es scheint nicht unmöglich, daß er schon damals daran dachte, wie man auf dem Nürnberger Reichstag von 1524 wissen wollte, sein Kurfürstentum an einen Pfalzgrafen abzutreten (Joachim E., Die Politik des letzten Hochmeisters in Preußen, 3. T., Leipzig 1895 S. 109, 313 ff.). Dann kam der Bauernkrieg, und der Kurfürst mußte erleben, daß selbst seine Stadt Mainz mit den Bauern paktierte. In diesem Augenblick scheint ihm seine Umgebung den Gedanken nahe gelegt zu haben, dem Beispiele seines Vetters in Preußen zu folgen und sein Bistum zu säkularisieren; daß man ihm auch in gutrömischen Kreisen diese Absicht und die andere zutraute, seine langjährige Maitresse Ursula Riedinger zu heiraten, zeigt der Brief des Campeggio an Sadolet am 26. Mai 1525 (bei Balan, Monumenta reform. Lutheranae, Ratisbonae 1884 S. 465; vgl. Thomas, M. Luther ꝛc. in Auszügen aus Marino Sanutos

Diarien, Ansbach 1883 Nr. 178). Und durch den Mainzischen Rat Dr. Rühel dazu angeregt, forderte ihn Luther in einem bald bekannt gewordenen Briefe vom 2. Juni 1525 dazu auf (May II, 651; Enders V, 187). Aber an demselben Tage wurden die sein Bistum bedrängenden Bauern bei Königshofen geschlagen. Die augenblickliche Gefahr war vorüber, und am 19. Juli dess. Jahres vereinigte sich Albrecht mit den entschiedensten Gegnern Luthers, Joachim von Brandenburg und Georg von Sachsen, zu Dessau behufs gegenseitigen Schutzes bei Aufruhr der Unterthanen zu einem Bündnis, das zugleich „die verdammte lutherische Sekte“ auszurotten in Aussicht nahm. Unter diesen Einflüssen trat er jetzt eine Zeit lang, wenn auch niemals energisch, doch schroffer gegen die evangelische Bewegung auf. Am 3. Febr. 1526 erließ er von Halle aus ein neues Mandat an seine Unterthanen, bei der alten Kirchenlehre zu bleiben (Weller, Repert. typogr. Nr. 3904), außerdem suchte er durch Anordnungen äußerlicher Art, welche die „geistlichen Unterthanen den Rechten gemäß reformieren sollten“, der Reformation entgegenzutreten, was doch nur zu zeitweiligen, seinen Namen verhaßt machenden Verfolgungen (über die Ermordung des hallischen Geistlichen Georg Winkler, für die man ihn verantwortlich machte Th. Kolde, M. Luther II 292) führte, während sein Gebiet sich fortwährend verringerte und sein Einfluß im Reiche abnahm. Bei Gelegenheit der Packschen Händel beteuerte er die Absicht, alles was zur Ehre Gottes und zur Förderung der Liebe des Nächsten dienen könne, zu pflegen und zu fördern, auch daß er einer christlichen Reformation nie entgegen gewesen. Deshalb gab es viele, namentlich unter den Erasmianern, die auch auf dem Reichstage zu Augsburg 1530 auf den friedfertigen Kirchenfürsten ihre Hoffnung setzten. Auf ihren Wunsch geschah es, daß Luther damals seinen merkwürdigen Sendbrief an Albrecht (de Wette IV 72) schrieb, in dem er, überzeugt, daß die Römer das unwiderlegbare evangelische Bekenntnis nicht annehmen würden, schließlich den mächtigen Kirchenfürsten bat, auf ein friedliches Nebeneinandergehen beider Teile zu wirken. Er hat dann an den erfolglosen Ausgleichsverhandlungen teilgenommen und sich auch als Vermittler um das Zustandekommen des Nürnberger Friedens (1532) bemüht (Winckelmann, Der Schmalkaldische Bund ꝛc., Straßburg 1892 S. 111ff.). Mehr als je trug er sich nach dem Augsburger Reichstage mit dem Gedanken, zu resignieren, seine Ämter Koadjutoren zu übertragen und seine noch übrigen Lebenstage in seinem geliebten Halle zuzubringen (Hennes 274). Dort hatte er nicht aufgehört, Reliquien und sonstige Kostbarkeiten zusammenzuhäufen. An dem von ihm daselbst durch Einziehung mehrerer Klöster errichteten Moritzstift wünschte er Männer von Ruf um sich zu sammeln und das Stift womöglich zu einer Universität zu erweitern. Seit 1531 hatte er in Halle zu längerem Aufenthalt seine Residenz aufgeschlagen, womit die in den nächsten Jahren sich immer mehr steigernde Verfolgung seiner evangelisch gesinnten Unterthanen begann (vgl. Hertzberg II 93ff.; ZKG XIV 1893 S. 603f.), die sogar in dem einst für Luther so begeisterten Joh. Crotus Rubeanus, den der Kardinal zum Kanonikus an seinem Stift gemacht hatte, einen Verteidiger fand, während Luther wie begreiflich von neuem Anlaß nahm, den charakter- und sittenlosen Mann (vgl. Geß in d. ZKG XIII 121), dessen Thaten so wenig mit seinen Worten übereinstimmten, scharf anzugreifen. Der sogenannte Hallische Bund, den Albrecht 1533 mit seinem Bruder Joachim und mehreren katholischen Fürsten schloß, vermochte die Entwicklung nicht aufzuhalten. Vergebens bekämfte er die Reformation in Dessau (1534), und nach dem Tode Joachims löste sich auch sein Stammland von seiner Diöcese los. Selbst in der eignen Stadt Halle konnte er den Sieg der Reformation durch die Berufung des Justus Jonas im Jahre 1541 nicht hindern. Schon seit 1536 hatte er in Voraussicht der kommenden Ereignisse seine dortigen Kunstschätze nach Mainz und Aschaffenburg gerettet und 1540 verließ er Halle für immer. Für Luther, der noch manchmal auch um der wirklichen oder vermeintlichen Ungerechtigkeiten des Fürsten willen (in Sachen des H. Schönitz, vgl. Hülsze, Kard. Albr. und H. Schönitz in Magdeb. Geschichtsblättern 24. Bd 1889; Th. Kolde, M. Luther II 470 und 603) gegen ihn eiferte und ihn bei Gelegenheit seines Streites mit dem Pamphletisten Simon Lemnius (ebenda S. 471f.) mit einer Verächtlichkeit behandelte, wie nur er es verstand, verkörperte sich in ihm und Heinrich von Braunschweig („Heinzer und Mainzer“) der gottlose Widerspruch gegen das Evangelium. Wie machtlos der Kardinal nach und nach geworden war, zeigt die Thatsache, daß das Mainzer Domkapitel 1538 sich weigerte, dem Hallischen Bunde beizutreten. Jetzt, wo er, um zu retten, was noch zu retten war, entschieden auftreten und seinen ganzen Einfluß ausüben wollte, war es zu spät. In ohnmächtiger Wut forderte er zu Regensburg 1541 —, es war zu der Zeit,

als Justus Jonas unter kursächsischem Schutz in Halle die Reformation durchführte — den Kaiser auf, gegen die Protestanten die Waffen zu ergreifen, wenn er anders wirklich Kaiser sein wolle, sonst wäre es besser gewesen, wenn er in Spanien geblieben wäre (Th. Kolde, M. L. II 506). Jetzt war er wirklich der schroffste unter den fürstlichen Gegnern der Reformation geworden, und jesuitische Anregungen — einen der ersten Genossen Peter Faber hatte er 1542, durch seine Predigten angezogen, nach Mainz kommen lassen (Hennes 324) — mochten ihn darin bestärken. Es steht dahin, ob ein 1543 von ihm resp. seinem Kanzler Jakob Jonas ausgegangener, vollständig bisher nicht bekannt gewordener Reformationsentwurf (May II 405. 527 f.), der doch auch von alten erasmischen Gedanken mitbeeinflußt war, mit diesen Anregungen in Verbindung zu setzen ist. Jedenfalls widersetzte sich das Domkapitel jeder Neuerung. Der Kardinal erlebte nur noch Enttäuschungen und sah sich je länger je mehr vereinsamt. Lebhaft interessierte er sich für das Zustandekommen des Tridentiner Konzils, zu dem er im April 1545 seine Gesandten abfertigte. Seinen Beginn hat er nicht mehr erlebt. Schon längere Zeit leidend, in stetem Kampf mit seinem Domkapitel, in den Händen der Juden, zuletzt fast mit Not kämpfend, starb er einsam und verlassen zu Mainz am 24. Sept. 1545, und selten hat wohl ein Mann, der zu so großem berufen, abgesehen von den durch ihn aufgeführten Bauten zu Mainz und Halle und seinem Grabmal, das er sich in Aschaffenburg durch P. Vischer setzen ließ, so wenig Spuren einer Thätigkeit hinterlassen, als dieser Albrecht von Mainz. Theodor Kolde.

Albrecht von Preußen, gest. 1568. — Quellen: Reichhaltiges handschriftliches Material im Staatsarchiv zu Königsberg i. Pr.; P. Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen B I—III (Bd 43—45 der Publikationen aus den K. preußischen Staatsarchiven) Leipzig 1890; Luthers Briefe, herausgeg. von de Wette; Luthers Briefe an Herzog Albrecht, Königsberg 1811, und Melanchthons Briefe an denselben, herausgegeben von Faber, Kön. 1817; J. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht v. Pr. Königsb. 1841; Kolde, Analecta lutherana 1883; Luthers Briefwechsel v. Enders IV 1891; Acta Borussica. — Litteratur: Hartknoch, preuß. Kirchenhistorie 1767; F. S. Bock, Leben und Thaten Albrechts des Altern, Königsb. 1750; Arnold, kurzgefaßte Kirchengeschichte v. Preußen, Kön. 1769; derselbe, Historie der Königsberger Universität 1746; L. v. Baczko, Gesch. Preußens Bd IV, Königsb. 1795; J. Voigt, Geschichte Preußens Bd 9; Gebser, der Dom zu Königsberg 1835; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter d. Ref., Bd II (a. Ende); W. Möller, Andreas Osiander, Leben u. auserwählte Schriften 1870. — K. Lohmeier, Albrecht Markgraf v. Brandenb.-A. in der allgemeinen deutschen Biographie I, Leipz. 1875; Karl Alfred Hase: Herzog Albrecht v. Preuß. und sein Hofprediger 1879; Lohmeier, Biographische Skizze des Herzogs Albr., Danzig 1890; Hans Prutz, Herzog Alb. v. Pr. in den Preuß. Jahrbb. Bd 66 Heft 2; P. Tschackert, Herzog Albrecht von Pr. als reformatorische Persönlichkeit, Halle 1894 (N. 45 der Schrift des Vereins für Reformationsgeschichte).

Albrecht, Markgraf von Brandenburg-Ansbach, letzter Hochmeister des Deutschen Ordens, erster Herzog von Preußen, der fürstliche Reformator der Kirche des deutschen Ordenslandes in Preußen, der Begründer der preußischen Landeskirche, war am 17. Mai 1490 zu Ansbach geboren, von 10 Söhnen des Markgrafen Friedrich des Älteren von Ansbach der dritte, und Schwestersohn der Könige Wladislav von Ungarn und Sigismund I. von Polen. Die große Schar von Kindern — neben jenen zehn Söhnen werden noch fünf Töchter gezählt — erschwerte bei den ohnehin beschränkten Einnahmen des Markgrafen eine umfassendere wissenschaftliche Bildung, auf die der Vater, nach der überaus dürftigen und noch dazu unregelmäßig erfolgten Bezahlung des Magisters, der den jungen Albrecht zu unterrichten hatte, zu schließen, wenig Gewicht gelegt hat.

Nicht ohne Erfolg suchte der Vater sich die Sorge für seine vielen Söhne dadurch zu erleichtern, daß er sich bemühte, für sie entweder ein Unterkommen an Fürstenhöfen zu finden oder, wenn sie sich zum Eintritt in den geistlichen Stand entschlossen, einträgliche Pfründen zu beschaffen. Beides wurde dem jungen Albrecht zu teil. Zu seiner Ausbildung in höfischer Sitte und ritterlichem Waffendienst ließ ihn der Vater zunächst 1507 nach Cöln an den kurfürstlich-erzbischöflichen Hof gehen, wo er in den Genuß einer Domherrnpfründe gelangte und von wo er, nachdem er noch dazu eine einträgliche Dechantenstelle in Hof erlangt hatte, 1508 als standesgemäß gebildeter Kavalier in die Heimat zurückkehrte. In demselben Jahre finden wir ihn auf seinem ersten Waffengang in dem Kriege des Kaisers Maximilian gegen Venedig unter der Führung seines ältesten Bruders Casimir, der vorweg mit einer Heeresabteilung vom

Kaiser gegen die Festung Roveredo entsandt war. Schwer erkrankt von dort in die Heimat zurückgekehrt, hält er sich dann einige Zeit bei seinem königlichen Verwandten am ungarischen Hofe auf.

Eine entscheidende Wendung für sein ganzes Leben trat ein, als er nach dem am 14. Dez. 1510 erfolgten Tode des Hochmeisters des Deutschen Ordens, des Herzogs Friedrich von Sachsen, auf Empfehlung des Bruders desselben, des Herzogs Georg, zum Hochmeister erwählt wurde. Am 13. Februar 1511 feierlich in den Orden aufgenommen, und dann mit der Würde des deutschen Hochmeisters bekleidet, konnte er erst am 11. Oktober 1512 seine Reise nach Königsberg antreten, da seine Mutter erkrankt war, die am 4. Okt. starb. So konnte er erst am 22. Novemb. seinen feierlichen Einzug in Königsberg halten.

Er mußte dort sofort in das Erbe seiner Vorgänger, die preußisch-polnische Politik des von Polen abhängigen Ordensstaats, eintreten, und darnach trachten, ein für den Orden möglichst günstiges Verhältnis Polen gegenüber zu erlangen. Die Verhandlungen hatten aber auch jetzt wieder keinen Erfolg. Albrechts Bestreben, den Orden von den drückenden Bedingungen des Thorner Friedens von 1466 zu befreien und seine beharrliche Weigerung, dem König von Polen den Lehnseid zu leisten, verwickelten ihn in einen das Ordensland verwüstenden Krieg mit Polen, dem vorläufig durch einen vom König von Polen bewilligten vierjährigen Waffenstillstand 1521 Einhalt gethan wurde.

Inzwischen nahm Albrecht seinen Aufenthalt wieder in Deutschland, um dort vom Kaiser, oder während des Krieges desselben mit Frankreich von seinem Stellvertreter, dem Erzherzog Ferdinand, oder von dem in Nürnberg tagenden Reichsregiment Hilfe gegen Polen zu erlangen. Er wurde aber dort von dem Strom evangelisch-reformatorischen Lebens so mächtig ergriffen, daß die Sache des Ordens eine von niemand, am wenigsten von ihm, geahnte Wendung nahm, und sein inneres religiöses Leben von Grund seines Herzens aus eine völlige Verwandlung zu einer festen unerschütterlichen Glaubensstellung im Evangelium erfuhr.

Der Hochmeister des Deutschen Ordens konnte auf dem Nürnberger Reichstag bei allen Fürsten, mit denen er unablässig über die Interessen seines Ordens verhandelte, unzweifelhaft als gut katholisch angesehen werden, und besonders seine nahen Verwandten, die der neuen Lehre feindlich gegenüberstanden, der Kurfürst Joachim I. von Brandenburg und dessen Bruder Kurfürst Albrecht von Mainz und Erzbischof von Magdeburg, hätten nicht die geringste Teilnahme für jene Interessen bewiesen, vielmehr es zu einem sofortigen Bruch mit ihm kommen lassen, wenn sie den in Nürnberg sich vollziehenden Übergang seines inneren Lebens vom römisch-katholischen Glauben zu einer entschiedenen evangelischen Glaubensüberzeugung hätten wahrnehmen können. Es ist unzweifelhaft, daß er, abgesehen von den großen reformatorischen Schriften Luthers vom J. 1520, die ihm nicht verborgen und unbekannt bleiben konnten, durch die feurigen begeisterten Predigten Andreas Osianders, des Reformators Nürnbergs, die er in der St. Lorenzkirche fleißig hörte, und durch den Verkehr mit hervorragenden evangelischgesinnten Persönlichkeiten im Rat und in der Bürgerschaft Nürnbergs, namentlich mit Lazarus Spengler, zum evangelischen Glauben geführt wurde. Dankbar dafür nannte er Osiander später seinen „Vater in Christo“, der allein das Mittel gewesen sei, wodurch er aus der Finsternis des Papsttums gerissen und zu göttlicher, rechter und wahrer Erkenntnis geführt sei, welche Wohlthat er so hochachte, daß sie nicht auszusprechen, viel weniger mit etwas zu vergleichen sei.

Bei den Verhandlungen des Nürnberger Reichstags 1522 und 23 hatte er schon Veranlassung, seine im Evangelium begründete kritische Stellung zu gewissen römisch-katholischen Forderungen zu kennzeichnen. Als es sich darum handelte, welche Weisungen den Predigern hinsichtlich der Norm für ihre Predigten gegeben werden sollten, hat er, wahrscheinlich als damaliger Vertreter seines abwesenden Vetters, des Kurfürsten und Erzbischofs Albrecht von Mainz, die vorgeschlagene Formel, daß sie verpflichtet sein sollten, „das heilige Evangelium nach bewährten Schriften und nach der Auslegung der vier Lehrer, nämlich Hieronymi, Augustini, Gregorii und Ambrosii, zu lehren“, ohne weiteres dahin abgeändert, daß er diese vier Namen strich, und hinter den Worten: „nach bewährten Schriften“ kurz und bündig die Worte setzte: „und christlicher Auslegung“. Und als der päpstliche Legat den Antrag stellte, daß man gegen Luthers Sache vorgehen und die reformatorischen Schriften verbrennen solle, hatte er, wie Luther selbst berichtet, erklärt, er wolle die Kirche gern unterstützen, aber das sei nicht die rechte

Weise, ihr aufzuhelfen, „wenn man offenbare Wahrheit verurteile oder Bücher verbrenne". Und Luther fügt hinzu: „Man sagt, er soll vom Evangelium nicht übel denken".

Merkwürdig ist nun weiter, welche Schritte er infolge des päpstlichen Befehls, eine Reform des Deutschen Ordens vorzunehmen, zu thun sich gedrungen fühlte, und wie die Erneuerung dieses Befehls ihn bewog, sich mit Luther darüber in Verbindung zu setzen. Er wendet sich heimlich im Juni 1523 durch seinen vertrauten Rat, den Magister Öden, unter dem Siegel strengster Verschwiegenheit an Luther in einem geheimen Schreiben mit der Bitte um Ratschläge für die Reformation des Ordens, da er denselben an Haupt und Gliedern für reformationsbedürftig halte. Er sendet ihm durch Öden ein Exemplar der Ordensgesetze mit der Bitte, ihm seines Gemütes Meinung darüber zu sagen. Insbesondere bittet er ihn um Auskunft darüber, „durch welche Maßnahmen er die Bischöfe, Prälaten und Geistlichen im Ordensgebiet „in ein ehrlich christlich Vornehmen und Übung bringen solle". Luther möge ihm auch auf alle seine weiteren Zuschriften „durch Gott" Rat erteilen.

Es geht daraus deutlich hervor, wie der Hochmeister das Bedürfnis und Verlangen hatte, gerade von Luther in der schwierigen Angelegenheit einer dem evangelischen Glauben und Bekenntnis entsprechenden Umgestaltung des Ordens beständig Rat und Anweisung zu empfangen. Die uns nicht bekannte Antwort Luthers auf diese geheime Sendung wird, nach allem Folgenden zu schließen, keinen anderen Rat als den einer Umwandlung des geistlichen Ordensstaats in ein weltliches Fürstentum enthalten haben.

Die durch Öden ihm erteilte schriftliche Erklärung Luthers hatte zur Folge, daß der Hochmeister in demselben Jahre in persönliche mündliche Verhandlung mit Luther trat, indem er auf der Rückreise von Berlin nach Nürnberg im September 1523 ihn im Geheimen in Wittenberg besuchte, um über die Ordensfrage sich mit ihm zu besprechen. Nach Luthers Bericht über diese Unterredung, welcher Melanchthon beiwohnte, gab ihm Luther auf seine Frage wegen der Ordensregel die Antwort: „er möge die thörichte und verkehrte Ordensregel bei Seite werfen, in den Ehestand treten und den Ordensstaat in einen weltlichen Staat, sei es Fürstentum oder Herzogtum, verwandeln". Melanchthon gab ihm denselben Rat. Der Hochmeister lächelte nur dazu; aber dieses Lächeln ohne weitere Antwort war für Luther das Zeichen, „daß sein und Meister Philipps Vorschlag ihm gar wohl gefallen habe". Mit jenem evangelisch-protestantischen Rat wurde von Luther der Grund gelegt zu dem Aufbau des preußischen Staats, zu dem preußischen Königstum und zu dem mit der preußischen Königskrone untrennbar verbundenen deutschen Kaisertum. Hier schon hat der Ausruf: „Welche Wendung durch Gottes Fügung" seine volle Berechtigung und Anwendung gefunden. Das war der Anfang der durch eine umfangreiche Korrespondenz bezeugten innigen Beziehung und Verbindung, die fortan zwischen Albrecht und den beiden Reformatoren als seinen „Vätern und Freunden in Christo", wie er sie dankbar zu nennen pflegte, bestand und für die preußische Reformation von grundlegender Bedeutung wurde.

Der Gedanke, daß vor allem neben dem evangelischen Glauben im Herzen die Erkenntnis von der Nichtigkeit des Cölibatsgelübdes als der Grundlage des mönchisch-ritterlichen Staatswesens zum Durchbruch kommen müsse, war bei Albrecht schon dadurch zum Ausdruck gekommen, daß er dem bei den Reichstagsverhandlungen gemachten Vorschlag durch eigenhändige Unterschrift zugestimmt hatte, nach welchem Geistliche, welche Weiber nähmen, und Ordensleute, welche aus ihrem Orden austräten, von keiner weltlichen Strafe getroffen, sondern nur „geistlich", d. i. mit Verlust ihrer Privilegien, Freiheit und Pfründen gestraft werden sollten. Es war daher für ihn nach jener Unterredung mit Luther ein nicht unerwartetes Ereignis und für den Deutschen Orden ein bedeutungsvoller und folgenschwerer Schritt, den Luther noch in demselben Jahre 1523 mit der Veröffentlichung seiner Schrift: „Ermahnung an die Herren Deutschen Ordens, falsche Keuschheit zu meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit zu greifen", gethan hat.

Es konnte bei der schon vorhandenen inneren Auflösung des Ordens nicht ohne Wirkung bleiben, wenn Luther vor aller Welt gerade den Deutschen Orden zur Aufhebung des Cölibatsgelübdes ermahnte mit der Hinweisung darauf, daß dieser Orden eher als alle anderen Orden ein starkes Beispiel zur Nachfolge werden könne. Er brauche sich ja um die Zukunft keine Sorgen zu machen, da er mit zeitlicher Nahrung wohl versorgt sei. Das Ordensland könne leicht unter die Ordensleute verteilt werden, und aus diesen könnten Landsassen, Amtmänner oder sonst nützliche Leute gemacht werden. Der Orden selbst werde durch solche Umwandlung den Unterthanen erträglicher und nützlicher sein, während er „jetzt schier weder Gott noch der Welt etwas nütze".

Ja es sei zu hoffen, daß der Orden im Besitz des Landes verbleiben werde, wenn die Umwandlung mit christlichem Verstande und unter dem Beifall der Unterthanen angefangen werde.

Man kann wohl annehmen, daß es gleichfalls eine Folge jener ersten persönlichen Begegnung des Hochmeisters mit Luther in Wittenberg war, wenn er bei seinen ernsten Bestrebungen, über gewisse kirchenpolitische Fragen, die den Streit zwischen Luther und dem Papst betrafen und nicht minder die Stellung des Ordens Rom gegenüber angingen, sich von Luther weitere Belehrung und Beratung erbat. Er richtete an ihn folgende 5 Fragen, die ihn auf dem gegenwärtigen Standpunkt seiner inneren religiösen Entwicklung sehr bewegten, und durch deren Beantwortung ihm Luther zur Erlangung einer klaren Erkenntnis und festen Überzeugung verhelfen sollte: 1. Ob Christus seine Kirche auf Petrus und die Päpste als dessen Nachfolger gegründet habe; 2. ob der Papst von Gott die Macht habe, außer Gottes Gebot ein Gesetz zu geben, dessen Befolgung zur Seligkeit nötig sei; 3. ob Papst und Konzilien Gottes Gebote verändern könnten; 4. ob der Papst legitime Ehegatten von einander trennen, und 5. ob derselbe eine in außerbiblischen Verwandtschaftsgraden geschlossenen Ehe zerreißen dürfe. — Dem Hochmeister wurde im Januar oder Februar 1524 die ausführliche Antwort auf diese Fragen, die schon dadurch, daß sie überhaupt von ihm gestellt waren, auf eine Beantwortung in verneinendem Sinn hindeuteten, auf dem Reichstage durch Spalatin übergeben. Daß sie für die innere Festigung Albrechts in seiner evangelischen Erkenntnis und Überzeugung von großer Bedeutung gewesen ist, geht aus seinem fernern Verhalten in Glaubensangelegenheiten deutlich hervor. Namentlich mußte für seine innere Entwicklung von Wichtigkeit sein, daß Luther seine Ratschläge mit biblischen Gründen erläuterte und rechtfertigte.

Zu welcher Entschiedenheit und Festigkeit im evangelischen Glauben er bereits gekommen war, wird durch die merkwürdige Thatsache bezeugt, daß er während seiner fortdauernden Abwesenheit von Preußen und seiner fortgesetzten Thätigkeit in Angelegenheiten seines Ordens schon gleichzeitig mit allen jenen Vorgängen im J. 1523 für die Predigt des reinen Evangeliums in seiner Haupt- und Residenzstadt Königsberg durch Sendung ausgezeichneter Prediger unter dem Beistand und Beirat Luthers hinsichtlich der Auswahl derselben unmittelbar und persönlich Sorge trug.

Fast gleichzeitig mit jener Sendung des Rats Öden nach Wittenberg ließ er auf Luthers Empfehlung an den Schüler und Freund desselben, Johannes Brießmann, den Ruf ergehen, als Prediger des Evangeliums sich nach Königsberg zu begeben (s. d. A.). An den Bischof von Samland, Georg von Polentz, der während des Hochmeisters Abwesenheit in Deutschland in dessen Auftrag die Regentschaft führte, von dem Hochmeister empfohlen, begann Brießmann mit Erlaubnis des Bischofs, der sich bereits der evangelischen Bewegung aus innerster Überzeugung angeschlossen hatte, seine Predigtthätigkeit am Dom in Königsberg, wo er am 27. September 1523 seine erste Predigt hielt. Der Bischof ließ sich selbst von ihm immer tiefer in die Wahrheit des Evangeliums einführen; ja sogar noch in der hebräischen und griechischen Sprache ließ er sich von ihm unterrichten, um selbst in der Schrift forschen zu können.

Noch in demselben Jahre berief Albrecht einen zweiten Prediger, der ihm besonders durch die Gabe volkstümlicher Beredsamkeit und herzandringender Predigtweise recht geeignet schien, auf das Volk der niederen Stände mit erwecklicher Verkündigung der neuen Lehre einzuwirken. Es war dies der frühere Augustinermönch Johannes Amandus, der am 29. November seine erste Predigt in der altstädtischen Kirche in Königsberg hielt, und von dem Albrecht in einem nach Königsberg gerichteten Schreiben ausdrücklich erklärte, daß er selbst ihn den Königsbergern zum Besten und zur Unterweisung „verordnet" habe. Freilich muß hier schon gleich bemerkt werden, daß sich dieser Amandus bald als ein stürmischer Agitator und Bilderstürmer unmöglich machte und vom Platze weichen mußte, wenn nicht geradezu ein revolutionäres Element dem Eindringen der Reformation zunächst in Königsberg die größten Schwierigkeiten bereiten sollte. Als dem Hochmeister darüber Klagen und Anklagen gegen den bilderstürmerischen Eifer des Amandus zugingen, ließ er sich nicht gegen diesen dadurch alsbald einnehmen, ja er nahm ihn zuerst noch in Schutz mit dem Bemerken, daß er sich mit seiner Predigt gegen alle menschlichen Mißbräuche gerichtet haben möge, übrigens aber Christus in Leben und Predigt „auch nicht bei allen annehmlich" gewesen sei. Daß der weit entfernt vom Schauplatz jener aufrührerischen Königsberger Bewegung weilende Hochmeisten in solcher Weise über Amandus sich aussprach, zeugt nur von seinem entschiedenen Ernst hinsicht-

lich der Anwendung der evangelischen Wahrheit auf die Reinigung des kirchlichen Lebens von allem unreinen Beiwerk menschlicher Irrtümer und Mißbräuche. Ebenso ernst wurde dann dem bald als höchst gefährlich erkannten stürmischen Eiferer gegen den Herbst des J. 1524 aufgegeben, „bei Sonnenschein“ die Stadt und das Land zu verlassen.

Ferner ist die Königsberger reformatorische Bewegung besonders dadurch gefördert und berühmt geworden, daß der Hochmeister unmittelbar nach diesen beiden Berufungen einen Mann als Prediger nach Königsberg berief, der bereits als kühner Reformator an verschiedenen Orten mit gewaltiger Predigt des reinen Evangeliums aufgetreten war, den Dr. Paulus Speratus (s. d. A.). So sorgte der Hochmeister zunächst für Königsberg durch Berufung ausgezeichneter Prediger, um dort zu allererst dem Evangelium eine sichere Stätte zu bereiten, und von dort aus dann in das Land hinein das Licht der Wahrheit leuchten zu lassen. Noch einen Schritt weiter that er in dieser Beziehung im folgenden Jahre durch abermalige Berufung eines ausgezeichneten Theologen und hervorragend begabten Predigers. Wie der berühmte Sänger des Heilsliedes: „Es ist das Heil uns kommen her“ bereits als Prediger an der Schloßkirche angestellt war, so wurde 1525 der fein humanistisch gebildete Prediger und spätere Dichter des Lobgesangs: „Nun lob' mein' Seel den Herren“, Dr. Johannes Poliander (Graumann), von dem Hochmeister an die altstädtische Kirche an Amandus Stelle berufen, um in gleichem Sinn und Geist wie Brießmann und Speratus dem Evangelium die Wege zu den Herzen der für dasselbe freudig empfänglichen Königsberger bahnen zu helfen. So übte der Hochmeister aus weiter Ferne, scheinbar ganz den kirchlichen und politischen Zuständen Preußens entrückt, kraft seiner bereits tief in der evangelischen Wahrheit gegründeten und gefestigten Überzeugung einen unmittelbar bestimmenden Einfluß auf die reformatorische Bewegung zunächst in Königsberg aus. Charakteristisch für die kurzsichtige, römisch-katholische Auffassung dieser Bewegung ist es, wenn der Chronist Simon Grunau ärgerlich ausruft: „Der Hochmeister war verborgen, und sah es alles an“.

Wie aber der Hochmeister das alles ansah, was nach seiner Absicht die unmittelbar von ihm berufenen Prediger mit dem Mittel des Wortes zur Grundlegung evangelischen Glaubenslebens im Volk ausrichten sollten, bezeugt er mit einen trefflichem Wort, mit dem er seine Thätigkeit zur Gewinnung evangelischer Prediger in jenem an die Königsberger gerichteten Schreiben, in welchem er die Berufung des Amandus mitteilte, in ein helles Licht stellt. Ihm ist es vor allem um die Versorgung des Volks mit dem reinen Wort Gottes zu thun. „Wir haben,“ sagt er daher, „nicht aus geringwichtigen, sondern beweglichen Ursachen uns hierauß um tapfere und verständige Leute, die das heilige Gotteswort zu verkündigen und dem gemeinen Mann einzubilden geschickt und erfahren, mit allem Fleiß beworben.“ Er fühlt sich als Inhaber des Regiments von Gott berufen, dafür zu sorgen, daß es seinen Unterthanen nicht an der Führung zum wahren Seelenheil fehlen möge. Er sagt, er halte sich als „fürstlich regierende Obrigkeit“ dazu verpflichtet, vor vielen andern Dingen diejenigen Männer zu erhalten, so von Gott, sein Wort zu erhalten, berufen seien, dieweil dies doch der beste Wegweiser zur Seligkeit sei.

Seine Blicke richteten sich aber aus der deutschen Ferne noch weiter über Königsberg hinaus. Bei seiner Fürsorge, dem Evangelium durch Berufung tüchtiger Prediger Bahn zu brechen, lag ihm auch die weitere Ausbreitung der Verkündigung des Evangeliums im Lande nicht bloß mittelbar von Königsberg aus, sondern unmittelbar durch Berufung und Entsendung rechter Zeugen der Wahrheit am Herzen. Er nimmt dazu die Hilfe des Bischofs von Polentz als des von ihm bestellten Regenten in Anspruch. In jenem die Berufung Sperats anzeigenden Schreiben beauftragt er ihn, „auch andere gelehrte Leute, welche dem Evangelio anhängig und desselben kundig seien“, aufs Land und auf die umliegenden Flecken auszusenden, „damit das göttliche Wort nicht bloß an einem Orte, sondern allenthalben ausgebreitet werde, doch mit Vermeidung von Aufruhr und Zwietracht“.

Aber nicht bloß für mündliche Botschaft vom Heil in Christo, sondern auch für Verbreitung evangelischer Schriften bewies er in der Ferne treue Fürsorge. Er stand mit dem evangelischen Kanzler seines Bruders Casimir in Franken, Georg Vogler in Ansbach, in vertraulichem Verkehr; ihn bat er noch am 30. Januar 1525 um Zusendung von allerlei evangelischen Traktaten; und bald darauf giebt er (am 26. Febr.) demselben die Versicherung, „daß er, Albrecht, selbst dem Evangelium unwandelbar treu bleiben und alles zur Verbreitung des reinen Wortes Gottes thun wolle“. Er fand dabei das willigste Entgegenkommen und die kräftigste Unterstützung seitens des Bischofs Georg

von Polentz, dem er am 8. November 1524 schrieb, er möge sein Thun so einrichten, daß „es in alle Wege mit dem Worte Gottes und der Wahrheit bestätiget werde"; dabei wolle er, der Hochmeister, ihn halten und schützen, so lange er selbst in Gnaden von Gott erhalten werde.

Es war für die Befestigung dieser Stellung des Hochmeisters zur Sache des Evangeliums und für sein Bestreben, evangelisches Glaubensleben im preußischen Lande zu fördern, von großer Wichtigkeit, ja entscheidender Bedeutung, daß der Regent des Landes, der Bischof Georg von Polentz, unter dem Einfluß der reformatorischen Bewegung in Deutschland Schritt für Schritt zu einer immer entschiedeneren Überzeugung von der Wahrheit des Evangeliums gelangt war und dieser Überzeugung entsprechend zu reformatorischen Maßnahmen im Einklang mit der Absicht des Hochmeisters sich bewogen fand. Nach seinem Studiengange Jurist, hatte er sich als tapferer Ordensmann und als Beamter in der Ordensverwaltung allgemeine Anerkennung erworben. Seit 1519 Bischof von Samland mit seinem Bischofssitz in Fischhausen, während der Dom in Königsberg die bischöfliche Kathedrale war und das Domkapitel in Königsberg seinen Sitz hatte, erschloß er sein Herz dem von Wittenberg her aufgegangenen Licht des Evangeliums in der Weise, daß er in diesem Licht ganz selbstständig zur Erkenntnis und Überzeugung von der evangelischen Heilswahrheit gelangte. Es erhellt dies daraus, daß er schon am Weihnachtsfest 1523 im Dom zu Königsberg seine erste reformatorische Predigt halten und damit sich öffentlich als Anhänger der neuen Lehre bekennen konnte, indem er bezeugte, daß wie in dem Kind in der Krippe der Heiland der Welt geboren sei, so auch Christus in jedem Menschenherzen geboren werden und eine Gestalt gewinnen müsse. Diese Predigt, mit der Polentz den kühnen Schritt in das Licht des reinen Evangeliums hinein that, wurde durch Nachdruck vervielfältigt und gelangte auch nach Rom und verfehlte nicht, dort eine nicht wenig aufregende Wirkung hervorzubringen.

Noch mehr Aufsehen mußte es machen, als er diesem Wort bald darauf eine kühne reformatorische That folgen ließ.

Er erließ am 28. Januar 1524 ein Mandat an die Geistlichen seines Sprengels in lateinischer Sprache, in welchem er anordnete, daß bei der Handlung der Taufe fortan die deutsche Sprache zur Anwendung kommen solle und Luthers Schriften zu lesen den Geistlichen empfahl. Und am 12. März erklärte er amtlich, daß „der Bann nicht mehr gelte". Als der Hochmeister von diesen reformatorischen Mandaten des Bischofs Kenntnis bekommen hatte, schrieb er am 16. Mai an einen seiner Räte, er wundere sich zwar darüber, da er doch (als Landesfürst) „der keins beschlossen; er möchte aber wohl leiden, daß damit gute Christen gemacht würden". Er gab dem Bischof dann aber zu verstehen, daß er mit diesen Mandaten ganz in seinem Sinne gehandelt habe.

In Königsberg wurde nun unter des Bischofs Schutz und Anregen von Brießmann und Sperat in Sachen des Evangeliums mit Wort und Werk fleißig weiter gearbeitet. Brießmann begnügte sich nicht mit der Predigtthätigkeit im Dom, sondern ließ es sich eifrig angelegen sein, auch außer den Gottesdiensten in der Kathedrale, bei denen der Bischof sich nur drei Predigten, und zwar an den drei hohen Festtagen, vorbehalten hatte, durch Vorträge und Vorlesungen die Erkenntnis der evangelischen Wahrheit bei den Geistlichen Königsbergs zu pflegen und zu fördern. Speratus war gern bereit, nach Amandus Abgang auch in der Altstädtischen Kirche mit seinen Predigten Aushülfe zu leisten. Unter dem Schutz des Bischofs verlegte und vertrieb eine neu eingerichtete Buchdruckerei allerlei evangelische Schriften; und jene beiden Reformatoren kamen dem immer reger gewordenen Bedürfnis der Belehrung und Erbauung in der Gemeinde damit entgegen, daß sie ihre Predigten und erbauliche Flugschriften drucken und verbreiten ließen.

Der Hochmeister mußte freilich nach außen hin allen unausbleiblichen Anklagen gegenüber aus politischen Gründen wegen der noch ungelösten schwebenden Frage in betreff des Schicksals des Ordensstaats und wegen der darin begründeten Beziehungen zum Papst und Kaiser, sowie dem gegen das Evangelium feindlich gesinnten Teil seiner Verwandten gegenüber, die äußerste Zurückhaltung und Vorsicht beobachten. So konnte er auf Fragen in betreff seiner verdächtig gewordenen religiösen Stellung und Richtung nur allgemeine oder ausweichende oder abwehrende Antworten geben. So erwiederte er denn z. B. auf die Vorhaltung seines Bruders Johann Albrecht, in Rom gehe das Gerücht, er solle „ehrbar lutherisch sein" und ein Weib nehmen wollen, und auf dessen Bitte, er möge doch nicht solche Schande auf ihr Haus laden, „er betrage sich, wie es einem ehrliebenden, frommen, christlichen Fürsten zustehe".

Inzwischen aber ging es in Königsberg wie mit der neuen Lehre, so mit der Abstellung kirchlicher Mißbräuche und unevangelischer Elemente im Gottesdienst und in den Gotteshäusern ohne Aufenthalt vorwärts, indem die reformatorische Bewegung vom Bischof bis zu den niedersten Schichten des Volks hinunter gleichmäßig unter der schon erwähnten Ausschließung revolutionärer Elemente ihren Lauf nahm. So wurden schon in der Fastenzeit des J. 1524 aus den beiden Hauptkirchen, dem Dom und der altstädtischen Kirche, die Bilder der Heiligen und ihre Altäre beseitigt. So wurde die große Menge der Messen samt dem Meßopfer abgeschafft und unter Beibehaltung nur einer täglichen Messe das Abendmahl „nach der Einsetzung Christi“ gefeiert. Das alles geschah mit Wissen und Zustimmung des Hochmeisters.

In demselben Jahre wurde in der Altstadt und in dem Stadtteil Kneiphof eine durchaus in evangelischem Sinne entworfene „Ordnung eines gemeinen Kastens“ für die Armen der Gemeinde von der Bürgerschaft beschlossen und dem Hochmeister zur Genehmigung vorgelegt. Vortrefflich wird dieses Vorgehen in dem am 17. Dezemb. 1524 an den Hochmeister von dem Kneiphöfschen Rat gerichteten Schreiben begründet, indem es darin heißt: „Nachdem wir durch die Gnade Gottes und aus der heiligen Schrift, die uns täglich vorgelegt und an den Tag gebracht wird, nicht allein einen lebendigen Glauben, sondern auch ein gründliches Wissen empfangen haben, daß all unser Vermögen allein zur Ehre Gottes und zur Liebe des Nächsten dienen soll, sind wir verursacht worden, eine Ordnung vorzunehmen, wie unserm Nächsten mit Hülfe, Steuer und Darlegung zur Errettung seines Kummers geholfen werden möchte“. Die ganze Gemeinde habe diese Ordnung nach Vorlesung gebilligt und zu halten beschlossen.

Der erwähnten Ermahnung des Hochmeisters zufolge hatte Bischof Polentz schon seit Pfingsten 1524 auch in die kleineren Städte des Landes evangelische Prediger abgeordnet, welche neben den im Amt stehenden Pfarrern das Evangelium verkündigen sollten. So schrieb er z. B. den Bartensteinern, er erachte sich für verpflichtet, die Leute zu Christo, nicht zum Teufel zu führen. Inzwischen hatte auch der zweite preußische Bischof, Erhard von Queiß, gleichfalls ursprünglich ein Jurist, wie Polentz, den Weg zu einer vollen evangelischen Überzeugung gefunden. Er trat Ende 1524 mit dem öffentlichen Bekenntnis zum Evangelium hervor, indem er unter dem Titel „Themata“ für seinen bischöflichen Sprengel ein Reformationsprogramm aufstellte, nach welchem er eine Erneuerung des kirchlichen Lebens in gleichem Sinne und Geist, wie Polentz, unternahm.

Nachdem während einer dreijährigen Abwesenheit des Hochmeisters vom preußischen Ordenslande unter seiner zielbewußten Einwirkung die Sache des Evangeliums unter der Leitung der beiden Bischöfe und unter Erhebung des preußischen Volks die reformatorische Bewegung solch wunderbar schnellen Verlauf genommen hatte, war für den Hochmeister die Zeit gekommen, den ihm von Luther gegebenen Rat, den Ordensstaat in ein weltliches Fürstentum zu verwandeln, zur That werden zu lassen.

Die Verhandlungen, welche er nach Ablauf des mit Polen geschlossenen Waffenstillstandes durch seinen Schwager, den Herzog Friedrich II. von Liegnitz, und seinen Bruder den Markgrafen Georg, beide eifrige Anhänger der Reformation, mit dem König von Polen führen ließ, hatten das günstige Ergebnis, daß dieser dem von beiden gemachten Vorschlag: der Hochmeister solle erblicher Herzog in Preußen werden und das Herzogtum Preußen als Lehen von dem König von Polen übernehmen, zustimmte. Alle drei Stände des Ordensstaates, die Ritter, der Landadel und die Städte, erklärten sich mit der Aufhebung des deutschen Ordens in Preußen und mit der Umwandlung des Ordenslandes in ein erbliches Herzogtum unter der Oberlehnshoheit Polens durch ihre Bevollmächtigten, die nach Krakau sich begeben hatten, einverstanden. Der Hochmeister hatte am 5. April 1525 seinen feierlichen Einzug dort gehalten. Nachdem am 9. April förmlich der Friede zwischen der Krone Polen und dem deutschen Orden abgeschlossen war, fand am folgenden Tage, dem 10. April, die feierliche Belehnung Albrechts als „Herzogs in Preußen“ und seiner ganzen Linie mit dem Herzogtum Preußen statt. Er leistete dem König Sigismund den Huldigungseid. Es erfolgte seitens des letzteren die feierliche Übergabe des herzoglich preußischen Paniers, statt des bisherigen schwarzen Kreuzes auf weißem Grunde, in gleichen Farben eines schwarzen Adlers auf weißem Damast. Die Säcularisation des deutschen Ordens in Preußen war die reife Frucht der Reformation.

Bald darauf hielt Herzog Albrecht seinen feierlichen Einzug in Königsberg und nahm dort gegen Ende Mai 1525 die Huldigung der preußischen Prälaten, der in

Preußen ansässigen bisherigen Ordensritter und der Stände entgegen. Um den zweiten Teil des Rates, den ihm Luther gegeben, zu erfüllen, vermählte er sich am 1. Juli 1526 auf dem Schloß in Königsberg feierlich mit der glaubensinnigen dänischen Königstochter Dorothea. Er war damals 36 Jahre, sie nahezu 22 Jahre alt. Das war die erste evangelische Hohenzollernhochzeit. So wurde das erste evangelische Hohenzollernhaus gegründet. In Erwägung der Möglichkeit, daß ihm für seine Vermählung noch allerlei Schwierigkeiten und Hindernisse in den Weg kommen könnten, lud er Luther und Johann Heß, seinen fränkischen Landsmann in Breslau, zu seiner Hochzeit ein. An den ersteren schrieb er in seinem Einladungsbrief, er wolle „seines Trostes pflegen", wenn ihm „irgend ein trübes Wetter unter die Augen wehen" sollte. An den letztern schrieb er, er hoffe auf sein Kommen trotz des weiten Weges, „damit, ob der Teufel wollte überhand nehmen, wir zu einem Troste Euch und andere an der Hand hätten". Beide konnten freilich der Einladung nicht Folge leisten. Aber die angedeuteten Befürchtungen erfüllten sich auch nicht.

Jetzt mußte die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse und insbesondere die Einrichtung einer evangelischen Gottesdienstordnung in die Hand genommen werden. In ersterer Beziehung bedurfte es keiner neuen Verfassung. Die bischöfliche Verfassung konnte einfach beibehalten werden. Denn die beiden Bischöfe hatten in ihren Sprengeln schon die Reformation vorgenommen. Ihre Lossagung von der römischen Kirche war bereits erfolgt. Sie folgten dem Beispiel des Herzogs und traten in den Ehestand. Ihr Bekenntnis war die Lehre Luthers, und diese war auch das Bekenntnis aller evangelischen Prediger unter ihrer Leitung und Führung. Sie verzichteten beide zu Gunsten des Landesherrn auf jede weltliche Herrschaft und beschränkten sich auf die rein geistlichen Amtsfunktionen der Ordination, Visitation und der Ausübung der Ehegerichtsbarkeit. So waren sie die ersten evangelischen Bischöfe des Zeitalters der Reformation. So bietet das Herzogtum Preußen das erste Beispiel einer rein evangelisch-bischöflichen Verfassung dar, die als solche nicht erst aufgerichtet zu werden brauchte.

Das andere aber war dringendes Bedürfnis für das ganze Land: die Aufrichtung einer festen Ordnung des kirchlichen Gottesdienstes und der kirchlichen Handlungen auf dem Grunde des Evangeliums. Da es sich hier nicht bloß um eine die Geistlichen betreffende Angelegenheit handelte, wurde die Aufrichtung dieses Werkes einer festen Kirchenordnung für den nächsten Landtag (24. Aug. 1525) in Aussicht genommen.

Aber die Unsicherheit und Zerfahrenheit hinsichtlich der gottesdienstlichen Angelegenheiten war in dieser Übergangszeit so groß, daß es dringend erforderlich schien, so schnell als möglich noch vor jenen Landtagsverhandlungen das Notwendigste für den Gottesdienst und christliches Leben zu verordnen. Und das war um so nötiger, als bei den politischen Verhandlungen in Krakau zum Besten der Sache des Evangeliums in Preußen die religiöse und kirchliche Frage gar nicht berührt worden war. Der Herzog hatte in dieser Hinsicht völlig freie Hand.

So erließ er denn schon am 6. Juli 1525 als Landesfürst kraft der ihm für sein Volk obliegenden landesherrlichen Fürsorge für Gottesdienst und christliches Leben ein „Mandat", durch welches er sich öffentlich und feierlich zur Reformation bekannte, der evangelischen Kirche rechtliche Anerkennung verschaffte, und „zu Lob und Ehre Gottes des Herrn und aller seiner auserwählten Heiligen um allgemeinen christlichen Glaubens willen" die Geistlichen anwies, „das Evangelium lauter und rein, treulich und christlich zu predigen; Winkelprediger dagegen, und die dem Worte Gottes zuwider ungehorsamlich und aufrührerisch seien, dürften im Herzogtum nicht geduldet werden". Zugleich wurde mit diesem von den Geistlichen von den Kanzeln verlesenen Mandate ein eindringliches Zeugnis abgelegt gegen den im Volk herrschenden Aberglauben, gegen das verbreitete gottlosen Wesen und Treiben im Saufen, in Unzucht, leichtfertigem Schwören und Fluchen. Der Herzog Albrecht fühlte sich berufen und verpflichtet, für seines Volkes religiöse und sittliche Erneuerung durch die Kraft des Evangeliums auf alle Weise zu wirken. Er hatte keine größere Sorge als die, daß das Evangelium nun auch aller Orten kräftig und lebendig dem Volk gepredigt und in Stadt und Land das Volksleben durch diese Verkündigung aus seiner kirchlichen und sittlichen Verwilderung, zu der noch manche Elemente ursprünglichen, von der Kirche bisher nicht überwundenen Heidentums mitwirkten, zu einem wahrhaft christlichen Stand und Wesen herauszuführen.

Wie sich Luther über alle diese Wandelungen der Dinge in Preußen freute, zu denen er selbst durch seinen Rat den Anstoß gegeben, bezeugt sein Ausruf in einem

1525 an den Bischof von Polentz gerichteten Briefe: Siehe das Wunder! In schnellem Lauf, mit vollen Segeln eilt das Evangelium nach Preußen, während es in Ober- und Nieder-Deutschland mit aller Wut geschmäht und zurückgewiesen wird.

Große Schwierigkeiten traten dem Herzog Albrecht bei seinem Unternehmen, das evangelische Kirchenwesen nach seinem äußeren rechtlichen Bestande und seinen inneren Einrichtungen zu begründen und sicher zu stellen, entgegen. Welche Verwilderung herrschte in dem bisher ganz äußerlich katholischen, unter der Oberfläche des römischen Kirchentums zum großen Teil in religiös-sittlicher Einsicht noch heidnisch gearteten Volksleben. Ein Bauernaufruhr, der ähnliche Ursachen und Wirkungen hatte wie der, welcher gleichzeitig in Deutschland tobte, und mit Gewalt niedergeschlagen werden mußte, durchbrauste die Gebiete von Samland und Natangen. Wegen des mit der Säkularisation des Ordensstaats begangenen Frevels setzte der Deutsche Orden im Reich gegen Albrecht alle Hebel in Bewegung; es erfolgten gegen ihn Verurteilungen, Achterklärungen, Exekutionsmandate, freilich ohne ausgeführt zu werden. Unter der Geistlichkeit des Landes gab es noch manche, die versteckt in römisch-katholischem Sinne lehrten und nach römischer Weise amtierten.

Wegen der gehäuften Widerwärtigkeiten in den äußeren und inneren Verhältnissen konnte der in Aussicht genommene erste Landtag erst zum 6. Dezember 1525 nach Königsberg einberufen werden. Aus seinen Beratungen ging eine „Landesordnung" hervor, unter deren zum Gesetz erhobenen Bestimmungen diejenigen, welche sich auf die Kirche bezogen, zunächst dieselbe in ihrem äußeren Bestande organisierten und rechtlich sicher stellten. Hinsichtlich der Anstellung der Geistlichen und Besetzung von Pfarrstellen wird bestimmt, daß, wenn eine Pfarrstelle zu besetzen ist, der Lehnsherr nach einem geschickten, tüchtigen, in Gottes Wort erfahrnen Mann sich umsehen, und ihn dann der Pfarrgemeinde anzeigen soll, und daß, wenn beide Teile sich über ihn vereinigen, derselbe den Bischöfen von Samland und Pomesanien zur Prüfung und zur Ordination zugeschickt werden soll, indem für streitige Fälle die bischöfliche Entscheidung vorbehalten bleibt. In betreff des Unterhalts der Pfarrer werden zunächst neue Parochialeinteilungen angeordnet und dann für jeden Pfarrer auf dem Lande vier Hufen Landes neben fünfzig Mark baren Geldes bestimmt, während für die Städte eine Vereinbarung mit dem jedesmal anzustellenden Geistlichen hinsichtlich seines Einkommens vorbehalten bleibt. Auch wurden Bestimmungen getroffen über die zu beobachtenden Festtage und über die fernere Verwendung bisheriger kirchlicher Einnahmen und die Einkünfte aus frommen Stiftungen, die alle dem „Kasten" für die Armenpflege fortan zufließen sollten.

Die in der Landesverordnung vorgesehenen Bestimmungen über die inneren kirchlichen Verhältnisse betrafen die Aufstellung einer allgemeinen Gottesdienstordnung, welche von den beiden Bischöfen demselben Landtage vorgelegt, von diesem am 10. Dezember 1525 einhellig beschlossen und im März 1526 von Albrecht durch den Druck unter dem Titel „Artikel der Ceremonien und anderer Ordnung" veröffentlicht wurde. Im Anschluß an Luthers formula missae war diese Ordnung von Brießmann, Speratus und Poliander im Auftrag des Herzogs ausgearbeitet. Die Bischöfe übernahmen in vollem Einverständnis mit ihm die Verantwortung dafür und erklärten es für ihre Pflicht, indem sie die Ordnung kraft bischöflicher Autorität erlassen, darauf zu sehen, daß „Gottes Wort rechtschaffen und zur Besserung gepredigt werde", ohne „die christliche Freiheit zu beschränken" oder „dem Gewissen Stricke zu legen". Die Ordnung habe nur den Zweck, einerlei Weise der kirchlichen Formen so viel als möglich herbeizuführen. Unter anderen wichtigen Bestimmungen wird namentlich die zusammenhängende Lesung der ganzen Bibel vor der Gemeinde, die Übung von Kirchenzucht unter Beteiligung seitens der Gemeinde und die Benützung einer angehängten Sammlung von liturgischen, durchaus den liturgischen Wittenberger Vorbildern entsprechenden Formularen angeordnet. Während der König von Polen heranzog und bereits zu Marienburg lagerte, um in Danzig einen bürgerlichen Aufstand, aber damit zugleich die Predigt des Evangeliums blutig zu unterdrücken, veröffentlichte der Herzog Albrecht trotz der von dort drohenden Gewaltmaßregeln diese Ordnung. Er schrieb darüber an den Kanzler Vogler in Ansbach, er habe, wiewohl königliche Majestät zu Polen „hinnen im Land zu Marienburg lägen, und seine Pfaffen auch gern das Evangelium dämpfen wollten", sich desselben doch nicht schämen wollen und in dem Namen Gottes die Ordnung ausgehen lassen. „Wem sie gefallen will", sagt er, „lassen wirs gut sein, wem nicht, liegt auch nichts daran".

Um die verworrenen äußeren und inneren kirchlichen Verhältnisse jener Ordnung gemäß zu regeln, beauftragte er eine von ihm im Einverständnis mit den Bischöfen ernannte

„Kommission", welche aus einem weltlichen und einem geistlichen Rat bestand — und diese Räte waren Adrian von Waiblingen und der Hofprediger Paul Speratus —, mit der Abhaltung einer Kirchenvisitation, der ersten, die in Preußen stattgefunden hat. Auftrag und Instruktion für diesen „Umzug" im Lande waren bereits vom 31. März 1526 datiert. Besonderes Augenmerk sollte darnach auf die Amtsführung der Pfarrer und auf die Ausübung des Gottesdiensts nach der eben gedruckten Ordnung gerichtet werden. Die Visitatoren sollen die Pfarrer fleißig prüfen „wie sie das Wort Gottes predigen und behandeln", und nötigenfalls so viel als möglich „christlich und freundlich unterrichten".

Albrecht ließ es infolge der Ergebnisse dieser Visitation nicht fehlen an Verordnungen zur Regelung und Hebung des kirchlichen Lebens. Unter dem 24. April 1528 erließ er im Blick auf die inneren kirchlichen Zustände ein Mandat an die beiden Bischöfe, in welchem er sie beauftragt, in ihren, inzwischen hinsichtlich der Grenzen neu geregelten bischöflichen Sprengeln Visitationen zu halten, indem er unter dem höchsten geistlichen Gesichtspunkte die Aufgaben, die bei den Geistlichen der Gemeinden in Bezug auf Lehren und Leben zu erfüllen seien, ins Auge faßt und zur Prüfung und Berücksichtigung der Lehren und des Lebenswandels der Pfarrer die Einsetzung von Erzpriestern, (Superintendenten) anordnet. Für die „Undeutschen" werden sogenannte Tolken, Dolmetscher, angestellt, die das vom Pfarrer gepredigte Wort ihnen zu übersetzen hatten. Als Richtschnur und Vorbild für die rechte Art und Weise der Verkündigung des Evangeliums empfahl er Luthers „Postilla", die er in großer Anzahl von Exemplaren hatte anschaffen lassen, an die Geistlichen zu verteilen, und ihnen darnach zu zeigen, wie sie die heilige Schrift auszulegen und Glauben und Liebe zu treiben hätten, jedoch mit Übergehung dessen, was darin auf Päpste, Bischöfe und Pfaffen sich bezöge, „was in Preußen Gott Lob nicht nötig sei". Es zeugt von seiner wahrhaft geistlichen Fürsorge für die Evangelisierung seines Landes, wenn er den Bischöfen sagt: Er habe „nichts höheres in seiner fürstlichen Regierung für nötig erachtet als das göttliche heilsame Wort allenthalben in seinem Fürstentum dermaßen verkündigen zu lassen, daß dadurch die Einigkeit unseres Glaubens und Sinnes gespürt und die rechtschaffenen Früchte täglich je mehr und mehr bei seinen Unterthanen vermerkt würden".

In diesem Sinne und zu diesem Zweck traf er früher, als es irgendwo geschah, die Einrichtung von Synoden der Geistlichen. Wie er schon in dem erwähnten Mandat an die Bischöfe die Abhaltung von vierteljährlichen Zusammenkünften der Geistlichen unter den Erzpriestern angeordnet hatte, so gab er schon im Juli 1529 den Bischöfen den Auftrag Synoden und Visitationen zu halten, „damit dort über Glaube, Lehre, Ehesachen und andere Angelegenheiten, welche den Pfarrern zu verrichten gefährlich und schwer seien", verhandelt werde. Indem die Ausführung dieses Plans mit Anberaumung bischöflicher Synoden und mit der Aussicht auf eine abschließende Gesamtsynode nicht eher als in den ersten Monaten des J. 1530 in Angriff genommen werden konnte, ließ der Herzog durch den inzwischen nach Queiß' Tode zum Bischof von Pomesanien ernannten Paulus Speratus eine Lehrordnung, die er als „christliche statuta synodalia" bezeichnete, aufstellen, damit dieselbe den Geistlichen, indem auf den Synoden „alle geistlichen Gebrechen gehört und gebessert" würden, eingehändigt würde. In der Vorrede vom 6. Januar 1530 erklärt er seine Zustimmung zu dieser Schrift, die er zugleich als sein landesväterlich kirchliches Bekenntnis hinstellt, indem er sich über seine Stellung zu den kirchlichen Angelegenheiten dahin ausspricht, daß, „während die Sorge für die christlichen Dinge den Bischöfen und den von ihm berufenen Geistlichen zukommen solle", ihm, dem Herzoge, die Fürsorge für die weltlichen Angelegenheiten, auch so weit sie die Kirche betreffen, zugefallen sei. Jenes von Sperat verfaßte Lehrbuch war für Preußen der Vorläufer des Augsburgischen Bekenntnisses, welches auf Befehl des Herzogs von den Bischöfen und den Geistlichen als Richtschnur für ihre Lehre schon 1530 bezeichnet worden ist.

Freilich trat eine bedauernswerte Krisis gerade auf dem Lehrgebiete ein. Das geschah dadurch, daß der Herzog sich unter dem Einfluß seines vertrauten Rates, Friedrichs von Heideck, der bei seinem Aufenthalt am herzoglichen Hofe in Liegnitz sich von Schwenkfeld für dessen schwarmgeisterische Lehren hatte gewinnen lassen und nun als begeisterter Anhänger derselben aus Liegnitz nach Preußen von ihm berufene Prediger der schwenkfeldischen Richtung auf seinen ausgebreiteten Gütern in und bei Johannisburg als Pfarrer angestellt hatte, der Lehre Schwenkfelds in Bezug auf das Abendmahl trotz der Warnungen seiner Bischöfe, insbesondere Sperats, sich zugänglich erwies und

den Vorstellungen des letzteren, daß er „den Schwärmern zu viel einräume“, und der Landeskirche dadurch große Gefahren entstehen würden, wenig Beachtung schenkte.

Er ordnete ein Religionsgespräch in Rastenburg an, welches am 30. Dez. 1531 in seiner Gegenwart von den beiden Bischöfen und den Königsberger Pfarrern als Vertretern des lutherischen Glaubensstandes auf der einen, und Herrn von Heideck, dem Liegnitzer Prediger Fabian Eckel und dem Heideckschen Pfarrer Peter Zenker auf der andern Seite, über die Frage nach der Notwendigkeit der hl. Schrift für den christlichen Glauben und für die evangelische Wahrheitserkenntnis, in betreff der Bedeutung der äußeren Handlung der beiden Sakramente für das christliche Leben und in Bezug auf die Ausdeutung der Worte des Herrn bei der Einsetzung des Abendmahls unter dem Vorsitze von Paulus Speratus ohne ein bestimmtes Ergebnis abgehalten wurde. — Auf Veranlassung eines Briefes Albrechts an Luther mit Fragen über das Abendmahl und die schwenkfeldsche Anwendung des sechsten Kapitels des Evangeliums Johannis schickte ihm Luther zur Antwort seine „Sendbriefe wider etliche Rottengeister“ v. J. 1532 mit dem Rat, der Herzog wolle die Schwärmer „ja nicht im Lande leiden“. Da fingen auch die von Luthers „Sendbrief“ mit betroffenen Züricher Geistlichen an, schriftlich zu ihren Gunsten auf Albrecht im Gegensatz gegen Luther einzudringen und einzuwirken.

Erst Mitte des J. 1533 erhielt Luther von Albrecht eine Antwort in einem Brief, in welchem er schreibt, er könne bei der weiten Ausdehnung seines Landes dem Einschleichen der „Sakramentierer“ nicht wehren; seine geliebten Gevattern Dr. Brießmann und Hans Poliander trieben tapfer ihr Amt mit Lehren und Warnen; er habe indessen neuerdings noch ausdrücklich das heimliche oder öffentliche Lehren oder Predigen der Sakramentierer verboten; im übrigen lasse er aber jedem seiner Unterthanen in Glaubenssachen Freiheit, weil ihm nicht geziemen wolle, „mit Gewalt in die Leute den Glauben zu bringen“. Die Schwarmgeister wurden jetzt noch kühner. Die lutherischen Gegenvorstellungen beim Herzog wurden desto dringender. Da gingen dem Herzog durch den wiedertäuferischen Unfug in Münster die Augen auf über die Gefährlichkeit jenes schwärmerischen Spiritualismus als Grundlage eines kommunistischen Sozialismus. Am 1. August 1535 erließ er an Speratus, in dessen bischöflichem Sprengel die Schwarmgeisterei noch besonders im Schwange war, ein Mandat mit der Ermahnung, daß die Einheit der Lehre im Lande aufrecht erhalten werde. Er sagt darin, obwohl er gemeint, in niemandes Gewissen zum Glauben zu dringen, wolle es ihm doch auch nicht gebühren, zu gestatten, gegen die evangelische Lehre und die einträchtig verfaßte Kirchenordnung etwas zu verändern, am wenigsten ohne einhellige Bewilligung der Bischöfe oder der Stände des Landes. Damit war von ihm und dem Lande diese Gefahr abgewendet. Zwischen Albrecht und Luther ist nie wieder eine Irrung eingetreten. Nach Überwindung jener Anfechtungen schrieb er 1537 an seinen Bruder, den Markgrafen Georg, daß er sich und sein Land als Glied in der Reihe der Bekenner der Augsburgischen Konfession angesehn wissen wolle; und diesem Bekenntnis ist er bis an sein Ende treu geblieben.

Durch eine Landesordnung von 1540 bemühte er sich in vollem Einverständnis mit den Ständen um die gründliche Heilung des Volkslebens von allerlei tiefgewurzelten sittlichen Schäden und Greueln. Durch eine gleichfalls mit den Ständen vereinbarte Verordnung von 1540: „Artikel vom Erwählung und Unterhalt der Pfarrer“ ergänzte und verbesserte er die Bestimmungen der Landesordnung von 1525 zu Gunsten der Pfarrer, auf deren Versorgung mit guten Büchern Bedacht genommen, deren etwaige Absetzung durch ein geordnetes Verfahren geregelt, und für deren Witwen und Waisen die nötige Versorgung angeordnet wurde. Auch wurden darin die alle Jahre oder wenigstens alle zwei Jahre abzuhaltenden Visitationen geregelt.

Um selbst die kirchlichen und christlichen Zustände kennen zu lernen und auf Grund der gemachten Wahrnehmungen die bestehende Kirchenordnung für alle Kirchen des Landes neu zu gestalten, hielt er in eigener Person unter Assistenz der beiden Bischöfe im Winter 1542 zu 1543 eine Kirchenvisitation des ganzen Landes ab, die ihn nach den dabei gemachten trüben Erfahrungen noch während des „Umzuges“ nötigte, am 1. Febr. 1543 in deutscher und polnischer Sprache einen „Befehl, in welchem das Volk zu Gottesdienst, Kirchgang, Empfang der heiligen Sakramente und anderem ermahnt wird“, zu erlassen. Bis ins Einzelste des häuslichen, Familien- und Gemeindelebens dringen die wohlgemeinten Ermahnungen des Herzogs, indem allen Ständen ohne Unterschied sogar unter Androhung von Strafen aufs Schärfste „die Wahrheit gesagt wird“, und namentlich auch die Adeligen, die sich der Verachtung des göttlichen Wortes und des Sakraments schuldig machen, hart bedroht werden. Ein Aufseher, abwechselnd aus

jedem Hause in der Gemeinde zu bestellen, soll von einem bestimmten erhöhten Sitz aus über den Kirchenbesuch wachen. Die Pfarrer sollen jeden Sonntag Epistel und Evangelium vom Altar ausdrücklich verlesen, dann eine halbe Stunde das Evangelium auslegen und zuletzt noch eine halbe Stunde den lutherischen Katechismus erklären. In bestimmten Zwischenräumen von einigen Wochen sollen sie in den Häusern in jeder Gemeinde ein Verhör über das, was die Leute gelernt haben, anstellen. Daraus entstanden später die Bibelstunden und Katechismusandachten, die unter dem Namen „Gebetsverhöre“ in Schulen oder großen Familienzimmern auf den von der Pfarrkirche entlegenen Dörfern abgehalten wurden, und zum Teil noch jetzt stattfinden.

In einer „Regimentsnotel“ vom Jahr 1542 hatte Albrecht schon das Fortbestehn der von altersher im herzoglichen Teil von Preußen bestandenen beiden Bistümer gesichert mit der Bestimmung, daß zu denselben „stets gottesfürchtige und gelehrte Männer gewählt werden sollten, damit das seligmachende Wort im Schwange bliebe“. Als eine in das innere Leben tiefeingreifende Wirkung der großen Visitation ist die neue Gottesdienstordnung zu betrachten, die auf der Grundlage der nicht mehr zulänglichen „Artikel der Ceremonien“ von 1525 und unter Berücksichtigung der bei dem „Umzuge“ festgestellten gottesdienstlichen Verhältnisse, hauptsächlich von Brießmann hergestellt, 1544 unter dem Titel: „Ordnung vom äußerlichen Gottesdienst und Artikel der Ceremonien, wie es in den Kirchen des Herzogtums Preußen gehalten wird“ erschien. Zu den darin vorgenommenen Verbesserungen gehörte unter anderem die Abschaffung der Elevation der Elemente beim Abendmahl. Mit dieser neuen Kirchenordnung war Albrechts Werk der Kirchenorganisation abgeschlossen. In seinem vorgedruckten Mandat vom 2. Juni äußert er sich in voller Übereinstimmung mit der Augustana, daß, obwohl solche menschliche Ordnungen der gottesdienstlichen Handlungen in den Bereich der Freiheiten gehören und für unsere Seligkeit an ihnen nichts gelegen sei, dennoch wegen der Jugend und der einfältigen Schwachen darin Einheit herrschen und jedermann durch sie zum Worte Gottes angereizt und hingeleitet werden solle. In gleichem Sinne sprachen sich die Bischöfe in der Vorrede dazu aus.

Mit innerlichem Verständnis für das Erbauungsbedürfnis der Gemeinden und für die Wichtigkeit der Ausbildung des Kirchengesanges in den Schulen und der kirchenmusikalischen Seite des Gottesdienstes sorgte Albrecht, der selbst ein Liebhaber der Musik war, für ein Choralmelodienbuch, indem er seinen „obersten Trompeter“, wie der Hofkapellmeister amtlich hieß, Namens Hans Kugelmann, eine Auswahl meist religiöser Lieder zu drei Stimmen komponieren ließ. Der Titel lautete: Concertus novi trium vocum, neue Gesänge mit drei Stimmen, den Kirchen und Schulen zu nutz“. In Augsburg, der Heimat des Komponisten, wegen Mangels einer Notenpresse in Königsberg, gedruckt, wurde das Büchlein in 320 Exemplaren verschickt. Es enthielt 39 Lieder, darunter 7 von Luther, 2 von Poliander, und eines von Speratus. Text und Melodie des in Königsberg gedichteten Liedes Polianders: Nun lob mein Seel den Herrn und die Melodie von: Allein Gott in der Höh, finden sich hier zum erstenmal.

Wie tief eingehend und nach verschiedenen Seiten hin der Herzog Albrecht persönlich für den Aufbau des kirchlichen Lebens auf dem Grunde wahrhaft evangelischen Glaubens in seinem Lande wirksam gewesen ist, bezeugt die bisherige Betrachtung seiner meistenteils das Gepräge eigener Initiative tragenden evangelisch-kirchlichen Bestrebungen.

Zahlreiche Mandate des Herzogs bezeugen ferner, wie ernstlich er bemüht war, unter dem Beistand seiner Bischöfe und Prediger evangelisches Glaubensleben, christliche Sitte und kirchliche Ordnung in den Gemeinden zu begründen. Aber auch für seine eigene weitere Geistesbildung und wissenschaftliche Förderung trug er ernstlich Sorge, um desto eifriger für wissenschaftliche Bildung in seinem Lande wirksam sein zu können. Sein mit den namhaftesten Theologen und Gelehrten der Reformationszeit, Luther und Melanchthon an der Spitze, geführter umfangreicher Briefwechsel bezeugt seine lebhafte Teilnahme an allen kirchlichen und theologischen Fragen und seine mit dem Schmerz darüber, daß er in seiner Jugend von Wissenschaften „nichts rechtes gelernt habe“, verbundene gewissenhafte Sorge, sich selbst auf diesem Wege in christlicher Erkenntnis und kirchlicher Wissenschaft möglichst zu fördern. Mehrfache schriftliche Beweise von seiner Hand sind dafür vorhanden, daß er es sich eifrig angelegen sein ließ, unter Gebet und Betrachtung in die hl. Schrift tiefer einzudringen und namentlich einzelne Bücher, wie die Psalmen und die paulinischen Briefe, für seine Erbauung und Festgründung in der evangelischen Wahrheit auszubeuten. Er scheute kein Mittel, um junge Leute aus Preußen in Wittenberg zu Dienern der Kirche ausbilden zu lassen, aber auch bewährte

Männer nach Luthers und Melanchthons Rat und Vorschlag aus Deutschland zu berufen. Doch das konnte auf die Dauer dem Bedürfnis nicht genügen.

Zur Begründung einer dem neuen evangelischen Kirchenwesen entsprechenden wissenschaftlichen Bildung legte er auf seinem Schloß eine Bibliothek an. Er legte den Grund dazu durch eifrige Beschaffung litterarischer Schätze aus Deutschland, für deren teilweise recht kostspielige Beschaffung ihm Lukas Cranach in Wittenberg, Poliander, und sein Rat, der Humanist Crotus Rubianus, mit Rat und That zur Seite standen. Aus dieser seiner „Liberei" auf dem Königsberger Schloß entstand die 1540 von ihm gestiftete öffentliche Bibliothek. So sorgte er für wissenschaftliche Hülfsmittel im Vorausblick auf die von ihm geplante Aufrichtung eines höheren Unterrichtswesens im evangelischen Geist. Er sorgte für Stiftung höherer lateinischer Schulen im Lande; namentlich aber stiftete er zur Vorbereitung der Begründung einer Universität unter Zustimmung des Landtags in Königsberg eine „freie Schule und Partikular", und rief endlich 1544 die Universität daselbst als seine höchste reformatorisch-wissenschaftliche That ins Leben, indem Luther und Melanchthon ihn dabei mit Rat und That unterstützten. Durch sie sollte, wie unter anderm letzterer schrieb, „der heilige Name des Herrn der Ehren gepriesen, sein allein seligmachendes Wort gewahrt und die Jugend zu rechtschaffenen christlichen Lehren und anderen guten Künsten unterwiesen werden". In welchem Sinn und Geist er die Universität geleitet wissen wollte, bezeugt die Aufschrift der zum Gedächtnis ihrer Stiftung mit seinem Bilde geprägten Münze: pax multa diligentibus legem tuam, Domine, d. i. großen Frieden haben, o Herr, die dein Gesetz lieben. Aber wie wenig hat er davon erfüllt gesehen!

Melanchthons Schwiegersohn, G. Sabinus, wurde von Frankfurt a. O. zum Rektor für die neue Universität, das collegium Albertinum, berufen. Der Segen dieses mit großen Opfern hergerichteten Werkes, die Entwickelung der jungen Anstalt und des evangelisch-kirchlichen Lebens im ganzen Herzogtum wurde in beklagenswerter Weise gehemmt und gestört durch die an der Albertina alsbald ausbrechenden Streitigkeiten, die teils in persönlichem Widerwillen gegen den hochfahrenden eitlen Sabinus, teils in Eifersucht und Brotneid, teils und hauptsächlich in theologischen Lehrdifferenzen, welche namentlich der vom Herzog in das altstädtische Pfarramt und in die erste theologische Professur 1549 von Nürnberg nach Königsberg berufene Andreas Osiander durch seine Disputationen und Schriften de lege et evangelio und de justificatione verursachte, ihren Grund und Anlaß hatten. Ohne Verständnis der eigentlichen theologischen Kontroverse in betreff der Rechtfertigung stellte sich Albrecht auf die Seite seines von ihm dankbar geehrten geistlichen Vaters, der mit stürmischer Leidenschaft seine Sache gegen den von A. 1550 als Dompfarrer berufenen J. Mörlin und dessen Anhänger führte. Das Feuer brannte nach Osianders Tode (1552) noch heftiger fort unter dem Anschüren seitens des Hofpredigers J. Funcke, des Schwiegersohnes Osianders, der es verstand, mit niederen Mitteln das Vertrauen des arglosen alternden Herzogs immer mehr zu gewinnen und für die Interessen seiner Partei auszubeuten. Der Herzog ließ sich dazu drängen, nur Anhänger der osiandrischen Lehre anzustellen, und die Widersacher derselben, Mörlin an der Spitze, außer Landes gehen zu lassen, trotzdem daß auch Melanchthon diese Lehre in seiner Korrespondenz mit ihm entschieden verworfen hatte. Funcke und sein Anhang spielten bei Verfolgung ihrer selbstsüchtigen Zwecke das kirchlich-theologische Parteiwesen auf das politische Gebiet hinüber. Albrecht, von ihren verderblichen Umtrieben umstrickt und verblendet, gestattete ihnen einen dominierenden Einfluß auch auf die Regierungsangelegenheiten. Die politische und kirchliche Verwirrung wurde immer größer, bis zuletzt eine polnische Kommission einschreiten mußte und das Treiben dieser gar nicht mehr von theologischen und kirchlichen Gedanken getragenen Partei dadurch ein Ende fand, daß Funcke „als Ruhestörer, Landesverräter und Beförderer der osiandrischen Ketzerei" nebst zwei Mitschuldigen 1566 enthauptet wurde und die alten Räte des Herzogs wieder eingesetzt wurden.

Der Herzog mußte sich infolge der Verhandlungen zwischen der Kommission und den Ständen, namentlich dem Adel, der nun für die Zukunft die Regierung Preußens an sich riß, den schimpflichsten und demütigendsten Maßregeln unterwerfen. Gemißbraucht und irregeführt von Abenteurern und Betrügern, wie jenem Paul Skalich, der 1561 nach Königsberg gekommen war, sich für den Abkömmling eines veronesischen Fürstenhauses und einen Verwandten der fränkischen Hohenzollern ausgab und sich unbegrenzten Einfluß zu verschaffen wußte, getäuscht durch die Funckesche Hofpartei, der er unbedingtes blindes Vertrauen schenkte, in seinen finanziellen Angelegenheiten bis aufs äußerste

derangiert, ohne Stütze und Freude in seinem ehelichen Leben seit seiner zweiten Vermählung 1550 mit Anna von Braunschweig, der Schwestertochter Joachims II. von Brandenburg, die ihm 1553 einen Sohn, Albrecht Friedrich, gebar, ging Herzog Albrecht einem düsteren Lebensabend entgegen, ohne jedoch den Stab des Glaubens aus der Hand fallen zu lassen, auf den er als evangelischer Fürst sich bisher gestützt hatte, oder dem evangelischen Bekenntnis untreu zu werden, wie nach seinem Tode von gewisser Seite her gefabelt worden ist. Nach Ruhe und Wiederherstellung des Friedens auch auf dem kirchlichen Gebiet sich sehnend, rief er J. Mörlin und Martin Chemnitz, der gleichfalls früher in seinem Dienst gestanden, aber während des osiandrischen Streits denselben verlassen hatte, zur Ausarbeitung einer für sämtliche Geistliche verbindlichen Konfession nach Königsberg zurück. Sie folgten dem Ruf, erklärten aber die Aufstellung einer neuen Konfession, da Albrecht die augsburgische Konfession von 1530 eingeführt hatte, zur Herstellung der Einheit und Reinheit der Lehre nicht für nötig, sondern veranlaßten am 25. Mai 1567 den Beschluß einer von Albrecht berufenen Synode, „daß man bei dem corpore doctrinae, wie dieselbe aus den prophetischen und apostolischen Schriften in der augsburgischen Konfession, derselben Apologie und schmalkaldischen Artikeln verfaßt, begriffen und in den Schriften Luthers erklärt sei, unverrückt verbleiben wolle". Auf Grund dessen ließ Albrecht unter Zusammenstellung der genannten Bekenntnisschriften und beigefügter Widerlegung der nach dem Erscheinen der augsburgischen Konfession aufgetretenen Irrtümer, namentlich der osiandrischen, von Mörlin und Chemnitz die repetitio corporis doctrinae christianae, oder: Wiederholung der Summa und Inhalt der rechten allgemeinen christlichen Kirchenlehre, auch corpus doctrinae Pruthenicum genannt, ausarbeiten. Dieses von den Landständen genehmigte Kollektivsymbol publizierte der Herzog Albrecht mit einer Vorrede vom 9. Juli 1567, in welcher es heißt, „daß es hinfüro zu ewigen Zeiten mit Lehren, Predigen und sonst inhalts der ausburgischen Konfession und vermöge obgemeldeter verfaßter Schrift also bleiben und festiglich gehalten, und keiner zu einem Amt oder Dienst in Kirchen und Schulen noch sonst angenommen oder geduldet werden solle, es sei denn, daß er jene Schrift bewillige und annehme."

Wie damit die schwebenden Lehrfragen zum Abschluß kamen, wurde auch hinsichtlich des Kultus und der Kirchenordnung auf Grund der Ordnung von 1544 eine Revision vorgenommen, deren Resultat eine Verordnung über den Gottesdienst war, welche 1568 unter dem Titel: „Kirchenordnung und Ceremonien" veröffentlicht wurde. — Abweichend von der Festsetzung hinsichtlich der beiden preußischen Bistümer in der Regimentsnotel v. J. 1542 hatte Albrecht dieselben nach Polentz' (1550) und Sperats Tod (1551) nicht wieder besetzt, sondern durch Präsidenten resp. Abgeordnete verwalten lassen. Nach Beendigung des osiandrischen Streits sah er sich durch die Forderungen der Landstände 1566 genötigt, mit den letzteren über Wahl, Jurisdiktion und Besoldung der neu anzustellenden Bischöfe eine Vereinbarung zu treffen und die bezüglichen Verordnungen zu erlassen, welche 1568, nachdem G. Venediger (Venetus) für Pomesanien, und J. Mörlin für Samland zu Bischöfen gewählt waren, unter dem Titel: „Von Erwählung der beiden Bischöfe Samland und Pomesanien", statt dessen die Benennung „Bischofswahl" üblich wurde, als Kirchengesetz für das Herzogtum erschienen. Damit war die bischöfliche Verfassung der preußischen Kirche wiederhergestellt.

So sollte trotz des Dunkels, das sich über die letzten Lebensjahre Albrechts breitete, ihm doch noch die Freude zu teil werden, den Abschluß der reformatorischen Entwicklung der evangelischen Kirche Preußens in Lehre, Kultus und Verfassung zu erleben. Er hat in seinem Glauben an das Evangelium, von welchem die vielen handschriftlich von ihm hinterlassenen Gebete, Betrachtungen, Abhandlungen und namentlich das Testament für seinen Sohn Zeugnis geben, Treue gehalten bis an sein Ende. Der Tod ereilte ihn schnell am 20. März 1568. Gestärkt durch das hl. Abendmahl ging er ihm entgegen mit dem Flehen: „Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren", und entschlief mit dem Ausruf: „Herr, in deine Hände befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöset, du getreuer Gott". — Dieser hohenzollernsche Glaubenszeuge und Bekenner hat das evangelische Herzogtum geschaffen, von dem aus das preußische Königtum trotz Roms Macht und List seinen Adlerflug nahm, um der mächtigste Hort und Schutz der evangelischen Kirche in Deutschland zu werden und die Kaiserkrone des geeinigten deutschen Reichs aus Gottes Hand zu empfangen. D. Erdmann.

Albrechtsleute, s. evangelische Gemeinschaft.

Alcantara-Orden. Fr. Rades de Andrada, Cronica de las tres Ordines y Caballerias de Santjago, Calatrava y Alcantara (Cronica de Alc. p. 14), Toledo 1572, fol.; Mariana, S. J., Histor. de reb. Hispan. Tolet. 1572, p. 569 f.; Helyot, Hist. des Ordres monast. VI 53 ff.; H. Reuter, Papst Alexander III, 3. Bd, Lpz. 1864, S. 604 ff.; P. B. Gams, Kirchengesch. v. Span. 3. Bd 155 f., Regensb. 1876.

Dieser geistliche Ritterorden mit cisterziensischer Regel wurde zur Beschützung der castilischen Reichsgrenze gegen die Mauren unter König Alfons VIII. dem Edlen (1158—1214) gegründet, kurz nach dem ca. 1160 zu gleichem kriegerischen Zwecke und auf Grund derselben Ordensregel durch Velasquez ins Leben gerufenen Orden von Calatrava. Die Benennung der Genossenschaft nach Alcantara — der stark befestigten Grenzstadt von Estremadura am Tajo (Norba Caesarea der Römer) — erfolgte übrigens erst ein halbes Jahrhundert, nachdem sie, zunächst unter dem Namen Orden von St. Julian del Pereiro (= „vom Birnbaum“), gestiftet worden war. So nämlich hieß das castilische Grenzkastell, mittelst dessen Errichtung die tapferen Brüder Suarez und Gomez Barrientos, unterstützt von dem thatkräftigen Bischof Ordonius (Ordoño) von Salamanca (1160—66), den Grund zu dem Orden gelegt hatten. Zur Vertauschung dieses früheren Ordenssitzes St. J. del Pereiro — auf dessen Namen die beiden ersten päpstlichen Bestätigungsbullen, von Alexander III. (1177) und von Lucius III. (1183) noch lauten — mit Alcantara gab die im J. 1213 erfolgte Erstürmung letzterer Stadt durch König Alfons IX von Leon (1188—1230) Veranlassung. Der von diesem Herrscher mit Verteidigung des wichtigen Waffenplatzes gegen die Ungläubigen zunächst beauftragte Calatrava-Orden übertrug fünf Jahre später mit königlicher Genehmigung diese Aufgabe auf den St. Juliansorden, der nunmehr (1218) den Namen O. v. Alcantara annahm. — Anfänglich noch dem Großmeister von Calatrava untergeordnet, machten die Alcantara-Ritter später, gelegentlich einer streitigen Großmeisterwahl, sich selbstständig. Diego Sanchez wurde ihr erster Großmeister. Während der fortgesetzten Kämpfe wider die Mauren, an welchen sie wetteifernd mit den übrigen geistl. Ritterorden der pyrenäischen Halbinsel teilnahmen, führten sie auf ihrer Fahne die vereinigten Wappen der Reiche Castilien und Leon neben einem Ordenskreuz und dem alten Embleme jenes Birnbaums. Ihre Tracht bestand in einem weißen Waffenrock, einem schwarzen Pilgerkragen nebst Kapuze und einem langen schwarzen Skapulier. Während dieser seiner Blütezeit zählte der Orden gegen 50 Komtureien.

Der 38. Großmeister Juan de Zuniga (seit 1479) war der letzte. Er entsagte 1495 und wurde Erzbischof von Sevilla, auch Kardinal mit 150 000 Dukaten jährl. Einkommen. Ferdinand der Katholische vereinigte nun (mit Genehmigung Papst Alexanders VI.) in seiner Person die dreifache Großmeisterwürde der Orden von St. Jakob, von Calatrava und von Alcantara. Zugleich mit seiner selbstständigen Existenz verlor der Orden in neuerer Zeit mehr und mehr seinen geistlichen Charakter. Sogar die Erlaubnis zur Eheschließung wurde einem Teil seiner Ritter 1540 (durch Paul III.) erteilt. — König Josef entzog dem Orden 1808 die Einkünfte, Ferdinand VII. gab sie ihm 1814 zum Teil wieder. Bei den neuesten Umwälzungen wurde er 1873 aufgehoben, aber durch Alfons XII. 1874, freilich nur als rein militärischer Verdienstorden, wieder hergestellt.

Zöckler.

Alcimus s. Hohepriester.

Aldebert, Adelbert, fränkischer Bischof zur Zeit des Bonifatius. Rettberg, Kirchengeschichte D.s 1 Bd S. 314. 368; Ebrard, Iroschottische Missionskirche 1874; Werner, Bonifacius 1875; Hauck, Kirchengeschichte D.s 1878, 1. Bd 507 ff.

Was wir von Aldebert wissen, verdanken wir den Briefen des Bonifatius und den Nachrichten über den wider A. geführten Ketzerprozeß. A. war ein Franke, sein Wirkungskreis Neustrien. Er übte einen großen Einfluß und erfreute sich bei seinen Landsleuten überschwänglicher Verehrung, indem er von ihnen als Wunderthäter, Beschützer, Apostel gepriesen wurde. Sobald Bonifatius die Reform der neustrischen Kirche in die Hand nahm, eröffnete er den Kampf gegen diesen „Diener und Vorläufer des Antichrists“, indem er 743 seine Verhaftung und Absetzung beantragte. Der Synode zu Soissons 744 war es vorbehalten, dies Urteil zu bestätigen und A.s Lehren zu verdammen. Ein umfangreiches Anklagematerial war von Bonifatius zusammengetragen worden. Aus demselben entnehmen wir folgendes: A. habe das Volk betrogen, dadurch daß er sich den heiligen Aposteln gleichgestellt, von den Wallfahrten nach Rom abgeraten,

Kirchen auf seinen Namen geweiht, an bezahlten Leuten scheinbare Krankenheilungen vorgenommen und einen Brief Jesu vorgezeigt habe, der angeblich vom Himmel gefallen, in Jerusalem vor dem Erzengel Michael gefunden worden sei. Er gebe vor schon im Mutterleibe geheiligt worden zu sein. Er rühme die Heilskraft der in seinem Besitz befindlichen Reliquien, die er von den Enden der Erde her aus der Hand von Engeln in Menschengestalt empfangen habe, und behaupte, daß er durch sie alles, was er wolle, von Gott erbitten könne. Er schädige die Kirchlichkeit des christlichen Volkes, weil er dasselbe aus den heiligen Kirchen der Apostel und Märtyrer heraus in das Freie führe, auf Feldern, Hügeln, Wiesen und an Quellen Kreuze und Kapellen errichten und hier gottesdienstliche Versammlungen halten lasse. Er verachte und schände das Beichtsakrament, indem er seinen Beichtkindern sage, er kenne alle ihre Sünden und geheimen Gedanken, es bedürfe der Beichte nicht, sie sollten in Frieden und unter Vergebung ihrer Sünden nach Hause gehen. In seinen Gebeten beschwöre er die himmlischen Geister und bringe geheimnisvolle Engelnamen vor. Seine Nägel und Haare würden von seinen Anhängern wie Reliquien verehrt. Aus einem seiner Gebete, in dem er den Vater Jesu Christi anruft, der da sitzet auf dem siebenten Thron über Cherubim und Seraphim, sind uns die Worte erhalten geblieben: „vor dir, du Vater heiliger Engel, der du Himmel, Erde, Meer und alles, was darinnen ist, gemacht hast, ist großes Heil und süße Wonne. Ich rufe dich an, ich schreie zu dir, ich lade dich zu mir Armen ein. Du hast uns ja gewürdigt zu sagen: Was ihr in meinem Namen vom Vater bitten werdet, habe ich euch gegeben. Ich bitte dich, ich schreie zu dir, auf Christus den Herrn vertraut meine Seele."

Darauf hin ist A. zu Soissons als Ketzer verurteilt worden, während Pippin den Befehl gab, die von ihm herrührenden Kreuze auszurotten und zu verbrennen. Eine fränkische Gesamtsynode von 745 hat das Absetzungsurteil bestätigt und ihn zur Kirchenbuße verdammt; gleicherweise auch der Papst. Denn da A. im Gefühl seiner Unschuld dem über ihn ergangenen kirchlichen Richterspruch die Unterwerfung versagte, ohne von jemand behelligt zu werden, rief Bonifatius die Hilfe des Papstes Zacharias an. Dieser legte noch im Herbst 745 die Anklage und den Synodalspruch einer römischen Synode vor, welche ohne Vorladung und Verhör des Angeklagten schlechthin die Amtsentsetzung A.s billigte und ihm im Fall des Widerstandes mit dem Bannfluch drohte. A. scheint sich aber nicht unterworfen zu haben; denn noch 747 befiehlt der Papst, eine deutsche Synode solle diese Angelegenheit erledigen und A., wenn er sich durchaus nicht füge, nach Rom geschickt werden. Doch scheint beides nicht geschehen zu sein.

Wir wissen nicht, was aus A. geworden ist. Die Mainzer Tradition berichtet von einer Disputation, in welcher er von Bonifatius überwunden worden sein soll, von Einkerkerung im Kloster Fulda und von einer verunglückten Flucht, wobei ihn Schweinehirten am Flusse, den er nicht überschreiten konnte, erschlagen hätten. Man zeigte lange nachher über dem Albanstore in Mainz ein Stück Holz, das er im Kerker mit den Eisenschellen, in die er gelegt, zugespitzt haben soll.

Über A.s Persönlichkeit und Schuld sind die Ansichten sehr verschieden. Die meisten glauben der Darstellung des Bonifatius und sehen in dem Verfolgten einen Wahnwitzigen, oder Betrüger, oder Schwärmer. Andere betrachten ihn als ein Opfer der römischen Mission, indem sie ihn als Culdeerbischof, oder als Vertreter der nationalfränkischen Richtung, oder als Gegner der römischen Kirchenhoheit ansehen. Mit Sicherheit läßt sich hier nicht entscheiden. A. Werner.

Aldenburg, Bistum, s. Lübeck, Bistum.

Aldhelm, gest. 709. — Gesamtwerke A.s in J. Giles, Aldhelmi opera, Oxf. 1844. Abdruck davon bei MSL T. 89, Par. 1850. Sonstige Quellen: Baedae, hist. eccl. etc. ed. A. Holder 1888; S. Bonifatii et Lulli epist. in Mon. Mogunt. ed. Ph. Jaffé 1866 und in MG, Epist. Merow. et Karol. aevi. ed. E. Duemmler 1, 215—43, 1892; Vita A. a) Faricio auctore, b) e Capgravii Legendis novis Angliae; ferner Excerpta ex libr. antiqu. Meldun. coenobii in oben genannten Sammlungen. In dem Sammelwerk: Chronicles and memorials of Gr. Britain etc. Bd 9: Eulogium historiarum etc., Lond. 1858, Bd 23a: Angl.-Sax. chronicle ed. Thorpe 1861. Bd 52: Will. Malm. mon. de gest. pontif. Angl. ed. Hamilton 1870. Bd 72: Registr. Malmesbur. ed. Brewer & Martin 1879. Bd 90: Will. Malm. de gest. reg. Angl. ed. Stubbs 1887/9. Urkk. bei Kemble, Cod. dipl. aevi Sax. I. Sonstige Litteraturangaben bei H. Hahn, Bonifaz und Lul., Leipzig 1883, vor allem bei L. Bönhoff, Aldh.

v. Malm. Diss., Leipzig-Dresden 1894. Lebensabrisse in den biogr. Lexicis von Wetzer und Welte I (Gams), Smith & Wace (Stubbs), Leslie Stephen I. (W. Hunt). Kritische Bemerkungen bei M. Manitius, Zu Aldhelm u. Baeda SWA 1886 S. 535—634, und bei Traube, Karol. Dichtungen, Berlin 1888 S. 43f. u. 130ff.

Aldhelm, Mönch von Malmesbury, dann Bischof von Sherborne, war eine der frühesten Leuchten der englischen Kirche. Vielseitig entwickelt, vereinte er in sich die in die Tiefe strebende iro-schottische mit der eben nach Britannien eingedrungenen römisch-kirchlichen, auf dem Grunde griechisch-lateinischer Klassicität ruhenden Bildung und mit sächsisch-nationaler Richtung. Er war ein Westsachse, von vornehmer Geburt, sogar Könige unter seinen Ahnen zählend, vermutlich ein Sohn des Königs Kentwine und mit den Königen Ceadwalha und Ine, sowie durch seine Mutter mit den northumbrischen Herrschern verwandt und befreundet. Sein Geburtsjahr, nicht genau festzustellen, liegt möglicherweise zwischen den Jahren 639 und 645. Seine Geburtsstätte war vielleicht Brokenborough in der Nähe des Klosters Malmesbury. Ein irischer Einsiedler Maildulf (Meldun) hatte hier in Wiltshire 658 ein kleines Kloster und ein hölzernes Kirchlein angelegt und eine Schar von Schülern um sich gesammelt; unter ihnen war Aldhelm, der von ihm seine erste Bildung empfing. Einer seiner Mitschüler war der spätere Bischof Pehthelm. Im J. 661 nahm er die Tonsur an und lebte noch 14 Jahre als Mönch und Presbyter bei seinem Lehrer, seine Mönchspflichten streng erfüllend. Seine Mäßigung im Essen und Trinken, seine Einfachheit in der Kleidung, seine Selbstkasteiung, vor allem sein Streben nach Gelehrsamkeit werden gerühmt. Durch diesen Wissensdrang getrieben, ging er 670 mit Erlaubnis seines B. Hlodhere (Leutherius) nach Canterbury. Hier streuten der tiefgebildete B. Theodor, ein kleinasiatischer Grieche, und sein in klassischen Schriftstellern, wie in der Kirchenzucht bewanderter Genosse Hadrian die Keime der Gelehrsamkeit aus und unterrichteten zahlreiche Schüler. Diesen reihte sich nun auch A. 1 Jahr lang an, zum zweitenmale 672, wegen gestörter Gesundheit aber nur kürzere Zeit. Hier legte er den Grund zu seinem vielseitigen geistlichen und weltlichen Wissen. Außer mit Sprachstudien beschäftigte er sich mit Metrik und Musik, mit Rechnen, besonders wegen der Osterberechnungen, mit Astronomie, Astrologie, Horoskopie, ja sogar auch mit römischer Rechtswissenschaft. Seine Belesenheit war bedeutend. Altklassische Schriftsteller, wie Homer, Aristoteles und Virgil, und christliche Dichter und Grammatiker, z. B. Prudentius, Sedulius, Venantius Fortunatus und Cassian u. a. m. dienten ihm als Vorbilder und ihre Werke als Rüstkammer für seine eigenen Abhandlungen. Diese strotzen von griechischen Wörtern in seltsam latinisierter Form. Hebräisch aber scheint er nicht getrieben zu haben. In der Tonkunst bewandert, soll er der Sage nach wie ein „Evangelimann“ seine Landsleute auf Brücken und Stegen durch Harfenspiel und Gesang frommer volkstümlicher Lieder an sich und zu seiner Kirche gelockt haben. Angelsächsische Dichtungen von ihm sind aber verloren gegangen, wie auch manche seiner Abhandlungen. Mit Recht rühmt ihn also der Kenner Baeda „als hervorragend gelehrten, sprachgewandten und durch Kenntnis geistlicher und weltlicher Litteratur bewundernswerten Mann“.

Etwa 674 oder 675 wurde er zum Priester (Presbyter) geweiht und nach Maildulfs Tode 675 am 26. August durch B. Hlodhere als Abt und Nachfolger seines Lehrers eingesetzt. Als solcher mehrte er durch eigene Bemühungen und seine Beziehungen zu Bischöfen und Königen den Besitz seines Klosters bedeutend. Die gesteigerten Einkünfte verwandte er zum Unterhalt seiner zahlreich zuströmenden Schüler, zur Gründung von Töchterklöstern, deren Abt er auch wurde, vor allem aber — und das ist ein Zeichen der Ausbreitung des Glaubens in seinem Sprengel — zur Errichtung größerer steinerner Kirchen an Stelle des früheren Holzkirchleins und zwar nach den Vorbildern Canterburys und der römischen Baukunst. So entstanden in Malmesbury eine Peter-Paulskirche, vielleicht nach dem Siege seines Vaters über die Nordwalliser 682 oder 683, ferner eine prächtige von ihm und seiner Schwester, der Äbtissin Bugge, 693 erbaute Marienkirche mit 13 Altären und nach seiner Romfahrt eine Michaeliskirche und mehrere Kapellen in der Nachbarschaft. König Ine regte er zum Bau einer Kirche in Glastonbury an. Durch A. wurde Malmesbury neben Canterbury ein Hauptherd klassischer und kirchlicher Bildung in Britannien, und Mönche und irische und angelsächsische Königssöhne, wie Cellanus, Artwil, Aldfrid, Aethelwald traten mit ihm in wissenschaftliche Verbindung; denn sein Ruhm drang in alle Nachbarlande. Ob auch der Dichter Cynewulf und Winfrid-Bonifatius in persönlicher Beziehung zu ihm standen, ist nicht sicher nachweislich; jedenfalls ist der letztere durch seine

dichterischen Anregungen und Eigenheiten nicht unbeeinflußt geblieben. Vor allem hat A. in Frauenkreisen seine Verehrerinnen. Mit Äbtissinnen und Nonnen steht er in regstem wissenschaftlichen Verkehr und feuert sie zu Studien an. — Das Ziel frommer Sehnsucht der Angelsachsen war im 8. Jahrhundert Rom, der Sitz der Stellvertreter Christi auf Erden. Auch A. folgte einer Aufforderung des Papstes Sergius dahin, nachdem er noch vorher unter Ines Leitung (690—92) an einem westsächsischen Witenagemot teilgenommen und an der Abfassung des Gesetzes über Wahrung der Mönchsregel wahrscheinlich mitgewirkt hatte. Außer Reliquien und kostbaren Büchern brachte er von Rom einen päpstlichen Schutzbrief für sein Kloster mit über Befreiung von bischöflicher Gerichtsbarkeit und freie Abtswahl, der dann von König Ine und Aethelred Bestätigung und Erweiterung erhielt. Wundergeschichten über diese Romfahrt sind natürlich zu verwerfen. Seine Hingebung an die römische Kirche bekundet sich auch in der Parteinahme für seinen Freund, den abgesetzten Bischof Wilfrid von York, und in der Bekämpfung seiner antirömischen Gegner. „Die Grundlagen der Kirche“ erscheinen ihm „durch jene wütende Verwirrung der Zeit“ „wie durch ein ungeheures Erdbeben erschüttert“. Als Vorkämpfer des römisch-katholischen Glaubens bewährt er sich auch in dem litterarischen Streit gegen die feindseligen Briten von Wessex und ihren König Geraint (Geruntius) von Domnonia. In einem noch vorhandenen Briefe an diesen, den er vielleicht 680 auf der Synode von Hatfield oder im Frühjahr 705 auf Antrieb einer westsächsischen Versammlung zu Adderbourne abfaßte, belehrt er die Briten, nach Baedas Mitteilung nicht ohne Erfolg über die Notwendigkeit der Annahme römisch-kirchlicher Gebräuche, besonders der kranzförmigen Tonsur und der römischen Osterberechnung, die zu jener Zeit auch in anderen Theilen Britanniens Gegenstand des Streites zwischen Briten und Sachsen war. Eben diese Bekehrungserfolge bewirkten nach Haeddis, des Bischofs von Winchester, Tode (705) die längst geplante Teilung dieses Sprengels und Abzweigung des Bistums Sherborne. Obwohl der neue Sitz des Bischofs gegen die Kirchenvorschrift nur unbedeutend war, waren ihm doch die größere Anzahl von Parochien zugeteilt, nämlich Wilt-, Somerset-, Berk-, Dorset-, Devonshire und Cornwall, während dem ursprünglichen Sitze nur Hampshire und Surrey verblieben. Der erste Sprengel, im Westen gelegen und die neugewonnenen Gläubigen umfassend, fiel A., der andere seinem Freunde Daniel zu. Mit diesem zusammen empfing er in Canterbury die Weihe durch seinen ehemaligen Mitschüler, den Erzbischof Berthwald, den er vielleicht dabei zur Versöhnung mit Wilfrid bewog. Auch feierte er ein Wiedersehn mit seinem Lehrer Hadrian. Wenig ist aber über seine vierjährige bischöfliche Amtsthätigkeit bekannt, die in den letzten Lebensjahren vermutlich durch Krankheit und Schwäche beeinträchtigt war. Auf Andringen seiner Klosterbrüder soll er die Abtswürde seiner Klöster beibehalten und somit den Schutzbrief über die freie Abtswahl selbst verletzt haben. Gleichzeitig mit Hadrian und Wilfrid starb er am 25. Mai 709 in dem Flecken Doulting, wurde aber auf Befehl des Bischofs Ecgwine und seinem früher ausgesprochenen Wunsch entsprechend nach Malmesbury übergeführt und in der Michaelskirche bestattet. Eine mehrmalige Umbahrung seiner Gebeine fand in späteren Zeiten statt und zwar 955, 986 und 1078. Im J. 1080 wurde er heilig gesprochen.

Für seine Zeit wie für unsere Kenntnis der angelsächsischen Bildungszustände in derselben von hohem Wert sind seine schriftstellerischen Leistungen, zunächst seine oft nur bruchstücksweise, zum Teil durch Lul von Mainz erhaltenen Briefe, in denen sich seine frommen Gefühle und sein wissenschaftlicher Eifer abspiegeln. Wichtiger sind seine Abhandlungen, auch in Briefform. Die eine, ein Brief an Acircius d. h. den mehrfach genannten König Aldfrid vom J. 695 umschließt mehrere Abhandlungen z. B. über die Heiligkeit der Siebenzahl, über das Wesen der Rätsel, über Versbildung und Versfüße unter Anführung zahlreicher Beispiele und geschickter Anwendung belehrender Gesprächsform. Die zweite ist die bereits erwähnte Auseinandersetzung über Tonsur und Osterberechnung, nach welcher für ihn der Hauptteil des Glaubens in dem Zusammenhang und der Eintracht mit der katholischen Kirche liegt, gute Werke anßerhalb dieser aber, wie strenge Kasteiung und frommes Einsiedlerleben, wertlos sind. Die dritte endlich, den Nonnen von Barking und ihrer Äbtissin Hildilida gewidmet (706), preist jungfräuliche Keuschheit in zahlreichen Beispielen aus der Bibel und Heiligengeschichten und schließt nach dem Vorbilde des Prudentius und Cassian mit einer Schilderung von acht Hauptlastern nicht ohne Seitenhiebe auf einige Unsitten unter Geistlichen, Mönchen und Nonnen seiner Zeit. Dem dabei abgegebenen Versprechen gemäß, hat er den

gleichen Stoff für dieselben Jungfrauen in einem längeren Gedicht in Hexametern bearbeitet, von dem die Schilderung der acht Laster nicht abgetrennt werden darf. Auch seiner Abhandlung über die Rätsel hat er gewissermaßen als Beispiele 100 Rätsel über Natur und Kunstgegenstände nach dem Vorbilde des Symposius mit weniger epigrammatischer Zuspitzung als dieser, aber mit mehr Natursinn, beigefügt und dadurch ein Muster für andere Landsleute, wie Tatwine, Bonifatius, vielleicht auch für Cynewulf geliefert. Endlich rühren von ihm noch 2 Kirch- und 4 Altarweihgedichte her (vgl. Traube l. c. S. 43f.) und 2 Gedichte in rhythmisch-jambischen Dimetern, ein Gebet und eine Antwort auf ein Gedicht von Aethelwald (Ep. Bonif. VI Nr. III u. V, nicht I; vgl. Traube l. c. 130 ff.). In allen diesen Werken zeigt sich große Sprachgewandtheit und Beredsamkeit. Der von späteren Landsleuten gerühmte „Glanz und Pomp“ seiner Sprache ist eher als Schwulst zu bezeichnen und vielleicht auf Rechnung seines afrikanischen Lehrers Hadrian zu stellen. Einfacher und verständlicher ist seine Ausdrucksweise in grammatischen Darlegungen. Der Bilderreichtum in seinen Dichtungen, die Vorliebe für Versspielereien und die starke Neigung zur Alliteration in Poesie und Prosa hängt wohl mit der starken Einbildungskraft und den dichterischen Gewohnheiten seines Volkes und Zeitalters zusammen. Mit Recht also wird A. als „Vater der anglo-lateinischen Poesie“ gepriesen, und seine Kunst sowohl, wie seine dialogische Lehrweise fand Nachahmer auf dem Insel-, wie auf dem Festlande. Sein Gesamtverdienst für seine Zeit besteht aber darin, daß er dem römisch-katholischen Glauben im Südwesten Britanniens zum Siege verholfen und neben Baeda England zum Mittelpunkt der damaligen Weltbildung gemacht und als Schriftsteller durch seine Nachahmer über die Grenzen seines Heimatlandes auf das Festland fortgewirkt hat. H. Hahn.

Aleander, Hieronymus, gest. 1542. — Ciacconius, Vitae Pont. Rom. III, Romael 1677, S. 623—26; Maittaire, Annal. Typ. II 1, Hagae Com., 1722, S. 99—101; Mazzucheli, Gli Scrittori d'Italia, I 1, Brescia 1753, S. 408—424 (wertvoll); * G. G. Liruti, Notizie de' letterati di Friuli, I, Venezia 1760, S. 456—506; (Tiraboschi, Storia della Letteratura Italiana, VII, Firenze 1809, S. 285—288); Roscoe, Leo X., deutsch von Glaser u. Henke, I, Leipzig 1808, S. 315—324; Ces. Perocco, Biografia del Cardinale Girolamo Aleandri, Venezia 1839 (unbedeutend); Karl Jansen, Aleander am Reichstage zu Worms, Kiel 1883. Beste Skizze seines Lebens (bis 1538) bei Friedensburg III 28—41. 44 ff., nur für die Anfänge (bis 1518) jetzt nach den eigenhändigen Angaben A.s in seinen Tagebüchern teils zu berichtigen, teils zu ergänzen, wie das in diesem Artikel geschehen ist. Beachtenswert ist auch die Charakteristik, welche Friedensburg in dem Vorwort zu Band III der Nuntiaturberichte S. V—VII gegeben hat. (Die mit * bezeichneten Schriften waren mir nicht zugänglich.)

Hieronymus Aleander (Girolamo Aleandro), namhafter Humanist, bekannter und einflußreicher als päpstlicher Diplomat, ist geboren am 13. Februar 1480 zu Motta (di Livenza), in der venezianischen Provinz Friaul hart an der Grenze der Mark Treviso gelegen. Er stammte aus einer vornehmen, doch längst in bescheidenen Verhältnissen lebenden Familie. Seinem 1501 gestorbenen Vater, einem Arzte, dessen philosophische Bildung man in humanistischen Kreisen pries, rühmt A. nach, daß er stets für die besten Lehrer gesorgt und keine Mühe noch Kosten gescheut habe, ihm zu Hause wie auswärts eine wissenschaftliche Ausbildung zu geben: zumeist doch in Motta; nur zweimal finden wir ihn ein knappes Jahr in Venedig (1493/94 und 1496/97), ein Jahr lang (1495/96) auch in Pordenone, wo ein gefeierter Humanist und Poëta laureatus, der Minorit Paolo Amalteo, soeben seine Schule eröffnet hatte. In seinem 20. Jahre (1499) siedelte A. nach Venedig über. Hier wirkte er als Lehrer, auch im Hebräischen, das er zu Hause von einem spanischen Juden erlernt hatte. Den Sommer 1501 brachte er als Leiter der Studien eines jungen Venetianers in Padua zu. Doch noch vor Ablauf des Jahres schien plötzlich sein Leben eine andere Wendung nehmen zu wollen. Der päpstliche Nuntius zu Venedig, Angelo Leonini, Bischof von Tivoli, warb ihn für den Dienst des Papstes; schon hatte er ihn zum Sekretär des Herzogs von Valence, Cesare Borgia, bestimmt, als er ihn (Dezember 1501) nach Ungarn sandte, um im Namen Alexanders VI. eine ansehnliche Geldsumme zu überbringen. Allein diese erste diplomatische Mission A.s fand ein rasches Ende; er kam nur bis Segnia (Zengg in Kroatien); die *νόσος κελτική* (von der sein Tagebuch auch sonst zu berichten weiß) zwang ihn zur Umkehr. Zur Herstellung seiner Gesundheit suchte er die Heimat auf. Erst fast nach Jahresfrist kehrte er nach Venedig zurück und nahm nun seine Lehrthätigkeit wieder auf. Wie früher fand er in jungen Patriziern lernbegierige Schüler.

Vom Sommer 1503 ab wohnte er im Palaste des Girolamo Grimani als Lehrer von dessen Sohn Marino, dem nachmaligen Patriarchen von Aquileja und Kardinal. Damals wurde er auch mit Aldo Manuzio bekannt. Der gelehrte Buchdrucker und Herausgeber der Klassiker zog ihn als Mitarbeiter heran. Bald galt A. als eine der Zierden der Aldinischen Akademie; und schon glaubte Aldo, in der Zuschrift, mit welcher er dem Vierundzwanzigjährigen seine Homerausgabe widmete, die Welt auf diesen Ausbund von Gelehrsamkeit, dieses fünfsprachige Wunder aufmerksam machen zu dürfen. Eben damals hatte sich übrigens A. zur Vollendung seiner „philosophischen" Studien auf die Universität Padua begeben (12. Juni 1504), wo er etwa zwei Jahre lang blieb. Dann nahm er in Venedig seine Wohnung bei Aldo, später, wie es scheint, im Hause des Andrea d'Asola, des Schwiegervaters Manuzios (vgl. Jul. Schück, Aldus Manutius, Berlin 1862, S. 41. 68. 72. Firm. Didot, Alde Manuce, Paris 1875, S. 266 ff. 317. 441 ff. Dazu Briefwechsel des Beat. Rhenanus, herausg. von Horawitz und Hartfelder, Leipzig 1886, S. 427). Hier war sechs Monate hindurch Erasmus sein Stubengenosse, der es nicht verschmähte, des jungen Humanisten Vorlesungen über Plutarchs Moralia zu hören, und ihn mit Empfehlungsschreiben versah, als A. sich entschloß, als Gelehrter sein Glück in Frankreich zu versuchen (vgl. P. de Nolhac, Érasme en Italie, Paris 1888). Im Juni 1508 langte A. in Paris an, um nun als Lehrer der alten Sprachen eine rege Thätigkeit zu entfalten. Hier hat er das Glanzstadium seiner humanistischen Laufbahn erlebt und sich den Ruhm erworben, das methodische Studium des Griechischen in Frankreich eingeführt zu haben (über seine Schriften aus dieser Zeit, ein griechisch-lateinisches Lexikon, eine Ausgabe der griechischen Grammatik des Chrysoloras, ein griechisches Elementarbuch, eine Gnomologia u. a. s. Maittaire II, 240. 275. 657; Mazzuchelli I, 421 f. und * H. Omont, Essai sur les débuts de la typographie grecque à Paris in den Mémoires de la Société de l'histoire de Paris, t. XVIII, 1891). Als in Paris die Pest ausbrach, wandte sich A. Dezember 1510 nach Orleans, auch hier ein begehrter Lehrer (genauen Aufschluß über seine Schüler — unter ihnen bemerken wir hervorragende Lehrer der Universität — giebt sein Rechnungsbuch aus dieser Zeit; s. u.). Im Juli 1511 kehrte er nach Paris zurück, wo er jetzt immer größere Triumphe feierte. Im März 1513 wurde er zum Rektor der Universität gewählt, wie er anmerkt, seit 200 Jahren, seit Marsilius von Padua (Rektor 1312), der erste Italiener, dem diese Würde zu teil wurde. Damals mußte er für Ludwig XII. ein Gutachten über das Konzil von Pisa abfassen, und er hat noch 1536 Paul III. es als sein erstes Verdienst um den apostolischen Stuhl vorgerechnet, daß er zur Unterdrückung und Auflösung des Conciliabulum hervorragend mitgewirkt habe. — Bald nach Ablauf seines Rektorats hat er indessen seine akademische Thätigkeit eingestellt: der gefeierte Dozent trat (am 4. Dez. 1513) als Sekretär in den Dienst des Bischofs von Paris Étienne Poncher, des Kanzlers Ludwigs XII. Was ihn dazu vermocht hat, wissen wir nicht; doch dürfen wir vermuten, der Schritt sei aus jener Sinnesart hervorgegangen, welche Erasmus, der ihn aus- und inwendig kannte, mit dem Worte gezeichnet hat: cui nihil neque lucri neque gloriae satis est. Mit dem Kanzler hatte A. jetzt dem Hofe zu folgen (nach Blois, St. Germain u. s. w.). Es war seine erste diplomatische Schule. Schon nach nicht ganz einem Jahre hatte er den Dienst des Bischofs satt: die erwarteten „Pfründen oder auch königlichen Stipendien" waren ausgeblieben, wie er klagt. Überdies hatte bereits ein anderer Kirchenfürst, der Bischof von Lüttich Erard von der Mark, der ihn am Hofe Ludwigs kennen gelernt hatte, ihm lockende Aussichten eröffnet. So verließ A. Ende November 1514 Paris. Die versprochenen Pfründen ließen nicht auf sich warten. Noch vor Ablauf des Jahres 1515 war er Mitglied des Lütticher Domkapitels und Propst zu St. Petri, bald auch Propst zu St. Johannis in Lüttich und Kanzler des Bistums Chartres. Entscheidend für seine Zukunft wurde ein Auftrag seines Herrn, den er im Jahre 1516 erhielt: er sollte in Rom für die Ernennung Erards zum Kardinal wirken. Am 17. Juni 1516 kam er in Rom an. Hier fand der Kardinal Giulio de Medici Gefallen an ihm, und bald wurde A. der Geheimschreiber des ‚alter Papa'. Höchst charakteristisch ist sein erst jüngst bekannt gewordenes Entschuldigungsschreiben (zugleich ein flehender Bettelbrief: „Schulden, erdrückende Schulden!") an seinen bisherigen Herrn, der mit dem bezeichnenden Worte beginnt: Etsi necessitas nullis legibus obnoxia et fames quae lupum ex nemore pellit poterit videri sufficiens causa, propter quam merito et Pontifici morem gererem, . . tamen u. s. w. (25. Januar 1518. Bei Omont, Journal S. 107—113). Wenige Tage darauf (am 4. Febr.) nahm er seine Wohnung in

der päpstlichen Cancellaria. Am 27. Juli 1519 ernannte ihn Leo X. zum Bibliothekar der Palatina. Als es ein Jahr später für die Kurie darauf ankam, ihrer Bulle gegen die Irrtümer Martin Luthers Kraft zu verleihen, wurde A. als außerordentlicher Nuntius an den Hof des jungen Kaisers gesendet. Mit welchem Geschick er sich seines Auftrages entledigt hat, mit welchem Eifer und mit was für Mitteln das Wormser Edikt durchgesetzt, ist heute allgemein bekannt. Es war die große That seines Lebens. Überall seitdem hat er „sein" Edikt mit sich geführt. Er hatte die höchste Vorstellung von der Bedeutung seines Dienstes für das Papsttum, die Kirche. Allein der angemessene Lohn blieb ihm bei seiner Rückkehr nach Rom (1522) versagt. Von da ab hat er so manchesmal geglaubt, über Zurücksetzung klagen zu müssen, über die Undankbarkeit des päpstlichen Hofes. Zwar blieb der ehemalige Humanist, von dessen theologischen Studien man nie etwas vernommen hatte, der eifrigste Verteidiger der Kirche, der grimme Feind des Erzketzers Luther. Aber alle Aufträge, Beförderungen, Auszeichnungen betrachtete er doch zunächst aus dem Gesichtspunkt eines maßlosen Ehrgeizes. Unserem Urteile nach haben die Päpste dieses nicht unbrauchbare Werkzeug keineswegs rosten lassen und wahrlich es wert gehalten. Am 8. August 1524 ernannte ihn Clemens VII. zum Erzbischof von Brindisi, an demselben Tage zum Nuntius bei Franz I. Der Tag von Pavia (24. Februar 1525), des Königs und seine eigene Gefangennahme bereitete dieser Nuntiatur ein jähes Ende. (A. wurde von Spaniern gefangen genommen, welche sich aus seinem Schreien, er sei apostolischer Nuntius, ebensowenig machten wie aus seinem bischöflichen Gewande. S. A.s Tagebuch zum 25. Febr. 1525 und Girol. Negri in Ruscelli, Lettere di Principi, I, Venetia 1570, Bl. 130a; dazu die Erzählung Jakob Zieglers, der damals Sekretär bei Georg von Frundsberg war, in seiner Historia Clementis VII. bei Schelhorn, Amoenitates Hist. Eccles. et Lit. II, Francof. et Lips. 1738, S. 352 f. Schon sechs Jahre später finden wir in einem Breve Clemens' VII. an A., 31. Mai 1531, die Mär, die A. gefangennehmenden Spanier hätten ihn ex manibus Lutheranorum militum animam tuam querentium befreit, Friedensb. IV 433. Wie sie entstanden, sieht man aus A.s Tagebucheintrag zum 2. März 1525). Während der Wirren der nächsten Jahre schien man in Rom für A. keine Verwendung zu haben. Und er selber meinte am sichersten zu gehen, wenn er sich in den fernsten Winkel Italiens, in sein apulisches Erzbistum zurückzöge (Frühjahr 1527). Dort hat A. in der That zwei Jahre lang „residiert", doch ohne — aus Furcht vor der Pest — seine Residenz Brindisi je zu betreten. Auch hier von den Kriegsstürmen umtobt, folgte er mit Freuden einem im Herbst 1529 an ihn ergehenden Rufe des Papstes zur Rückkehr an den päpstlichen Hof. Wenigstens brach er sofort nach Venedig auf. Hier aber hat er Jahr und Tag unthätig verbracht. Denn nach Rom wagte er sich seiner Schulden wegen nicht. Wollte ihn der Papst aufs neue verwenden, so mußte er den sogar a divinis suspendierten Erzbischof erst lösen und loskaufen. Darauf wurde A. (1531) zum zweitenmal Nuntius bei Karl V. Mit diesem war er in den Niederlanden, in Deutschland (Regensburg 1532) und in Bologna (Ende 1532). Von 1533—35 verwaltete er die Nuntiatur in Venedig. Schwere Sorge bereitete ihm hier das heimliche Umsichgreifen der Ketzerei, während zu gleicher Zeit Erasmus von ihm zu berichten wußte: Aleander nunc Venetiae plane vivit Epicureum, non sine dignitate tamen. Paul III. zog ihn alsbald nach Rom; der Papst wollte sich seiner bei den Vorbereitungen für das Konzil bedienen. A. stand in dem Rufe, durch seine Studien die vertrauteste Bekanntschaft mit der Geschichte der Konzilien sich erworben zu haben, und so ist er der einflußreichste Konzilspolitiker der Kurie geworden. Aus Rücksicht auf das geplante Konzil von Vicenza wurde ihm auch endlich (13. März 1538) der lange vorenthaltene Purpur des Kardinals zu teil: einige Wochen später ging er als Kardinallegat nach Vicenza, in gleicher Eigenschaft, als das Konzil abgesagt war, im Spätsommer 1538 an den Hof König Ferdinands, um den Papst bei den damals in Aussicht genommenen Ausgleichverhandlungen der religiösen Parteien Deutschlands zu vertreten. Schon seit längerer Zeit galt er als ein vorzüglicher Kenner Deutschlands, wie er denn seit seiner Rückkehr an die Kurie vor andern die deutschen Kirchensachen zu bearbeiten hatte. Als Legat hat sich A. auf Grund der Erfahrungen, die er jetzt machte, momentan von der Notwendigkeit der „Konkordie" überzeugt und Zugeständnissen das Wort geredet, für die man sonst in Rom kein Verständnis zeigte. Ob diese Stimmung den Verfasser des Wormser Ediktes für seine diesmalige Aufgabe genügend geeignet machte, kann dahingestellt bleiben. Denn die Dinge in Deutschland nahmen eine Wendung, durch welche

der Legat von jedem Einfluß auf die Frankfurter Verhandlungen sich ausgeschlossen sah. So stellte sich seine ganze Sendung als überflüssig heraus — eine schmerzliche Demütigung seines Stolzes. Daher die Heftigkeit, mit welcher er den kaiserlichen Kommissar, den Erzbischof von Lund, trotz seiner fast nichtssagenden Frankfurter Zugeständnisse als Verräter brandmarkte. Daher die Rückkehr zu seiner alten Losung: Niederwerfung der Protestierenden mit Gewalt! Mißmutig kehrte er Ende 1539 nach Rom zurück, um seine Vorarbeiten für ein Konzil wieder aufzunehmen. Dessen Verwirklichung hat er nicht erlebt: er starb zu Rom am 31. Januar 1542.

A.s handschriftlicher Nachlaß. I. Die Depeschen A.s von seinen Gesandtschaften. Diese hat A. mit peinlichster Sorgfalt zusammengebracht und wohlgeordnet in einer stattlichen Reihe von Bänden der Kurie hinterlassen — samt seinen umfassenden Sammlungen zur Zeitgeschichte und seinen Collectanea zur Vorgeschichte des Konzils (vgl. Laemmer, Melet. Rom. Mantissa, Ratisb. 1875, S. 26 ff.; Friedensburg (s. u.) III 3 ff.; L. Dorez, Recherches sur la Bibliothèque du Cardin. Gir. Aleandro in der Revue des Bibliothèques II, Paris 1892, 49 ff.) eine ebenso wertvolle wie reichhaltige Quelle für die Reformationsgeschichte. 1. A.s erste Nuntiatur bei Karl V. Die Depeschen von 1520/21 gedruckt bei P. Balan, Monumenta Reform. Luth., Ratisb. 1884, S. 1 ff. (hier auch die Gegenschreiben Medicis) und (in besserer Ordnung) von Th. Brieger, Aleander und Luther, Gotha 1884. Deutsch von P. Kalkoff, Halle 1886 (Schriften des Ver. f. Ref.-Gesch. 17). Über A. in Worms vgl. H. Baumgarten, Gesch. Karls V., I, Stuttg. 1885, S. 432 ff. — 2. A.s französische Nuntiatur. Wie es scheint nur weniges erhalten; s. Fried. III 34 A. 4. Gedruckt nur das Bruchstück einer Depesche vom Nov. 1524 bei Omont (s. u.) S. 113 ff. u. Giberti an A., Rom 19. Febr. 1525, in den Lettere di Principi II, Venet. 1575, Bl. 66 ff. — 3. A.s zweite Nuntiatur bei Karl V. Aus A.s Sammlung im Vatik. Archiv hat Laemmer, Monum. Vat., Frib. 1861, S. 77 ff. etwa 50 Nummern, aber ganz lückenhaft gedruckt. — 4. A.s Venetianische Nuntiatur. Über die im Vatik. Archiv vorhandenen Depeschen s. Friedensb. III, 37 A. 1; eine einzige bei Fried. IV, 434 ff.; vgl. auch Benrath, Gesch. der Reform. in Venedig, Halle 1886, S. 114 f. 116; besonders aber Ett. Tolomei, La Nunziatura di Venezia nel Pontificato di Clemente VII dai Documenti dell' Archivio Vaticano in der Rivista Storica Italiana, IX, Torino 1892, S. 612 ff. — 5. A. als Konzilslegat zu Vicenza. Die im Vatik. Arch. befindlichen Depeschen (vgl. Fried. III, 40 A. 6) noch nicht gedruckt. (Aus anderen Quellen schöpften * B. Morsolin, Il Concilio di Vicenza. Venezia 1889 u. * G. Capasso, I Legati al Concilio di Vicenza, Parma 1892, Estratto dal Nuovo Archivio Veneto). — 6. A. als Legat bei König Ferdinand. Das gesamte Material dieser Legation ist in mustergültiger Weise von W. Friedensburg herausgegeben „Nuntiaturberichte aus Deutschland", I. Abt. Band III u. IV: „Legation Aleanders 1538—39", Gotha 1893. — II. Denkschriften A.s. Seine wichtigen kirchenpolitischen Discorsi sind noch nirgends zusammengestellt. Es sei hier auf folgende verwiesen: 1. Zwei Gutachten über das Negocium Lutheranum aus den Jahren 1523/24 bei Döllinger, Beiträge zur polit., kirchl. u. Culturgeschichte III, Wien 1882, S. 243—284 (vgl. meine Bemerkungen, ThLZ. 1883, Sp. 228 f.). — 2. Gutachten über das Konzil, Ende 1532, stark lückenhaft von Laemmer, Mantissa S. 139 ff. gedruckt. — 3. Zwei Gutachten über das Konzil 1537, bei Friedensb. II, „Nuntiatur des Morone 1536—38", Gotha 1892, S. 435 ff. — 4. Denkschrift über das verräterische Verhalten des Erzb. von Lund, Mai—Juni 1539, Fried. IV, 519—533. — 5. Vier Discorsi über die Frage des Reichstages, das Luthertum und Lund, Juni 1539, Laemmer, Mon. Vat. S. 233—241. Aus der Feder A.s stammen außerdem zahlreiche Entwürfe von Instruktionen, Bullen u. s. w., wie z. B. die Aktenstücke aus dem J. 1524 bei Balan, Mon. Ref. S. 335 ff. 339 ff. Zu vergl. ist aber besonders der Aleander-Codex der Marcus-Bibliothek zu Venedig LIX, 181 (s. Valentinelli, Bibl. V, 242). — III. Briefe A.s 1. Briefe aus den Jahren 1506—8 (meist an Aldus Manutius) hat P. de Nolhac mitgeteilt: „Les Correspondants d'Alde Manuce" in den Studi e Documenti di Storia e Diritto, IX, Roma 1888, S. 208—17. 2. 1519 ff. bei Ang. Mai, Spicilegium Romanum II, Romae 1839, S. 231—240. 3. 1529—38: Friedensburg IV, 421—444 (viele ungedruckte Briefe A.s enthält nach Fried. III, 29 A. 1 noch eine auf ihn zurückgehende Handschrift der Vatik. Bibl.). Außerdem Bruchstücke seiner Korrespondenz oder Notizen über ihn in vielen Briefsammlungen der Zeit, wie denen von Erasmus, Mich. Hummelberg, Beat. Rhenanus, Hutten, Nausea, Bembo,

Sadolet, Contarini, Pole, Lud. Vives u. s. w. — IV. Tagebücher A.s und sonstige autobiographische Aufzeichnungen. 1. Rechnungsbuch der Jahre 1510—16 (Aufenthalt in Frankreich und Lüttich), Original in Udine, im Auszuge herausgegeben von H. Omont, Journal autobiographique du Cardinal Jérome Aléandre, Paris 1895 (tiré des Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibl. Nat. T. XXXV), S. 18—35. — 2. Tagebuch der Jahre 1524—31 nebst Notizen über die Jahre 1493—1502 und 1517—19, Orig. in Udine, bereits von Ciacconi und Mazzuchelli benutzt, vollständig bei Omont S. 35—98. — 3. Autobiogr. Aufzeichnungen in Kalendern der Jahre 1492—1517, Orig., seit 1893 zu Paris, bisher ganz unbekannt, bei Omont S. 8—17. Wir finden in diesen Aufzeichnungen und Tagebüchern das Geheimste, ja Heimlichste — dieses meist in griechischer Sprache — dem Papier anvertraut, für die Charakteristik A.s oft ein nur allzu zuverlässiges Material. Hier nur zwei Proben. Zum 7. Dez. 1501 finden wir den Eintrag: *ἔγνων Αἰκατερίνην τινὰ Ἰλλυρικήν* u. s. w. (Omont. S. 9); zum 27. Juli 1516 trägt der vor Monatsfrist in Rom angelangte Domherr von Lüttich ein *ὥρα δ' νυκτὸς σὺν Περίλ*[*λῃ*], während wir beim 25. August lesen: *Μεγάλη ὀργὴ κατὰ θεραπαίνας Περίλλης, ἣν καὶ κταίνειν ἠθέλησα* (Omont. S. 17). — 4. Einen ganz anderen Charakter trägt das Tagebuch aus der Zeit seiner Legation in Deutschland 1538/39, gedruckt von Friedensburg IV, 229—397 (dazu die Aufzeichnungen über seine Rückreise nach Rom S. 398—401), auch neben seinen Depeschen durch die Fülle der hier gebuchten vertraulichen Mitteilungen, welche ihm von den verschiedensten Personen geworden waren, eine höchst schätzbare Quelle (vgl. Fried. III, 23—28). Zu verweisen ist hier endlich noch auf das zwei Tage vor seinem Tode aufgesetzte Testament, soeben von Omont S. 99—106 veröffentlicht. (Mit Nachdruck betont hier A., daß er niemals auf seinen Gesandtschaften Geschenke angenommen habe. Unter seinen Erben begegnen wir einem natürlichen Sohne A.'s und der natürlichen Tochter eines Bruders, der Domherr zu Chartres und apost. Protonotar war). — Noch unverwertete Quellen für das Leben A.s bieten, wie es scheint, drei um die Mitte des vorigen Jahrhunderts verfaßte biographische Schriften Giov. Maria Botteglias über A. nebst einer von ihm angelegten reichen Sammlung von Aktenstücken in der erzbisch. Bibl. zu Udine (s. Mazzatinti, Inventari dei Manoscritti delle Bibliotheche d'Italia, III, Forlì 1893, S. 233 und Omont S. 2). **Theodor Brieger.**

Alegambe. Hurter, Nomenclator lit. recent. theol. cathol. 1. Bd 2. Aufl. Innsbr. 1892 S. 477.

Philipp de Alegambe, geboren in Brüssel den 22. Jan. 1592, trat in Palermo 1613 in den Jesuitenorden ein, wurde Lehrer der Theologie in Gratz, Dr. theol. 1629, Begleiter des Sohnes des Fürsten v. Eggenberg, des Günstlings von Ferdinand II., auf seiner Reise durch Deutschland, Frankreich, Spanien, Portugal und Italien, darauf wieder Lehrer in Gratz, sodann Sekretär des Jesuitengenerals in Rom für die deutschen Angelegenheiten des Ordens, zuletzt geistlicher Vorsteher des Professenhauses in derselben Stadt, und starb den 6. Sept. 1652. Unter seinen Schriften ist besonders hervorzuheben seine Bibliotheca scriptorum societatis Jesu post excusum anno 1608 catalogum Petri Ribadeneirae nunc hoc novo apparatu librorum ad a. r. s. 1642 editorum concinnata et illustrium virorum elogiis adornata, Antw. 1643, Fol., welche die früheren Arbeiten der Art, die Bibl. script. societat. Jesu von Ribadeneira, 1608 u. 1613 herausgegeben, an Ausführlichkeit und Gelehrsamkeit weit übertraf, ohne übrigens den jesuitischen Ordensgeist zu verleugnen, indem fast alle angeführten Schriftsteller als wahre Heilige, hingegen die Jansenisten Marion und Servin als Ketzer dargestellt werden. Doch ist anzuerkennen, daß A. eine gewisse Unparteilichkeit des Urteils bewahrte, insofern er bewies, daß einige Bücher gegen die königliche Gewalt, gegen den Episkopat und die Sorbonne von Jesuiten herrührten, indes die französischen Jesuiten alles aufgeboten hatten, um diese Autorschaft zu widerlegen. Eine neue, vermehrte, wenn auch nicht berichtigte, so doch das Ordensinteresse mehr wahrende Ausgabe der Bibliotheca von Alegambe besorgte in Rom der Jesuit N. Southwell 1675, Fol. Eine vollständige Bibliographie der jesuitischen Litteratur findet man bei Aug. u. Al. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus, Lüttich 1853—61, 7 Bde, 4°. **Herzog † (Hauck).**

Alemannen. Christoph Fr. Stälin, Wirtembergische Geschichte I, Stuttgart und Tübingen 1841; F. W. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, 2 Bde, Göttingen 1846—48;

Alb. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 1, 2, 3, Leipzig 1887—93; Hefele, Die Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland, besonders in Württemberg, Tübingen 1837; G. Bossert, Die Anfänge des Christentums in Württemberg, Stuttgart 1888; Württembergische Kirchengeschichte, herausgegeben vom Calwer Verlagsverein, Calw und Stuttgart 1893.

Alemannen, nach Asinius Quadratus *ξύγκλυδες καὶ μιγάδες*, Angehörige des Völkerbundes der Sueben, aber nicht Männer des Götterhaines (Alah), werden zum erstenmal 213 von Dio Cassius erwähnt, als sie am Untermain mit den Römern unter Caracalla zusammenstießen. Sie kamen aus dem Nordosten, wo die Semnonen, das Kernvolk der Sueben, zwischen Elbe und Oder saßen. Mit schwankendem Erfolg kämpften sie mit den Römern, sie drangen in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts über den Limes, der Sage nach bei Murrhardt, und überschwemmten das Zehntland, drangen durch Gallien bis nach Ravenna und östlich bis ins heutige Österreich, aber eine dauernde Besetzung des Gebiets bis zur Alb und dem Neckar gelang ihnen erst um 300, nachdem 290 noch Maximian mit ihnen am Limes gekämpft hatte. Das südliche Flachland von Oberschwaben, die angrenzende Nord- und Ostschweiz mit dem Gebiet bis an die Vogesen gewannen sie erst um 405—406. Im fünften Jahrhundert heißt das Land von der Iller bis zu den Vogesen, vom Untermain bis zum Gotthard Alemannien.

Ihre Religion hatte den innigen Zusammenhang mit der Natur bewahrt, aber wenn der Grieche Agathias von ihnen sagt, sie verehren Bäume, Wasserströme, Hügel und Bergschluchten, so verwechselt er das, was den Göttern heilig war, mit den Göttern selbst, die sich zu persönlichen Gestalten mit sittlichem Gehalt im Bewußtsein der Alemannen emporgearbeitet hatten. Die vornehmste unter den Gottheiten war Ziu, der Vater im Himmel, der Kriegsgott der Alemannen. Sein Tag war der Dienstag, der Glück brachte. Daß die Alemannen den Beinamen Ziufahrer, cyuvari, Kriegsmannen im Dienst Zius, geführt, ist eine unhaltbare Annahme und beruht auf einer falschen Lesung des Wessobrunner Gebets. An den Dienst Donars, des Donnergottes und Schützers des Ackerbaus, erinnert der Donnerstag, und eine Reihe schwäbischer Sitten. Wuotan, der Leben spendet und im Tode schützt, hat sein Gedächtnis noch im Wuetes- oder Muetesheer, während sein Tag, der Mittwoch, seinen Namen verloren hat. Als sittliche Macht, die Vergeltung übt und Liebe und Freundschaft schützt, erscheint er auf der Nordendorfer Inschrift. An Fro und Freya, auch Berchta und Hulda genannt, erinnern noch einzelne Volkssitten und Sagen.

Vielfach läßt sich die Ähnlichkeit der religiösen Vorstellungen und Gebräuche, welche Martin von Bracara um 580 bei den Sueben in Galläcien (Spanien) bekämpfte, mit den im heutigen Schwaben noch teilweise erhaltenen nachweisen, so die Julzeit, die zwölf Nächte, das Achten auf mancherlei Zeichen, z. B. das Niesen.

Die Alemannen waren ein wildes, trotziges Geschlecht mit ungezügelten Leidenschaften. Fremdes Wesen, die römische Bildung und Kunst, haßten sie, und zerschlugen ihre Gebilde. Die einheimische Bevölkerung floh vor ihnen, so weit es möglich war. Aber ein guter Teil Romanen muß in Südschwaben und der Ostschweiz zurückgeblieben sein.

Wie weit unter der einheimischen Bevölkerung das Christentum verbreitet war, ist noch nicht sicher festzustellen. Arnobius in Sicca Veneria setzt in der Disputatio adv. gentes 1, 433 um 300 voraus, daß Christen unter den Alemannen leben. Ebenso weist der historische Kern der S. Afralegende in Augsburg darauf hin, daß es in Augsburg 303 schon seit längerer Zeit Christen gab. Auch ein Bistum muß in Augsburg bestanden haben, ehe die Alemannen kamen, denn nur so erklärt sich dessen Zugehörigkeit zum Metropolitanverband mit Aquileja, der bis auf Justinian I. bestand. Weiter spricht die Nordgrenze des Bistums dafür, denn sie ging dem rätischen Limes entlang. Worms hatte zur Römerzeit laut der Inschriften sicher christliche Einwohner, wahrscheinlich aber auch einen Bischof. Für Straßburg und Speier ist weder eine Gemeinde noch ein Bischof nachzuweisen. In Augst, Windisch und Chur gab es nicht nur Christengemeinden, sondern auch Bischöfe zur Römerzeit, wenn auch für Chur erst 451 Bischof Asimo, für Windisch 517 Bubulcus, für Augst c. 610 Ragnachar nachzuweisen sind. In Bregenz gab es eine Kirche der h. Aurelia, welche die Alemannen zum Götzentempel machten.

Bedeutung und Kraft zur Ausbreitung besaßen diese kleinen und gedrückten Gemeinden kaum. Doch blieben die Alemannen nicht unbekannt mit den Sitten und An-

schauungen der Christen. Der Alemannenfürst Rando kannte 368 die Zeit der christlichen Feste, setzte voraus, daß die Christen an einem solchen wehrlos wären, und überfiel deswegen Mainz wahrscheinlich am Osterfest. Der Alemannenkönig Gibuld war sogar Christ, aber Arianer. Auf ihn hatten christliche Asketen, wie Lupus in Gallien († 479) und Severinus in Noricum († 482), starken Einfluß. Auch das Volk lernte auf den weiten Kriegsfahrten nach Gallien, Italien und Noricum christliche Völker kennen, aber es blieb heidnisch. Die Bekehrung der Alemannen ist das Werk der Franken. Ihr König Chlodwig hatte 496 (oder 506?) die Alemannen bei Straßburg aufs Haupt geschlagen und nahm ihnen ihr nördliches Gebiet bis an den untern Neckar ab, worauf sie nach Oberschwaben und der Schweiz unter den Schutz des Ostgoten Theodorich zogen. In dem verlassenen Gebiet schuf sich der Frankenkönig ein weites Krongut mit zahlreichen Königshöfen, wie in dem 530 besiegten Thüringen vom Main bis zum Südabfall des Thüringer Waldes. Mit dem königlichen Verwalter kam der fränkische Priester. Auf dem Boden des Krongutes entstanden Kirchen, welche dem fränkischen Nationalheiligen Martin geweiht wurden. Das neu gewonnene Gebiet stand wahrscheinlich unter den Bischöfen von Speier und Worms. Das Gebiet des letzteren dürfte sich ursprünglich gleich dem von Speier über den untern Neckar weit nach Osten erstreckt haben. Die Bistümer Speier und Straßburg dagegen werden den ersten merowingischen Königen ihre Gründung verdanken. Speier scheint ursprünglich wormsisches Gebiet erhalten zu haben.

Als 536 der Ostgote Vitiges ganz Alemannien an den Frankenkönig Theudebert abtrat, blieb den Alemannen ihr altes Recht, ihr Besitz auf dem platten Land, ihr eigenes Herzogtum und ihr Glaube. Aber auf dem Gebiet der alten Römerstätten schuf sich der Frankenkönig, als Erbe der Römer, wahrscheinlich ein Krongut (späteres Reichsgut). Hier galt des Königs Recht, hier konnte er ungehindert Kirchen gründen. Die Wirksamkeit der Kirche innerhalb Alemanniens mußten die Alemannen in der freien Übereinkunft des Pactus nach einer Seite anerkennen. Der Sklave stand unter dem Schutz der Kirche. Nicht nur bei der Einreihung ins Heer, sondern auch in der Kirche konnte der Sklave seine Freiheit erlangen.

Unter den Frankenkönigen muß eine kräftige und wirksame Mission begonnen worden sein, welche besonders nach Erzbischof Martin von Bracara († 580), in der Martinskirche in Tours einen Mittelpunkt hatte. Aber auch die h. Remigius, Briccius, Medardus, Lupus, Vincentius, Antholianus, Clemens, Felix und Adauctus weisen auf Einflüsse aus dem Frankenreich im 6. Jahrhundert. Schon um 575 hoffte der Grieche Agathias, ein wohlunterrichteter Mann, auf einen nahen Sieg des Christentums unter den Alemannen, die „Vernünftigeren“ waren schon durch die Franken gewonnen.

Nicht am wenigsten mochte 553 das jähe Ende der alemannischen Herzöge Leutharis und Butilin mit ihren heidnischen Scharen, welche die christlichen Kirchen in Italien verwüsteten und beraubten, zu einem Umschlag in der Stellung des Alemannenvolkes zum Christentum beitragen. Die Losreißung Augsburgs vom Verband mit Aquileja in der Zeit Justinians paßt am besten in die Zeit des nationalen Hasses gegen die Griechen, die Oberherren von Aquileja, also um 553. Ein Anschluß an das Frankenreich war aber nur dann rätlich, wenn das dazwischenliegende Alemannien kein reines Heidenland mehr war.

Auch die bald nach dem Fall der Herzöge 553 erfolgte Verlegung des Bischofssitzes von dem entlegenen Windisch nach Konstanz in die Nähe des Herzogssitzes zu Überlingen setzt eine Erstarkung der Kirche in Alemannien voraus, welche den Bischof näher haben mußte. Wahrscheinlich war Herzog Uncilen 588—605, jedenfalls aber sein Nachfolger Kunzo ein Christ.

Die Stärke der jungen Kirche war auch ihre Schwäche, sie war fränkische Staatskirche, mußte von den bescheidenen Kräften derselben zehren und gewärtig sein, daß ihr die stolze alemannische Eigenart Hindernisse bereitete. Das ganze Volksleben als Sauerteig mit christlichem Leben zu durchdringen, gelang ihr nicht. Gregor I. klagt der Königin Brunichilde 597, daß viele zur Kirche kommen und doch den Göttern dienen, und forderte von ihr ein Verbot der Götzenopfer, auch der Pferdeköpfe und des Baumkults. In Bregenz unweit vom Bischofssitz und Herzogssitz blühte noch der Götzendienst in der Aureliakirche; in Tuggen am Züricher See tranken getaufte Christen ohne Gewissensbisse zusammen mit Heiden Wuotans Minne. Die junge Kirche bedurfte neuer Kräfte. Sie kamen in den Iroschotten aus den Klöstern Irlands. Dazu gehört der h. Fridolin nicht, dessen Legende keinen andern Kern haben wird, als die Gründung von Hilarius-

kirchen durch eine von Poitiers ausgehende Mission. Dagegen begann um 610 der Ire Columba am Bodensee zu wirken. Der Frankenkönig Theudebert gewann ihn für die Mission, bestimmte ihm sein Gebiet und nahm ihn unter seinen Schutz. Mit Theudeberts Fall verlor er den Rückhalt für seine kräftige Thätigkeit in Bregenz und Umgegend, wo er die Aureliakirche ihrer Bestimmung zurückgab, ein klösterliches Leben mit seinen Begleitern führte und das Land kultivierte. Er zog 613 nach Italien (s. Columba). Sein zurückgebliebener Schüler Gallus gründete eine Zelle an der Steinach. Die Frömmigkeit des Einsiedlers gewann ihm Einfluß auf den Herzog Kunzo und das Bistum Konstanz und die einheimische Geistlichkeit, aber als Missionar wirkte Gallus nicht. Seine Gründung blieb vorerst unbedeutend und hatte mit ihrem fremdartigen Leben noch lange unter der Ungunst der alemannischen Großen zu leiden. Auch S. Trudpert und Landolin sind höchstens als fromme Einsiedler zu betrachten, welche im Schwarzwald Kulturarbeit trieben.

Von einer andern Seite kam eine neue Stärkung der Stellung und Macht der Kirche. Je tiefer das Haus der Merowinger sank, um so mehr erwachte der Selbstständigkeitstrieb der Alemannen. Man brauchte die Hülfe der Kirche und wollte an Kirchlichkeit den verachteten und sittlich tief stehenden Franken nicht nachstehen. Jetzt begannen die reichen Schenkungen an S. Gallen. Die wahrscheinlich unter Herzog Lantfried 719 auf einer Volksversammlung geschaffene alemannische Gesetzgebung, die Lex Alemannorum, gab der Kirche und dem Bischof mit der noch einfach gegliederten Hierarchie einen weitgehenden Einfluß, ein hohes Ansehen und einen starken Schutz. Aber daneben zeigen sich im Volksleben noch dunkle Flecken, obwohl sich die Alemannen stolz als Musterchristen betrachten. Die Kraft der Erlösung kannten sie nicht.

Die ersehnte Selbstständigkeit der Alemannen brach unter dem starken Arm der fränkischen Hausmeier zusammen. Als Gegengewicht gegen S. Gallen, das die Sonderbestrebungen begünstigt hatte, schuf Karl Martell 724 durch Pirmin das Kloster Reichenau. Pirmin fand das ganze Volk getauft, aber im Denken und Handeln noch stark von heidnischem Wesen beeinflußt. Dieses wollte er durch Belehrung, durch die Predigt von der Erlösung und die Pflege eines weltverleugnenden Sinnes unter seinen Mönchen überwinden. Sie sollten sich als Pilger betrachten. Aber die Herzen der Alemannen zu gewinnen gelang ihm in Reichenau nicht, er mußte es 727 verlassen und gründete dagegen Murbach, Neuweiler und Hornbach, während er Maurmünster, Schuttern, Gengenbach, Schwarzach nur reformiert zu haben scheint. Die Reformation Winfrids hatte nicht sofort Einfluß auf Alemannien, ja fand zunächst Widerstand. Die Bischöfe von Worms, Speier und Konstanz blieben seiner ersten Synode 742 fern, vielleicht weil die Gründung des Bistums Würzburg sie 741 in ihrem Besitz geschädigt hatte. Wahrscheinlich hatte Worms das Gebiet östlich vom untern Neckar an Würzburg abtreten müssen, während bei Speier und Konstanz nur Grenzverschiebungen statthatten. Aber auf die Dauer konnte der Einfluß Winfrids nicht ferngehalten werden. Schon 738 begannen die Alemannen nach Rom zu wallfahren. Allenthalben schießen neue Klöster aus dem Boden. Immer noch macht sich dabei der Einfluß der fränkischen Kirche geltend. Ellwangen wird von Bischof Erlulf von Langres zur Pflege des römischen Psalmengesangs und zur Stärkung der Treue gegen den Frankenkönig gegenüber den bayrischen Selbstständigkeitsgelüsten gegründet. Abt Fulrad von S. Denis hatte eine Reihe von kleineren Klöstern, so die Veranuszelle in Herbrechtingen und die Vitaliszelle in Eßlingen, an sich gebracht. Die von den Frankenkönigen begünstigten Klöster Weißenburg, Lorsch, Fulda halten neben S. Gallen und Reichenau eine reiche Ernte in Alemannien. Wie sehr sich die Kirche unter Karl dem Großen innerlich gehoben, zeigt sich an den beiden Lichtgestalten, der Königin Hildegard und ihrem Bruder Gerold, dem tapfern Helden, wie in einer ganzen Reihe tüchtiger Männer, welche unter den Karolingern in Deutschland und Italien auf Bischofsstühle erhoben wurden und auch an der Missionsarbeit der damaligen Kirche (Ermenrich unter den Bulgaren, Wiching unter den Mähren) sich beteiligten. Ungeheures Aufsehen erregten der vornehme Alemanne Bodo, Hofdiakonus Ludwigs des Frommen, der 838 zum Judentum übertrat und von Spanien aus die Kirche befehdete, wie die Prophetin Thiota, eine Frau aus dem Volk, welche 847 den Weltuntergang weissagte und dafür auf der Synode zu Mainz gemaßregelt wurde.

Noch einmal trat Alemannien im Kampf um ein Stammesherzogtum mit der Krone und dem Episkopat in den Vordergrund. Der mächtige Graf Burkhard von Rätien, der nach der Herzogswürde trachtete, erlag 911 der Eifersucht anderer Großen,

Bischof Salomo III. von Konstanz arbeitete auf das Verderben des ganzen Hauses hin. Jetzt erhoben sich die Kammerboten Erchanger und Berthold, wahrscheinlich aus der alten Herzogsfamilie der Alaholfinger, in gleichem Streben und gerieten in heftigen Kampf mit dem Bischof Salomo und König Konrad I. Sie nahmen den Bischof sogar gefangen, erlagen aber trotz ihres Sieges bei Wahlwies 916, nachdem sie die Synode zu Hohenaltheim verurteilt hatte, der vereinigten Macht des Königs und der Bischöfe und büßten am 21. Januar 917 ihr kühnes Streben mit dem Tod. Aber der jüngere Burkhard errang sich im Kampf mit König Heinrich I. ungeachtet des Widerstands der Kirche die Anerkennung als Herzog von Alemannien und ließ die Kirche in schonungslosen Eingriffen in ihren Besitz seine Ungunst fühlen. Aber mit dem neugegründeten Stammesherzogtum verschwindet allmählich der Name Alemannien. An seine Stelle tritt Schwaben. G. Bossert.

Alençon, Synode 1637 s. **Amyraut**.

Alesius, Alexander, gest. 1565. — Grundlegend für A.s Geschicke und Meinungen ist die von Jak. Thomasius über A. gehaltene akadem. Rede. Mag. J. Thomasii, Orationes, Lipsiae 1683 S. 300—322. Thom. geht für seine Angaben in der Hauptsache auf die Schriften A.s zurück, benutzt aber, nach einer Notiz im Eingange der Rede, auch Beza, Icones virorum doctr. simul et piet. illustrium, Genevae 1580. Alle Späteren folgen Thomasius. Vgl. auch in Bayle, Dictionaire ed. Maizeau 1750, die Biographie A.s; Bale, Scriptorum Brit. post. pars, Basel 1559, Centuria XIV; Wordsworth, Ecclesiastical Biography vol. II; M'Crie, Life of John Knox u. Strype, Memorials of Cranmer; endlich A. W. Wards Artikel im Dict. of Nat. Biography, London 1885 S. 254 ff.

Der schottische Theolog Alexander Alesius (ursprünglich Alane, auch Ales, Alesse, ab Ales) wurde am 23. April 1500 in Edinburgh geboren als Sproß einer altangesehenen Familie. Er studierte an der Univ. St. Andrews und trat bald nach dem Eindringen der deutsch-reformatorischen Ideen in Schottland als deren unerschrockener Verteidiger in den Vordergrund. 1527 mußte Patrik Hamilton, der, als Schüler Luthers, Melanchthons und F. Lamberts aus Deutschland zurückgekehrt, die vaterländische Hochschule in tiefe Bewegung versetzte, seinen kühnen Wagemut im Gefängnis büßen; dorthin sandte Erzbischof Beaton A., damals Kanonikus an der St. Leonardskirche, um Hamilton in gelehrter Disputation seines lutherischen Irrtums zu überführen. Aber Hamilton wies mit siegender Schärfe die Verstandesgründe A.s zurück und gewann danach durch seinen unerschrockenen Zeugenmut im Tode auch sein Herz.

Die Folgen der Wandlung traten sofort bei A. in einer heftigen latein. Rede wider die Sittenlosigkeit des Klerus zutage. Aus Unmut über den als persönliche Kränkung empfundenen Angriff legte der Provost von St. Andrews A. in Haft und hielt ihn trotz des thatkräftigen Eingreifens König Jakobs V. unter steten Todesdrohungen so lange fest, bis A. auf Drängen seiner Freunde sich zur Flucht entschloß; die rettende Planke betrat er in dem Augenblicke, als die verfolgenden Reiter eben die Hand nach ihm ausstreckten. Es war ein deutsches Schiff; über Köln (1532) ging A. nach Wittenberg (1533), wo er mit Luther und Melanchthon in Verbindung trat, ohne indes innerlich zu voller Entscheidung in der Religionssache zu gelangen. — Eine heimatliche Angelegenheit veranlaßte ihn, seine Stimme von Wittenberg aus zu erheben. Während die röm. Kirche als solche gegen die Auslieferung der h. Schrift an die Laien noch keine Stellung genommen, hatten die schottischen Bischöfe durch Maßregeln wider das Bibellesen (Hamilton-Bibel), das seit langer Zeit vor dem öffentlichen Auftreten der neuen Gedanken in weiten Kreisen des Volkes geübt wurde, die Ruhe ihrer Sprengel zu sichern versucht. In der »Epistola contra decretum quorund. Episcop. in Scotia« (1533), in der er das Bibellesen für seine Landsleute als geschichtliches Recht forderte, erhob sich A. wider die bischöfliche Vergewaltigung. Die Vorladung vor eine Kommission Beatons im Holyrood Palace (1534) ließ er unbeachtet; dagegen ging ihm der schlagfertige Cochläus mit einer durch schottisches Geld unterstützten Streitschrift (An expediat laicis legere novi test. libros lingua vernac.) scharf zu Leibe und veranlaßte eine Erwiderung A.s (Resp. ad Cochl. calumnias), die für die Würdigung seiner reformatorischen Anschauungen bestimmte Handhaben bietet; Wendungen wie: »neque suscipere se Lutheri patrocinium nec omnia monachorum somnia probare« und das Bekenntnis: se in Lutheranis etiam adhuc moderationem quarundam rerum et *ἐπιείκειαν* desiderare, ad quam revocari possunt, si res

rite cognosceretur«, bekunden seine zwischen altem und neuem noch schwankende Haltung, den Mann mit dem halben Herzen. Erst als in England Heinrich VIII. durch die Suprematsakte den entscheidenden Schlag geführt hatte und für den kommenden Kampf die deutsche Theologenhilfe suchte, folgte, während die Kreise Luthers die blutbefleckte Königshand zurückwiesen, A. dem Rufe Cranmers, der in der freigegebenen Bibel die Hauptstütze seiner Bestrebungen im Volke suchte, überreichte (Aug. 1535) Heinrich einen von den Loci Communes begleiteten Brief Melanchthons und übernahm durch die Vermittlung Cromwells und Cranmers, dem er von Melanchthon in einem 2. Briefe „wegen seiner Gelehrsamkeit, Rechtschaffenheit und allseitigen Tüchtigkeit" (for his learning, probity and diligence in every good office) empfohlen war, eine theol. Professur in Cambridge. Ohne Glück; nach unerquicklichen Auseinandersetzungen mit den Vertretern des Alten wurde er nach London entlassen, wendete sich hier, ohne Mittel und Amt dem Mangel ausgesetzt, medizinischen Studien zu und ging, nachdem er, auf Cromwells Wunsch dem streitbaren Bischof Stokesley v. London in einer öffentlichen Disputation unvorbereitet gegenübergestellt, in furcht-, aber auch fruchtlosem Widerspruch die Zweizahl der Sakramente als biblische Forderung nachgewiesen, vor dem in Cromwells Sturze (1540) sich ankündenden Sturme nach Deutschland zurück. Aber Heimat und Stille fand er nicht; weder im vaterländischen noch im fremden Boden schlug er Wurzeln.

Vom Kurf. Joachim II. von Brandenburg an die Univ. von Frankfurt übernommen, wo er sich bald mit dem Rate der Stadt in ehrenwerter Sache — er forderte die Aufhebung der öffentl. Häuser — verfeindete, wurde er als Unterhändler, der sich an keine der theol. Richtungen so eng gekettet, als daß er nicht allen gleicherweise hätte dienen können, zum Religionsgespräch in Worms (1540) abgeordnet, seine Teilnahme an den Verhandlungen indes von dem vorsitzenden Kardinal Granvella wegen seines leidenschaftlichen Wesens abgelehnt (vgl. in Burkhardt, Luthers Briefwechsel, Crucigers Brief vom 6. Nov. 1540, Nr. 365), und in den folgenden Jahren bei den Verhandlungen zur Beilegung des religiösen Streits, in den er oft litterarisch eingriff (Mitglied der Abordnung des Kurf. Joachim an Luther 1541, abgeordnet zum Trid. Konzil, Teilnehmer an den Religionsgesprächen von Naumburg 1554, Nürnberg 1555, Naumburg 1561 und Dresden 1561) vielfach verwendet. Von Leipzig aus, wohin ihn 1543 Herzog Moritz gerufen, scheint er unter den auf das Augsburger Interim folgenden Wirren Deutschland noch einmal verlassen und im Auftrage Cranmers an den liturgischen Arbeiten Edwards VI (1549) und an theol. Disputationen zu Oxford (18. April 1554) sich beteiligt zu haben (diese Annahme geht auf eine Bemerkung des an der Oxf. Disputation beteiligten Prolocutors Dr. Weston zurück, vgl. Sermons of Bishop Latimer, ed. Corrie, Parkers' Soc. Publication). — Hier in Leipzig, dessen Univ.-Rektorat ihm zweimal (1555 u. 1561) übertragen wurde, fand er nach ruhelosen Wanderungen für die Tage des Alters Ruhe, aber nicht Frieden; am 17. März 1565 starb er.

In der Treue gegen seinen Lehrer Melanchthon, dessen feinsinnige Art den andersgearteten Schotten früh in den Bann seiner Persönlichkeit geschlagen, hat er auch durch die Jahre der Schmach und Verbitterung beharrt. Wie jener den calvinischen Auffassungen des Evangeliums zugeneigt und im synergistischen Streite auf Georg Majors Seite tretend, hatte er sich gegen den folgenden Sturmlosbruch mit seinem Meister nach beiden Seiten zu verteidigen. Diese schwankende Haltung verhinderte die glückliche Entfaltung seiner natürlichen Gaben. Große Zeiten und große Aufgaben verlangen ganze Männer. Selbst Melanchthon beklagt sich wiederholt über seine oft unberechenbare und widerspruchsvolle Art. So lange er auf heimischem Boden unter seinen Volksgenossen stand, zeigt er Klarheit und Thatkraft; die Mühsale des Wanderlebens, die dem landflüchtigen Manne den Frieden und den Halt der Seßhaftigkeit versagten, haben seinen Gang unsicher gemacht und seinem Lebenswerke den nachhaltigen und sichern Erfolg mißgönnt. Ohne Vaterland und Heimat, zwischen Deutschland und Schottland hin und her wandernd, unverstanden dort wie hier, bietet er das Bild eines theologisch reformatorischen Kosmopoliten.

Die Angabe, daß A. der Familie des Doctor irrefragabilis und Lehrers des Aquinaten, Alexander Hales, angehört, geht auf eine von seinem Panegyriker Jak. Thomasius — übrigens ohne Gewähr — geäußerte Schmeichelei zurück.

Die zahlreichen, von ihm hinterlassenen Schriften bewegen sich auf dem exeget., dogmat. und polemischen Gebiete. I. In aliquot Psalmos, Leipzig 1550, 1596 ff.;

De utilitate psalmorum (vgl. dazu das in Leipzig 1542 gedruckte De autore et usu psalmorum); In evang. Johannis, Basel 1553; In omnes epist. S. Pauli libri XIV; Disput. in Paulum ad Romanos, Leipz. 1553; Expos. I epist. ad Tim. et ad Titum, und: Posterioris ad Tim., Leipz. 1550 u. 51. — II. De scripturis legendis in lingua materna, Leipz. 1553; Ad Scotorum regem contra episcopos, Straßburg 1542 (gegen das bischöfl. Verbot des Bibellesens); Contra calumnias Cochlaei, Leipzig 1551; Resp. ad Jacobum V. regem, Leipz. 1554 (in derselben Sache); vgl. auch die im Text genannten Stücke. — III. Polemische Werke: A. gegen die römische Kirche: Liber de Schismate, Leipz. 1540; De autoritate verbi dei (gegen Bischof Stokesley von London), Straßb. 1542; De missa ac coena domini; Resp. adv. R. Tapperum de missa, Leipz. 1565; Resp. ad XXXII Lovanianos articulos, Leipz. 1559; Pro Scotorum concordia, Leipz. 1544 (verschieden von Cohortatio ... ad pietatis concordiam ineundam, Leipz. 1559). — B. die innerprotestantischen Streitfragen betr.: De justificatione contra Osiandrum (ist unter verschiedenen andern Titeln gedruckt), Wittenberg 1552; Leipz. 1553, 56, 62 ꝛc.; Contra Mich. Servetum Disput. tres, Leipz. 1559; Assertio doctr. cath. de Trinitate adv. Valent. Gentilem, Leipz. 1569; Disput. de perpetuo eccl. consensu, Leipz. 1553; De restituendis scholis, Leipz. 1541; Catechismus Christianus, Leipz. 1559. — Die vorstehenden Titel sind abgekürzt der Liste Bales in dessen Scriptorum Brit. Centuria XIV entnommen; eine ausführlichere Angabe der Originalwerke A.s ist von A. T. Paget in Biograph. Dictionary of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge abgedruckt (unter „Alesius").

Rudolf Buddensieg.

Alexander I., Papst. Duchesne, Le liber pontificalis, 1. Bd, Paris 1886, S. XCI sq. und S. 54; Jaffé 1. Bd. S. 5; Jungmann, Dissertationes selectae in historiam eccles., 1. Bd Regensburg 1880, S. 134 ff.; Lipsius, Die Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869 S. 167 ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche bis Leo I., Bonn 1881, S. 100.

Alexander war römischer Bischof im Beginn des zweiten Jahrhunderts. Es läßt sich mit Sicherheit von ihm nur sagen, daß er der Nachfolger des Evarest, der Vorgänger Xistus' I. war (Iren. adv. omn. haer. III, 3, 3 S 432, ed. Stieren). Daß er, wie der lib. pontific. und die acta Alexandri (AS Mai I S. 371), letztere mit viel sagenhaften Ausschmückungen, berichten, mit zwei Gefährten Eventius und Theodulus den Märtyrertod erlitt und an der via Nomentana begraben ward, ist nicht wahrscheinlich. Es scheint vielmehr eine spätere Identifizierung des Bischofs mit einem gleichnamigen Märtyrer vorzuliegen. Denn die Ausgrabungen, welche an der von dem liber pontificalis bezeichneten Stelle, am 7. Meilenstein der via Nomentana, vorgenommen wurden, haben zwar zur Entdeckung eines Bruchstücks einer Inschrift auf den Märtyrer Alexander geführt; aber in derselben wird er nicht als Bischof bezeichnet (. . ET ALEXANDRO DELICATVS VOTO POSUIT DEDICANTE AEPISCOPO VRS. de Rossi Inscr. christ. 1. Bd. S. VII). Ebenso fehlt die Bezeichnung als Bischof im sog. Martyrologium Hieronymianum; Alexander wird hier nicht einmal an erster Stelle, sondern nach Eventius genannt (AS Nov. II S. 54). Man wird demnach den Märtyrer und den Bischof zu unterscheiden haben. Das Jahr der Amtsübernahme des letzteren wird verschieden angegeben. Eusebius nennt in seiner Chronik das Jahr 103 (ed. Schöne 2. Bd S. 165), in seiner Kirchengeschichte (IV, 1 S. 136) d. J. 108, der Catalogus Liberianus (Duchesne S. 3) d. J. 109; ebenso verschieden sind die Angaben über das Jahr seines Todes (114 die Chronik. des Euseb., 116 der liberianische Katalog, 117 die acta Alexandri, 118 die Kirchengeschichte des Euseb. (IV, 4 S. 138).

(R. Zöpffel †) Hauck.

Alexander II., Papst 1061—1073. — Jaffé 1. Bd S. 566 ff.; Watterich, Pontificum Romanorum vitae, 1. Bd, Leipzig 1862, S. 235 ff.; Liber pontificalis, ed. Duchesne, 2. Bd, Paris 1892, S. 245; Will, Benzos Panegyricus auf Heinrich IV. mit besonderer Rücksicht auf den Kirchenstreit A.s II. und Honorius II., Marburg 1863; Giesebrecht, Die Kirchenspaltung nach dem Tode Nikolaus II. im Anh. zu seiner Schrift Annal. Altah., Berlin 1841; Lindner in den FdG, 6. Bd S. 515 ff.; Giesebrecht, Geschichte d. deutschen Kaiserzeit, 3. Bd, 3. Aufl., Braunschw. 1869, S. 70 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste, 2. Bd, Elberfeld 1869, S. 291 ff.; Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhles unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV., Freiburg i. Br. 1886, S. 118 ff.; v. Ranke, Weltgeschichte, 7. Tl., Leipz. 1886, S. 218 ff.;

Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, t. IV, Regensburg 1884, S. 242 ff.; Rohrbacher, Universalgesch. der katholischen Kirche, 14. Bd, bearbeitet von Tensi, Münster 1886, S. 585 ff.; Langen, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I bis Gregor VII., Bonn 1892, S. 532 ff.; Meyer von Knonau, JB. des deutschen Reichs unter Heinrich IV., 1. Bd, Leipzig 1890, S. 218 ff.; Hauck, KG Deutschlands, 3. Bd, Leipzig 1896, S. 703 ff.; Fetzer, Voruntersuchungen zu einer Geschichte Alexanders II, Straßb. 1887; vgl. die S. 237, 14 genannten Werke von Walch S. 224, Bower 6. Bd 1765 S. 458; Gregorovius 4. Bd 4. Aufl. 1890 S. 126 ff.; v. Reumont 2 Bd S. 358 ff.; Hefele 4. Bd S. 851 ff.

Alexander II., nach seinem Geburtsnamen Anselm, war aus Baggio bei Mailand gebürtig; seine Familie gehörte dem Mailänder Adel an (Bonizo ad am. 6 S. 594). Er trat frühzeitig in den dortigen Klerus ein und galt als in geistlicher und weltlicher Wissenschaft gleich bewandert (ibid.). Als 1056 die patarenische Bewegung in Mailand begann, scheint sich der durch seine Beredsamkeit einflußreiche Mann ihr angeschlossen zu haben (Benzo ad Heinr. VII, 2 MG SS. XI S. 672). Der Erzbischof Wido entfernte ihn, indem er ihn an den Hof sandte (Landulf, Hist. Mediol. III, 5 MG SS VIII S. 76). Hier wußte er Heinrich III. zu befriedigen und dieser übertrug ihm im Jahr 1057 das Bistum Lucca (ibid.; Benzo ad Heinr. II, 2 S. 613). Als Bischof war er zweimal, 1057 und 1059, im päpstlichen Auftrag in Mailand thätig, das erstemal neben Hildebrand, das zweitemal neben Peter Damiani: er ist einer der Urheber des Bündnisses zwischen der Kurie und der Pataria (Arnulf Hist. Mediol. III, 14 S. 20, Bonizo 6 S. 592, Peter Damiani, Acta Mediol. MSL 145 S. 89 ff.). Nach dem Tode Nikolaus' II. (27. [oder 29.] Juli 1061) bestimmte ihn Hildebrand zum Papste; er wurde am 30. September 1061 gewählt und sofort inthronisiert. Dies Vorgehen war eine offenkundige Verletzung der Rechte des Königs, welche doch selbst das Papstwahldekret Nikolaus' II. von 1059 vorbehalten hatte. In Deutschlaud hatte schon die Neuordnung der Papstwahl große Erbitterung hervorgerufen. Durch das jetzige Vorgehen der Kurie wurde sie noch gesteigert. Um zur Wahl Alexanders Stellung zu nehmen, berief die Kaiserin Agnes als Regentin eine Versammlung geistlicher und weltlicher Großen nach Basel; hier ward der von dem zehnjährigen Heinrich IV., als dem römischen Patricius, designierte Cadalus von Parma von lombardischen und deutschen Bischöfen unter dem Namen Honorius II. als Nachfolger Petri am 28. Oktober 1061 ausgerufen. Schon hatte dieser im Frühjahr 1062 in einem blutigen Kampf vor den Mauern Roms die Anhänger seines Gegners überwunden, als Gottfried der Bärtige von Lothringen erschien und beiden Päpsten gebot, die zwiespältige Wahl Heinrich IV. zur Begutachtung vorzulegen und sich bis zur Entscheidung ein jeder in sein Bistum zurückzuziehen. Auf einer deutsch-italienischen Synode im Oktober 1062 zu Augsburg brachte es Anno von Köln, der im April vorher der Kaiserin ihren Sohn und die Reichsregentschaft entrissen hatte, dahin, daß sein Neffe Burchard von Halberstadt nach Rom gesandt ward, um im Auftrag des Königs zu untersuchen, ob Alexanders Erhebung rechtmäßig gewesen sei; in diesem Fall sollte sie vorläufig anerkannt, die endgiltige Entscheidung aber einer neuen Synode vorbehalten werden. Burchard entschied für Alexander, der nun im Beginn des Jahres 1063 nach Rom zurückkehrte. Auf einer Synode, die er nach Ostern 1063 in Rom hielt, belegte er Honorius mit dem Anathema. Dieser wich nicht: er hielt eine Gegensynode zu Parma und verhängte das gleiche Urteil über Alexander. Dann zog er gegen Rom; es gelang ihm, sich der Engelsburg zu bemächtigen. Die Entscheidung des Streites sollte eine für Pfingsten 1064 nach Mantua berufene, deutsch-italienische Synode bringen. Honorius, der unterdes, von seinen Anhängern verlassen, aus der Engelsburg hatte flüchten müssen, weigerte sich in Mantua zu erscheinen, da nicht ihm, sondern Alexander II. der Vorsitz zuerkannt war. Letzterer wußte die von Anno gegen ihn ausgesprochenen Anklagen teils zu widerlegen teils abzulehnen, so daß die Synode ihm als dem rechtmäßigen Papst huldigte und den Bann über Cadalus aussprach (31. Mai 1064). Trotzdem gab Honorius II. seine Ansprüche auf den Stuhl Petri bis zu seinem Tode (1072) nicht auf, obwohl schließlich seine Macht nur auf das Bistum Parma beschränkt war. Schon während des Streites hatte Alexander die Regierung der abendländischen Kirche in die Hand genommen (vgl. seine Erlasse nach Skandinavien, Jaffé 4471—4474, Dalmatien 4477, Frankreich 4481 f., 4516—4519, 4525). Nach der Mantuaner Synode trat er auch Deutschland gegenüber je länger je mehr als Herrscher der Kirche auf. Anno von Köln war durch die Verdienste, die er sich um seine Anerkennung erworben hatte, nicht vor den schroffsten Maßregeln geschützt: Ostern 1068

ließ er ihn, weil er auf einer Reise nach Rom mit dem gebannten Cadalus in Reichsangelegenheiten verkehrt hatte, erst dann vor sich, als er barfuß und im Büßergewand die päpstliche Verzeihung erfleht hatte. Zwei Jahre später mußte er vor der Ostersynode erscheinen, um sich von dem ihm zur Last gelegten Verbrechen der Simonie zu reinigen. Aus dem gleichen Grunde wurden Sigfrid von Mainz, Hermann von Bamberg und Werner von Straßburg vor dieselbe Synode geladen. Auch König Heinrich IV. mußte erfahren, daß Alexander keine Rücksicht auf ihn zu nehmen gewillt war. Im Jahre 1069 betrieb er die Scheidung von seiner Gattin Bertha; doch im Namen des Papstes bedrohte ihn auf dem Reichstag zu Frankfurt im Oktober 1069 Petrus Damiani mit den schwersten Kirchenstrafen und nahm ihm alle Aussicht auf die Kaiserkrone, es sei denn, daß er sofort von dem Plane der Ehescheidung abstehe. Sachlich wichtiger war, daß auf der Synode von Mainz (1071) der von ihm mit Ring und Stab investierte Bischof Karl von Konstanz, gedrängt durch den Papst, seine Würde in die Hände des Königs zurückgab, weil er sie durch Simonie gewonnen haben sollte. Aus demselben Grunde zwang Alexander 1072 den vom Könige eingesetzten Abt Robert von Reichenau zum gleichen Schritt. Endlich nahm Heinrich den Kampf auf. Schon im Jahre 1069 hatte Alexander den vom Könige zum Erzbischof von Mailand ernannten Subdiakon Gottfried als einen Simonisten verurteilt; später hatte er die 1072 von Erlembald, dem Führer der Pataria, getroffene Gegenwahl des Atto gutgeheißen. Heinrich konnte auf die Macht über Mailand unmöglich verzichten; er ließ deshalb dem von ihm bestellten Erzbischof 1073 durch die mailändischen Suffragane zu Novara die Weihe erteilen. Die Antwort von seiten des Papstes war ein Bannstrahl, der 1073 kurz vor dem Tode Alexanders die königlichen Räte traf, da sie den König von der Gemeinschaft der Kirche zu trennen suchten. Den Kampf, der damit eröffnet war, hatte Alexanders Nachfolger, Gregor VII., zu führen. Wie zu Deutschland, so stellte sich Alexander auch zu den übrigen europäischen Nationen: den König Swen von Dänemark forderte er auf, dem römischen Stuhl die schuldige Abgabe zu entrichten, ita tamen, ut non sicut oblatio super altare ponatur, sed tam sibi quam successoribus suis praesentialiter offeratur (Jaffé 4495). Eine ähnliche Mahnung erging an Wilhelm den Eroberer (4757). Andererseits ermunterte er die beutelustigen normannischen Ritter im Süden und Norden Europas zu ihren Eroberungszügen: dort sandte er den unter dem Grafen Roger kämpfenden Scharen eine geweihte Fahne zum Kampf gegen die Saracenen Siciliens zu (Gaufr. Malat. Hist. Sicul. II, 33 Muratori Scr. V S. 569), hier gewann Wilhelm der Eroberer unter dem päpstlichen Banner England (Wilh. Malm. Gesta reg. Angl. III, 238 S. 410 ed. Hardy). Diesem war er dann auch behilflich, seine Herrschaft im eroberten Lande zu befestigen, indem er seine Legaten anwies, Normannen auf die bischöflichen Stühle zu bringen; auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury wurde 1070 der Lehrer Alexanders und vertrauteste Ratgeber Wilhelms, Lanfranc von Bec, erhoben (s. vita Lanfr. 12 und 24 MSL 150 S. 40 und 48 f.), dem als dem Primas von England auf der Synode von Winchester (1072) auch der Erzbischof von York untergeordnet wurde (Mansi XX S. 19). Sein ganzes Selbstgefühl trug Alexander Philipp I. von Frankreich gegenüber zur Schau, wenn er ihm schrieb: Er möge ferner die päpstlichen Dekrete den Kanones gleichachten (Jaffé 4525). In schroffstem Gegensatz zu diesem Anspruch auf Herrschaft steht die Machtlosigkeit des Papstes gegenüber den kleinen Capitanen-Geschlechtern Roms, die ihn bis zu seinem Tode zu einem erfolglosen Kampfe nötigten. Er starb am 21. April 1073. (R. Zöpffel †) Hauck.

Alexander III. Papst, 1159—1181. — Jaffé, 2. Bd S. 145 ff. und 761; Watterich, Pontificum Romanorum vitae, 2. Bd, Leipz. 1862 S. 377; Liber pontificalis ed. Duchesne 2. Bd, Paris 1892, S. 281, 397. — Ring, K. Friedrich I. im Kampf gegen Alexander III., Stuttg. 1838; v. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, 2. Bd 4. Aufl., Leipz. 1871; de Cherrier, Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe, 1. Bd 2. Aufl., Paris 1858; Reuter, Geschichte Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit, 3 Bde 2. Aufl. Leipz. 1860 ff.; Prutz, Kaiser Friedrich I., 3 Bde, Danzig 1871—1874; Giesebrecht Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 5. Bd, Braunschweig 1885; Ribbeck, Friedrich I. und die Römische Kurie 1157—1159, Leipz. 1881; ders., Der Traktat über die Papstwahl von 1159 in den FdG, 25. Bd S. 354; Wolfram, Friedrich I. und das Wormser Concordat, Marb. 1883; Reese, Die staatsrechtliche Stellung der Bischöfe Burgunds und Italiens unter Kaiser Friedrich I., Göttingen 1885; Stöckl, Politische Stellung der Republik Venedig zu Friedrich I., Alexander III. u. d. Lombardenbunde, Kremsier 1884; Peters, Untersuchungen z. Gesch. des

Friedens von Venedig, Hannover 1879; Löwenfeld, Die Folgen des Friedens von Venedig, FdG 25. Bd S. 449; v. Pflugk-Harttung, Die Verheißungsakte von Anagni, FdG, 23. Bd S. 208 ff.; Kehr, Der Vertrag von Anagni NA, 13. Bd S. 75 ff.; Scheffer-Boichorst, Kaiser Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie, Berlin 1866; Green, Geschichte des englischen Volkes, deutsch von Kirchner, 1. Bd, Berlin 1889, S. 124 ff.; Tourtual, Böhmens Anteil an den Kämpfen Friedrichs I. in Italien, Münster 1866; Die S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 258, Bower 7. Bd 1768 S. 283, Gregorovius 4. Bd, 4. Aufl. S. 532, v. Reumont 2. Bd S. 449 ff., Hefele 5. Bd S. 571 ff., Langen S. 439 ff. — Denifle, Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologie, ALKG 1. Bd S. 434 ff.; Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III., Freiburg 1891.

Roland Bandinellus, aus Siena gebürtig, war eine Zeit lang Magister in Bologna. Als solcher verfaßte er einen Kommentar zum Decretum Gratiani nach der Paucapaleas, das Stroma oder die Summa Magistri Rolandi (F. Maaßen: Paucapalea, ein Beitrag zur Litteraturgeschichte des kanonischen Rechts i. M., Wien 1859; Fr. Thaner: Die Summa Magistri Rolandi, Innsbruck 1874.) Von Eugen III. wurde er c. 1150 nach Rom gezogen und zum Kardinaldiakon bei St. Cosmas und Damianus, später zum Kardinalpriester bei St. Marcus gemacht. Aus dieser Zeit stammen höchst wahrscheinlich seine Sentenzen, denn er spricht in denselben als Glied der römischen Kirche (S. 35). Die Grundlagen derselben bildete die Theologia Abälards (s. d. A. S. 20, 10); auch die Methode dieses Theologen war nicht ohne Einfluß auf Roland. In Bezug auf den Lehrgehalt dagegen folgte er nicht in allen Stücken dem Magister Petrus. Seit 1153 bekleidete Roland das Amt eines päpstlichen Kanzlers und galt zur Zeit Hadrians IV., dessen erster Ratgeber er war, als die Seele der anti-kaiserlichen Partei unter den Kardinälen, die einer engen Verbindung des römischen Stuhls mit Wilhelm von Sicilien das Wort redete. Seiner prinzipiellen Gegnerschaft mag sich eine tiefe persönliche Verbitterung gegen Kaiser Friedrich I. seit dem Augenblick hinzugesellt haben, da dieser ihm auf dem Reichstag zu Besançon 1057 den übelsten Empfang bereitete, weil er als päpstlicher Legat das von ihm überbrachte Schreiben Hadrians IV. vertrat, welches die kaiserliche Würde als ein päpstliches beneficium bezeichnete. Als Hadrian IV. am 1. Sept. 1159 starb, fielen bei der am 7. vorgenommenen Wahl die Vota aller Kardinäle mit Ausnahme von dreien, nach anderer Angabe von neun auf Roland. Von der Opposition wurde der kaiserlich gesinnte Kardinalpriester Oktavian gewählt. Beide, Roland als Alexander III., Oktavian als Viktor IV., erhoben Anspruch auf den Stuhl Petri. (Moritz Meyer: Die Wahl Alex. III. und Vikt. IV., Göttingen 1871.) Alexander wurde von seinen Anhängern am 20. Sept. in Nympha, einem untergegangenen Städtchen am Fuße des Volskergebirgs, konsekriert und gekrönt; die Konsekration Viktors fand am 4. Okt. in Farfa statt. Friedrich I., von vornherein für Viktor IV., der als Kardinal stets bemüht gewesen war, ein möglichst gutes Einvernehmen zwischen dem Papst und dem Reich herzustellen, günstig gestimmt, schrieb nun als Vogt der Kirche zur Schlichtung des Wahlstreits ein Konzil nach Pavia aus. Hier wurde, wie zu erwarten, die Wahl Oktavians am 11. Febr. 1160 bestätigt und am 13. über Alexander, der sich auf der von einem Kaiser berufenen Kirchenversammlung zu erscheinen geweigert hatte, als Reichsfeind und Schismatiker der Bann ausgesprochen. Seine Antwort war, daß er am 24. März 1160 von Anagni aus den Kaiser exkommunizierte, und alle, die ihm den Treueid geleistet hatten, von demselben entband; Viktor war schon am 27. Sept. 1159 exkommuniziert worden. Aber diese Maßregel stand in keinem Verhältnis zu seiner Macht und zu seinem Ansehen. Zwar erklärten sich auf der Synode zu Toulouse im Oktober 1160 die Könige und der Episkopat von England und Frankreich für ihn, und folgten ihrem Vorgang die kleineren Länder Spanien, Irland, Norwegen. Aber er vermochte sich in Italien nicht zu halten: Ende 1161 mußte er Rom, im März 1162 Italien verlassen und als hilfesuchender Flüchtling Frankreich aufsuchen. Vielleicht hätte der zwischen Papsttum und Kaisertum neu ausgebrochene Streit sein Ende gefunden, als am 20. April 1164 Viktor IV. in Lucca starb, wenn nicht der gewaltige Reinald von Dassel, Erzbischof von Köln, den der Kaiser als seinen Stellvertreter nach Italien gesandt, sofort ohne kaiserlichen Auftrag und ohne alle Beachtung der kanonischen Wahlformen den Bischof Wido von Crema unter dem Namen Paschalis III. als den zweiten Gegenpapst aufgestellt hätte. Auf dem zu Pfingsten 1165 zu Würzburg abgehaltenen Reichstag überredete Reinald, von dem Gedanken einer deutschen, vom Kaiser abhängigen Nationalkirche beseelt, Friedrich I. und zwang mit diesem die widerstrebenden Fürsten und Bischöfe zu dem jeden Rückzug abschneidenden Eide: niemals Alexander III. oder einen von

dessen Partei gewählten Papst anzuerkennen, dagegen mit allen Mitteln Paschalis III. zu unterstützen (MG Const. Imper. I S. 314 ff. Nr. 223 ff.; J. Ficker, Reinald von Dassel, Köln 1850). An Stelle des Alexander anhangenden Erzbischofs Konrad von Mainz ernannte Friedrich den kaiserlich gesinnten Christian von Buch. Auch Konrad von Salzburg wurde, da er an Alexander festhielt, aus seiner Diöcese vertrieben. Heinrich von England schien geneigt, sich von Alexander loszusagen. Allein trotz dieser äußersten Anstrengung von seiten des Reichs gewann Alexander III. immer größeres Ansehen. Im Herbst 1165 verließ er Frankreich; am 23. November konnte er es wagen, wieder in Rom seinen Einzug zu halten. Um ihn von dort zu vertreiben und Paschalis auf den Stuhl Petri zu setzen, unternahm der Kaiser im Nov. 1166 einen Zug über die Alpen; im Sommer des nächsten Jahres schien er sein Ziel erreicht zu haben: S. Peter ward erstürmt, Paschalis am 29. Juli 1167 eingesetzt; der, von den aufständischen Römern mit der Auslieferung bedrohte Alexander suchte seine Rettung in der Flucht. Von der stolzen Höhe dieser Triumphe zwangen den Kaiser Schritt für Schritt bis schließlich zum nachgiebigsten Entgegenkommen rasch auf einander folgende harte Schläge herabzusteigen: Eine tausende seiner Krieger hinraffende Pest — ihr erlag auch der geistige Führer der kaiserlichen Opposition, Reinald von Dassel — trieb ihn von den Mauern Roms und zur Rückkehr in die Heimat; die angesehensten lombardischen Städte traten am 1. Dez. 1167 zu einem Bund gegen ihren harten Bedrücker Friedrich zusammen und fanden bald ihren Protektor an Alexander III., dem zu Ehren sie ihre neuerbaute Festung Alessandria nannten (J. Voigt, Geschichte des Lombarden-Bundes und seines Kampfes mit Friedrich I., Königsberg 1818; Cesare Vignati, Storia diplomatica della lega Lombarda, Mil. 1869); dann entriß ihm der Tod am 20. Sept. 1168 Paschalis III. und damit das Ziel und Werkzeug seiner Pläne. Es ist zweifelhaft, ob die römischen Anhänger Friedrichs, indem sie, ohne seinen Befehl abzuwarten, in der Person des Kardinalbischofs Johann von Albano, einen neuen Gegenpapst — er nannte sich Calixt III. — aufstellten, die Absichten des durch alle widrigen Ereignisse der letzten Jahre zur Aussöhnung gestimmten Kaisers trafen. Kaum fünf Monate nach der Erhebung Calixts III. waren vergangen, so stand Friedrich in Unterhandlungen mit Alexander, die allerdings nur zu einer erfolglosen Zusammenkunft seiner Gesandten mit dem Papst in dem Städtchen Veroli führten. Noch einmal griff er zu den Waffen gegen den Papst und den mit ihm, wie Alexander meinte, auf göttliche Eingebung zur Verteidigung der Städte- und Kirchenfreiheit vereinigten Lombardenbund; doch die blutige Schlacht von Legnano am 29. Mai 1176 entschied in so gewaltiger Weise gegen den Kaiser, daß er sich zu den größten Zugeständnissen seinem päpstlichen Gegner gegenüber verstehen mußte. Die im Oktober 1176 in Anagni zunächst mit Alex. III. allein begonnenen Verhandlungen wurden auf dem Kongreß zu Venedig nicht bloß mit diesem, sondern auch mit den Städten, Wilhelm II. von Sicilien und dem Kaiser von Konstantinopel, die beide sich zu den Gegnern Friedrichs geschlagen, am 1. Aug. 1177 zum Abschluß gebracht. (Hefele: Friedrich Barb. und Alex. III. zu Venedig, in Tüb. Qartalschrift, Jahrgang 1862, Heft 3.) Die Hauptpunkte des Friedens-Vertrags sind folgende: 1. Dominus imperator F. sicut dominum papam A. in catholicum et universalem papam recepit, ita ei debitam reverentiam exhibebit . . . Successoribus quoque suis catholice intrantibus eandem reverentiam exhibebit. 2. Et reddet dominus imperator veram pacem tam domino pape Alexandro, quam omnibus successoribus suis et toti Romanae ecclesiae. 3. Omnem vero possesionem et tenementum sive prefecture sive alterius rei, quam Romana ecclesia habuit et ipse abstulit per se vel per alios, bona fide restituet ei salvo omni iure imperii. Ecclesia quoque Romana omnem possessionem et tenementum quod ei abstulit per se vel per alios, bona fide ei restituet salvo omni iure Romane ecclesie. 6. Preterea dominus imperator et dominus papa ad honorem et iura ecclesie et imperii conservanda se vicissim iuvabunt. 13. Ei autem qui dicitur Calixtus una abbatia dabitur. Illi autem qui dicebantur eius cardinales redibunt ad loca que primo habuerant, nisi ea sponte vel iuditio dimiserant, et in ordinibus quos ante scisma perceperunt relinquentur. 22. Dominus autem papa et omnes cardinales sicut receperunt dominum imperatorem F. in Romanorum et catholicum imperatorem, ita recipient B. felicem uxorem eius in catholicam et Romanorum imperatricem, ita tamen quod ipsa coronetur a domino papa A. vel a legato ipsius (MG Const. imp. I S. 362 ff.).

Einen noch größeren Triumph, als über den Kaiser trug Alexander III. über Heinrich II. von England davon; diesen, der schon im Herbst 1160 Alexander III. als Oberhaupt der englischen Kirche anerkannt (s. o.), und noch im Aug. 1162 durch sein entschiedenes Eingreifen eine für ihn gefährliche Verbindung Friedrichs I. mit Ludwig VII. von Frankreich verhindert hatte, finden wir seit 1163 in einen von Jahr zu Jahr wachsenden Streit mit der Kurie verwickelt. Der Grund lag in dem Zwiespalt zwischen dem König und Thomas Becket, dem Erzbischof von Canterbury (s. d. A.). Vergeblich forderte Heinrich II. die Amtsentsetzung des Erzbischofs; durch die Weigerung des Papstes gekränkt ließ er sich in Unterhandlungen mit Friedrich I. ein, schickte sogar eine Gesandtschaft auf den Reichstag zu Würzburg (1165), um hier die weitgehenden Pläne Rainalds von Dassel zu unterstützen. Aber endlich gewann doch die Furcht vor Bann und Interdikt, womit der Papst drohte, über alle Rachepläne die Oberhand; es kam zu einer wenn auch nur scheinbaren Aussöhnung. Aber die Ermordung Beckets am 29. Dez. 1170 zerriß den Frieden. Alexander schickte sich an, den an dem englischen Vorkämpfer der kirchlichen Freiheit begangenen Mord mit Bann und Interdikt zu strafen. Um ihn versöhnlicher zu stimmen, mußte Heinrich II. am 27. Sept. 1172 in der Kathedrale von Avranches vor den Legaten einen Reinigungseid leisten und einen Kreuzzug geloben. Überdies schwor er: Illicitas consuetudines, quas temporibus meis in tota terra mea introduxi (die Deklaration von Clarendon s. d. A. Becket), penitus casso et ex hoc nunc observari prohibeo. Appellationes vero ad Apostolicam sedem de caetero libere fieri permittam et in hoc neminem prohibebo. Praeterea ego et maior filius meus rex iuramus, quod a domno Alexandro Papa et eius catholicis successoribus recipiemus et tenebimus regnum Angliae, et nos et nostri successores in perpetuum non reputabimus nos Angliae reges veros, donec ipsi nos catholicos reges tenuerint (Watterich II S. 419 ff.). Ja, um die Aufregung, die das ganze englische Volk infolge jener Gewaltthat ergriffen, zu beschwichtigen, entschloß er sich am 12. Juli 1174 barhaupt und barfuß durch die Straßen von Canterbury zur Kathedrale zu pilgern, sich dort von den anwesenden Bischöfen, Äbten und 80 Mönchen den Rücken mit Ruten streichen zu lassen und eine ganze Nacht am Grabe seines Feindes auf den Knieen zu liegen. Auch der König Wilhelm von Schottland erfuhr den ganzen Zorn Alexanders, als er nach dem Tode des Bischofs Richard von S. Andrews (1179) dem vom Kapitel erwählten Johann die Bestätigung verweigerte und seinen Kaplan Hugo auf den bischöflichen Stuhl setzte. Alexander III. verhängte, nach vergeblichen Aufforderungen, den rechtmäßig gewählten Bischof nicht länger an der Besitzergreifung seiner Rechte zu verhindern, durch seine Legaten 1181 den Bann über den König und das Interdikt über das ganze Land; freilich vermochte er dadurch Wilhelm nicht zu bewegen, von der von ihm getroffenen Verfügung zu lassen (Gesta Heinrici II. z. 1180 S. 250 ff. ed. Stubbs). Dagegen erfreute sich neben Alfons I. von Portugal, der vom Papste die Bestätigung seiner Krone und die Anwartschaft auf die, den Mauren noch zu entreißenden Gebiete erhielt (Jaffé 13420), insbesondere Ludwig VII. von Frankreich der ganzen Gunst Alexanders III.; er hatte sich auf dieselbe ein gewisses Anrecht erworben, indem er dem flüchtigen Papst in Sens nicht bloß Aufenthalt gewährte, sondern auch ihm mit samt seiner Kurie die reichste Unterstützung angedeihen ließ. Als ein Zeichen seines Dankes verehrte der Schützling seinem Beschützer die geweihte goldene Rose, die höchste Ehrengabe, über die der Stuhl Petri verfügt. Vielleicht noch unheilvoller als die Feindschaft des Papstes gegen die Herrscher wurde für die christliche Welt die Freundschaft Alexanders mit Ludwig VII.; denn letzterer war es, der 1177 den Gedanken Raimunds V. von Toulouse, gegen die Katharer im südlichen Frankreich einen Kreuzzug zu eröffnen, mit der ausgesprochensten Sympathie aufnahm und denselben zur Begutachtung dem Papste vorlegte. Wie Alexander darüber dachte, ersehen wir aus dem 27. Kanon der Lateran-Synode vom Jahre 1179; der Papst begnügte sich nicht, über die Katharer den Fluch der Kirche auszusprechen, sondern er forderte die Christen auf, die Waffen gegen sie zu ergreifen und verhieß allen, die dem Rufe folgen würden, einen zweijährigen Nachlaß an ihrer Buße. Diese Synode, eröffnet am 5., geschlossen am 19. oder 22. März 1179 (Akten bei Mansi 22. Bd S. 210) sollte der Christenheit das Papsttum in seinem vollen Glanz zeigen, der Papst war umgeben von 300 Bischöfen und wieder in den so schmerzlich entbehrten Besitz Roms gesetzt. Die wichtigste Bestimmung, die getroffen wurde, galt der Papstwahl: daß allein die Kardinäle als wahlberechtigt erscheinen, von dem niederen Klerus und der römischen Laienschaft nicht mehr die Rede ist und des kaiserlichen Bestätigungs-

rechtes nicht weiter gedacht wird, entsprach den Verhältnissen: Si inter cardinales de substituendo summo pontifice non potuerit concordia plena esse et duabus partibus concordantibus tertia pars noluerit concordare, aut si alium praesumpserit ordinare, ille Romanus pontifex habeatur, qui a duobus partibus fuerit electus et receptus, si a paucioribus aliquis, quam a duabus partibus fuerit electus, nisi maior concordia intercesserit, nullatenus assumatur (can. 1). Die Giltigkeit der Wahl wurde also von einer Zweidrittelmajorität abhängig gemacht (anders, aber unmöglich Langen S. 540. Vgl. Zoepffel, Die Papstwahlen rc., Göttingen 1871, S. 63 ff., S. 118, S. 143 ff. und S. 152 ff.; O. Lorenz, Papstwahl und Kaisertum, Berlin 1874, S. 104—112.) Bald nachdem Alexander die Lateran-Synode geschlossen, nötigte ihn die römische Republik die Stadt zu verlassen und ins Exil zu gehen. Auch der Adel in der Sabina bequemte sich nicht zur Anerkennung Alexanders, sondern stellte, nachdem Calixt III. am 29. Aug. 1178 förmlich auf den Stuhl Petri verzichtet hatte, am 29. Sept. einen neuen Gegenpapst auf, der sich Innocenz III. nannte. Wohl gelang es Alexander, diesen durch Bestechung des Anhangs in seine Gewalt zu bringen, aber in die Mauern Roms wurde er bis zu seinem Tode nicht wieder aufgenommen. Er starb in Civita Castellana am 30. Aug. 1181. Selbst den Toten verfolgte der Haß der Römer; als man ihn in dem Lateran beisetzen wollte, empfing das Volk den Sarg mit Verwünschungen und Steinwürfen.

Zöpffel † (Hauck).

Alexander IV., Papst 1254—1261. — Potthast, 2. Bd S. 1286 ff.; Posse, Analecta Vaticana, Innsbruck 1878 S. 1 ff.; S. 120 ff.; Kaltenbrunner, Römische Studien, in den Mtt. des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 5. Bd S. 213 ff.; Diekamp, Zum päpstl. Urkundenwesen von Alexander IV. bis Johann XXII., ibid. 4. Bd S. 497 ff.; Denifle, Die päpstlichen Registerbände des 13. Jahrhunderts, im ALKG, 2. Bd S. 16 f., S. 78 ff.; Digard, La serie des registres pontificaux du XIIIe siècle, Paris 1886; v. Pflugk-Harttung, Iter Italicum, Stuttg. 1883, siehe den index nominum; Löwenfeld, Papstbullen in d. kgl. Bibl. zu Berlin, im NA 11. Bd S. 611 ff.; Engelmann, Der Anspruch der Päpste auf Confirmation und Approbation (1077—1379), Bresl. 1886, S. 53 ff.; vgl. die S. 237, 14 genannten Werke von Bower 8. Bd 1770 S. 106; Gregorovius 5. Bd (3. Aufl.) S. 291 ff.; v. Reumont 2. Bd S. 547 ff.; Hefele 6. Bd S. 11 ff.; Lau, D. Untergang der Hohenstaufen, Hamburg 1856; de Cherrier, Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe 2. u. 3. Bd (2. Aufl.) Paris 1858; Lorenz, Deutsche Geschichte im 13. u. 14. Jhrh. 1. Bd, Wien 1863; Schirrmacher, Die letzten Hohenstaufen, Göttingen 1871.

Rainald, als Papst Alexander IV., stammte aus dem Geschlechte der Grafen von Segni, dem auch Innocenz III. und Gregor IX. angehörten. Der letztere war sein Oheim; er erhob ihn 1227 zum Kardinal-Diakon und 1231 zum Kardinal-Bischof von Ostia (Potthast S. 1286). Als Kardinal scheint sich Reinald nicht als ausgesprochen antikaiserlich gezeigt zu haben; denn Kaiser Friedrich II. schreibt in den Jahren 1233 und 1242 an ihn als seinen „geliebten“ oder „ehrwürdigen Freund“. Er wird als ein freundlicher, wohlbeleibter, heiterer, aber etwas beschränkter Herr geschildert (Salimbene, Parmens. chron. z. 1233, Mon. hist. ad prov. Parm. pert. Parma 1857 S. 232; Matth. Paris, Chron. maior. ed. Luard 5. Bd, London 1880, S. 472). Nach dem Tode Innocenz IV. am 13. Dez. 1524 wurde er in Neapel von den Kardinälen zum Nachfolger desselben erwählt; nun folgte er gänzlich der von seinen Vorgängern eingeschlagenen Politik. Konrad IV. hatte auf dem Totenbette seinen zweijährigen Sohn Konradin, den Erben des Herzogtums Schwaben, des jerusalemischen und sicilischen Königreiches, der vormundschaftlichen Obhut der Kirche anvertraut, in der Meinung, damit seinen unversönlichen Gegner, das Papsttum, in einen gewaltigen Beschützer seines Kindes zu wandeln. Wie Innocenz IV. übernahm Alexander IV. die Vormundschaft über Konradin mit glänzenden Zusagen. Am 23. Jan. 1255 versprach er, die Rechte desselben nicht bloß vor jeder Verletzung zu schützen, sondern ihm in Zukunft sein besonderes Wohlwollen angedeihen zu lassen. Doch ebensowenig wie sein Vorgänger war er gewillt, diese Versprechungen zu halten; denn schon am 4. Febr. dieses Jahres forderte er die schwäbischen Großen auf, ihren angestammten Herzog Konradin zu verlassen, und sich Alfons von Castilien zuzuwenden. Am 25. März exkommunicierte er Manfred, den Oheim Konradins, der es übernommen hatte, das Königreich Sicilien für seinen unmündigen Neffen gegen alle andern Bewerber zu verteidigen, und am 9. April schloß er mit dem Abgesandten Heinrichs III. von England einen Vertrag ab, in dem er Edmund, einem Sohne des Königs, das Erbe Konradins, Sicilien und Apulien, als

päpstliches Lehen übertrug (Ed. Winkelmann, die Politik der Päpste und Konradin, in der Balt. Monatsschrift 1870, neue Folge, Band I, H. 5). Auch in die Angelegenheiten des deutschen Reichs griff Alexander IV. vielfach ein. Als im Sommer des Jahres 1254 von einzelnen Fürsten der Plan gefaßt wurde, Wilhelm von Holland, dem päpstlichen Schützling auf dem deutschen Thron, Ottokar von Böhmen entgegen zu stellen, verbot der Papst am 28. Aug. 1255 in einem Schreiben den deutschen Fürsten, sich an der Erhebung eines Königs zu Lebzeiten Wilhelms zu beteiligen (A. Busson, Über einen Plan an Stelle Wilhelms von Holland Ottokar von Böhmen zum römischen König zu erwählen. Wien, 1868) und nach dem am 28. Jan. 1256 erfolgten Tode König Wilhelms untersagte er am 28. Juli den Erzbischöfen Konrad von Köln, Gerhard von Mainz und Arnold von Trier den jungen Konradin auf den Thron seiner Väter zu setzen: Qualiter Fridericus olim Romanorum imperator et sui progenitores et posteri erga matrem ecclesiam se gesserint, . . patens est et cognitum toto orbi . . . In hoc pravo genere patrum in filios cum sanguine derivata malitia . . . Ex quo liquido perpendi potest, . . quid sperandum sit in futurum de illis; . . vita namque ac gesta praedecessorum perversa ac horribilis et scelesta eorum memoria quicquam boni de ipsorum posteritate credere vel sperare non permittit. In dem Hader, der nun um die deutsche Königskrone zwischen Alfons X. von Castilien, einem Enkel Philipps von Schwaben, und dem Grafen Richard von Cornwallis, dem Bruder Heinrichs III. von England, ausbrach, trat der Papst, von beiden um die Krönung gebeten, auf die Seite des letzteren; in einem Schreiben vom 30. April 1259 stellte er ihm nicht bloß das entschiedene Eintreten seiner Legaten in Deutschland für seine Kandidatur, sondern auch die kaiserliche Würde in Aussicht (A. Busson, Die Doppelwahl des Jahres 1257, Münster 1866, S. 39 ff.; H. Schröer, De studiis Anglicis in Regno Siciliae et Alemanniae adipiscendo etc., Bonn. Dissert. 1867; G. von der Ropp, Erzbischof Werner von Mainz, Göttingen 1872 S. 16). Was den Papst zur Parteinahme für Richard bewog, war das Geld des englischen Königs, das er in seinem Kampf gegen Manfred nicht entbehren konnte. Im August 1258 hatte sich dieser auf ein vielleicht von ihm selbst ausgesprengtes Gerücht, welches seinen Neffen Konradin tot sagte, in Palermo zum König Siciliens krönen lassen. Bald wurde er in Mittel- und Ober-Italien als das Haupt der Ghibellinen anerkannt. Nachdem eine von seiten der Kurie versuchte Aussöhnung mit Manfred sich zerschlagen, und die blutige Schlacht bei Montaperto (4. Sept. 1260) das Bollwerk des Guelfentums, Florenz, zum Treuschwur gegen den König Siciliens genötigt hatte, verhängte Alexander IV. am 18. Nov. 1260 über alle, die Manfred mit Rat oder That, öffentlich oder insgeheim unterstützten, die Exkommunikation, und belegte Siena und Florenz, sowie alle anderen Städte, Kastelle, und Orte unter Manfreds Herrschaft mit dem Interdikt. Das war die That eines Ohnmächtigen, der vergeblich die Könige von England und Norwegen zu einem Kreuzzug gegen den Hohenstaufen aufgefordert, umsonst zur Fortführung des Krieges den zehnten Teil des Einkommens von dem französischen Klerus verlangt hatte. Einen für den Papst glücklicheren Ausgang nahm der Kampf gegen den Schwiegersohn Friedrichs II., Ezzelino da Romano, den mit zahllosen Verbrechen befleckten Führer der Ghibellinen Nord-Italiens. Dieser, von Innocenz IV. und Alexander IV. gebannt, von einem päpstlichen Kreuzheer vergeblich bekämpft, erlag endlich 1259 der Macht verbündeter Fürsten und Städte (A. Kortüm: Geschichtliche Forschungen auf dem Gebiete des Altertums, Mittelalters und der Neuzeit, Heidelberg 1863, S. 278 ff.: Ezzelino da Romano). Doch in Rom selbst gewann die Partei Manfreds immer mehr Ansehen. Seit 1252 und dann wieder seit 1257 stand als Senator an der Spitze der römischen Kommune der Bolognese Brancaleone degli Andalò, ein Mann von Talent und Kraft, vordem ein Parteigänger Friedrichs II. Mit ihm hatte Manfred schon vor Annahme des sicilischen Königstitels ein Bündnis zur Niederwerfung der Guelfen geschlossen; infolgedessen verhängte der Papst über den römischen Magistrat den Bann. Aber in Rom versagte die Kraft des Bannes. Zwar kam es, als Brancaleone im J. 1258 starb, nach dem kurzen Regimente Castellanos degli Andalò zur Wahl guelfischer Senatoren; allein kurz vor seinem Tode mußte Alexander es erleben, daß ein Teil der Römer seinen verhaßten Gegner Manfred zum Senator wählte (1261). Wie furchtbar Italien unter dem, alle sittlichen Verhältnisse auflösenden Kampf des Papsttums gegen die Hohenstaufen litt, beweist das Auftreten der Flagellanten, die ihrer Verzweiflung und Bußstimmung auch in Rom 1260 durch Prozessionen, Predigten und Geißelungen Ausdruck gaben. In seinen letzten

Jahren betrieb Alex. eifrig einen Kreuzzug gegen die Tartaren. Ein Konzil zu Viterbo sollte am 6. Juli 1261 zusammentreten, um über die Rüstungen Beschluß zu fassen; aber bevor dasselbe seinen Anfang nahm, starb Alexander IV. am 25. Mai 1261 zu Viterbo.

R. Zöpffel † (Hauck).

Alexander V., Papst 1409—1410. — Vita Alex. V. bei Muratori, Rerum Italic. scriptores, 3. Bd 2. Abt. 1734 S. 842; Dietrich von Nieheim, De schismate III, 51 ff. S. 319 der Ausgabe von Erler, Leipz. 1890; Platina, De vitis pontificum Romanor., Köln 1600, S. 282 f.; Ciaconius, Vitae et res gestae pontif. Roman. rec. ab A. Oldoino, 2. Bd, Rom 1677, S. 773; *Μάρκου Ρενιέρη Ἱστορικαὶ Μελέται, ὁ Ἕλλην Πάπας Ἀλέξανδρος Ε*, Athen 1881; Creigthon, A history of the papacy during the period of the reformation, 1 Bd, London 1852, S. 225 f.; Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des MA, 1. Bd, Freiburg 1886, S. 146 ff. Vgl. die S. 237, 14 genannten Werke von Walch S. 332, Bower 9. Bd. 1772 S. 80, Gregorovius 6. Bd S. 592 (2. Aufl.), v. Reumont 2. Bd S. 1143, Hefele 6. Bd S. 1033; auch die Litteratur über die Synode von Pisa.

Peter Philargi, ein verwaister Knabe aus Kreta, ward von mitleidigen Minoriten in ihrem Kloster auferzogen. In den Orden seiner Wohlthäter eingetreten, machte er zu seiner Ausbildung Reisen durch Italien, England und Frankreich und fand in Paris als trefflicher Lehrer und begabter Redner rühmliche Anerkennung. Später finden wir ihn, einem Rufe des Herzogs Johann Galeazzo Visconti folgend, in angesehener Stellung am mailändischen Hofe. Von einer kirchlichen Würde durch die Gunst jenes Fürsten rasch zur andern forteilend, ward er 1402 Erzbischof von Mailand. Innocenz VII. erhob ihn zum Kardinalpresbyter. Er gehörte zu den Kardinälen, die im J. 1408 von Gregor XII. abfielen, um die Beilegung des Schismas zu erzwingen. Als Bevollmächtigter der Kardinäle hat er ihn im Herbst 1408 vor die Pisaner Synode geladen. Nach der Absetzung Gregors XII. und Benedikts XIII. wurde er am 26. Juni 1409 auf Betreiben des Kardinals Baldassar Cossa einmütig von den Kardinälen als Alexander V. gewählt und am 7. Juli gekrönt. Wohl hatte auch er, wie alle auf dem Konzil anwesenden Kardinäle, eine Urkunde des Inhalts unterzeichnet, wenn einer von ihnen zum Papst erwählt werde, so wolle dieser das gegenwärtige Konzil fortsetzen und, soweit es an ihm liege, dessen Auflösung nicht eher gestatten, als bis die notwendige, verständige und genügende Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern durchgeführt wäre. Aber nachdem er die päpstliche Würde erlangt hatte, entließ er am 27. Juli 1409 die Konzilsväter nach Hause, damit sie in ihren Diöcesen Vorberatungen über die einer Reform bedürftigen Punkte veranstalteten. Durch die Absetzung der beiden Päpste und die Wahl Alexanders V. wurde das Schisma nicht beendigt; denn Benedikt XIII. wurde nach wie vor in Spanien, Portugal und Schottland, Gregor XII. von Neapel, Ungarn, dem römischen König Ruprecht und einigen deutschen Fürsten anerkannt, während sich der größere Teil Deutschlands sowie Frankreich und England für Alexander V. erklärten. Auch standen auf seiten des vom Konzil gewählten Oberhirten die Vorkämpfer der Reform: ein Johann Gerson (Joh. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1859, S. 250) und ein Peter von Ailli (s. d. A. S. 277, 50); auch Dietrich von Nieheim fand sich alsbald an seinem Hofe ein (s. B. Sauerland, Das Leben des Dietrich von Nieheim, Göttingen 1875, S. 48 und Erler, D. v. N., Lpz. 1887 S. 1881). Mehr als die Reform nahm Alexander die Eroberung des Kirchenstaats in Anspruch: Rom und Umbrien waren in der Gewalt des Königs Ladislaus von Neapel, des Beschützers Gregors XII. Um seinen Widerstand zu brechen, sprach Alexander den Bann über ihn aus, erklärte ihn seiner Krone für verlustig, übertrug dieselbe Ludwig II. von Anjou und sandte ein von letzterem und dem Kardinal Cossa befehligtes Heer gegen Rom. Obwohl dieser Zug mißglückte, gelang es in den letzten Tagen des Dezember 1409 den Anhängern Alexanders in Rom die Oberhand zu gewinnen. Dieser jedoch nahm seinen Sitz nicht in Rom, sondern in Bologna. Während der kurzen Zeit seines Pontifikats war er ein Spielball in den Händen seiner früheren Ordensbrüder, der Minoriten, und des ihn tyrannisierenden Baldassar Cossa. Erstere erwirkten sich von ihm eine Bulle vom 12. Oktober 1409, in welcher die zum Schaden der Seelsorge ohnehin allzu ausgedehnten Rechte der Bettelorden auf den Beichtstuhl nicht nur bestätigt, sondern in einem Maße erweitert wurden, daß die Thätigkeit des Pfarramts völlig lahm gelegt ward. Diese Bulle drohte Alexander V. um sein ganzes Ansehen in Frankreich zu bringen. Die Universität Paris faßte den Beschluß, die Bettelorden, falls sie nicht auf das ihnen erteilte Privileg verzichteten, von den Lehrstühlen und den

Kanzeln auszuschließen, und forderte — Gerson an der Spitze — die Zurücknahme der päpstlichen Anordnung. Als die Nachricht von diesem entschiedenen Vorgehen der Pariser Universität nach Rom gelangte, lebte Alexander nicht mehr. Er war am 3. Mai 1410 in Bologna gestorben. Ein altes, weitverbreitetes, aber aller Wahrscheinlichkeit nach grundloses Gerücht beschuldigt Baldassar der Ermordung Alexanders. Die moderne römische Geschichtschreibung sieht in Alexander V. nur einen Gegenpapst, der dem rechtmäßigen Papst Gregor XII. von dem illegitimen Konzil von Pisa gegenübergestellt wurde (s. Pastor S. 147 Anm. 2). R. Zoepffel † (Hauck).

Alexander VI, Papst 1492—1503. — Bullen im Bullarium Rom., 5. Bd, Turin 1860, S. 353 ff.; Löwenfeld, Papstbullen in der k. Bibliothek zu Berlin, NA 11. Bd. S. 615 ff.; Platina, De vitis pontific. Romanor., Köln 1600, S. 355; Ciaconius, Vitae et res gestae summor. pontific. Roman., 3. Bd, Rom 1677, S. 147; Joh. Burchardi Argent. diarium, herausgegeb. von Thuasne, 2 Bde Paris 1883 f. vgl. RQS 7. Bd 1893 S. 387 und 8. Bd 1894 S. 187; St. Infessura, Diario della città di Roma, herausgegeb. von Tommasini in den Fonti per la storia d'Italia, 5. Bd, Rom 1890; Cervi, Borgia ossia Alessandro VI Papa e suoi contemporanei, Turin 1858; v. Ranke, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, 1. Bd 6. Aufl., Leipz. 1874, S. 32; derselbe, Geschichte der romanischen und germanischen Völker, 2. Aufl., Leipzig 1874, S. 22; Kaiser, Der vielverleumdete Alexander VI., Regensb. 1877; Nemec, Papst Alexander VI., Klagenfurt 1879; Clement, Les Borgia, hist. du pape Alexandre VI., Paris 1882; Leonetti, Papa Alessandro VI., 3 Bde, Bologna 1880; Petrucelli della Gattina, Histoire diplom. des conclaves, 1. Bd, Paris 1864, S. 341; Hagen, Die Papstwahlen von 1484 u. 1492, Brixen 1885; die S. 237, 14 genannten Werke von Walch S. 366, Bower 9. Bd 1772 S. 350, Gregorovius 7. Bd 3. Aufl. 1880 S. 299, v. Reumont 3. Bd S. 199, Hefele 8. Bd von Hergenröther 1887 S. 300, Rohrbacher 23. Bd von Knöpfler 1883 S. 262 ff.; Pastor, Gesch. der Päpste seit dem Ausgang des MA 3. Bd, Freib. 1895 S. 271 ff.: Heidenheimer, Die Korresp. des Sultans Bajazeth II. mit Alexander VI. ZKG 1882 S. 511; Schneider, Die kirchl. u. polit. Wirksamkeit des Legaten Raimund Peraudi, Halle 1882; Gottlob, Der Legat Raimund Peraudi, Histor. Jahrb., 6. Bd S. 456 ff.: Aloisi, Cesare Borgia, Imola 1878; Hagen, Alexander VI., Cäsar Borgia u. die Ermordung des Herzogs von Biselli ZkTh 1886 S. 313 ff.; Gregorovius, Lucrezia Borgia, 2 Bde, 3. Aufl., Stuttg. 1875.

Zu den Neffen Calixts III. gehörte Rodrigo Lanzol, geboren i. J. 1430 oder 1431 zu Xativa bei Valencia. Er wurde von seinem Oheim adoptiert und dadurch in die Familie Borgia aufgenommen und mit Pfründen und Würden überhäuft: 1455 wurde er apostolischer Notar, 1456 Kardinaldiakon, 1457 Vizekanzler der römischen Kurie, überdies erhielt er nach und nach die Bistümer Valencia, Porto und Cartagena und eine ganze Reihe von Benefizien besonders in Spanien und Italien. Seine Einkünfte waren geradezu fürstlich: das Amt des Vicekanzlers soll jährlich ungefähr 8000 Goldgulden, das Bistum Valencia 16000 Dukaten eingetragen haben. Seine Stellung benutzte Rodrigo, um unermeßliche Reichtümer zu sammeln und diese dann im Dienste einer unersättlichen Prunksucht sowie einer zügellosen Sinnlichkeit zu verwenden. Einen Einblick in das Privatleben dieses Kardinals giebt ein Schreiben Pius' II. vom 11. Juni 1460, der ihm unter anderem vorwirft, zu Siena an einem Fest teilgenommen zu haben, welches näher zu beschreiben die Scham verbiete, und ihn aufs schärfste tadelt, weil er nach nichts trachte, als nach jeglicher Art von Wollust. Mindestens sieben, möglicherweise neun Kinder (Gregorovius, Lucrezia Borgia, 1. Bd S. 19 und S. 127) waren dem Kardinal geboren worden, von denen er vier, die ihm seine Favoritin, Vanozza Catanei, geschenkt: Juan, Cäsar, Jofré und Lucrezia, mit besonderer Liebe umfaßte. Nach dem Tode Innocenz VIII. kam am 11. August 1492 Kardinal Rodrigo, wie ein Zeitgenosse mit Recht sagt, „durch Simonie und tausend Bübereien und Verruchtheiten“ zum Ziel seiner Wünsche. Er bestieg als Alexander VI. den Stuhl Petri. Alexander war ein Mann von großen Gaben: klug, beredt, gewandt, eine stattliche Erscheinung, von ebenso großer geistiger Frische wie körperlicher Rüstigkeit. Aber alle Vorzüge seiner Natur wurden besudelt durch die Sittenlosigkeit seines Lebens. Als Papst lebte er nicht anders wie als Kardinal. Diese Thatsache steht fest, wenn auch vieles einzelne, was die Zeitgenossen glaubten und behaupteten, besonders die Blutschande mit Lucrezia Borgia, sich als Verleumdung erweist. Vergeblich wandten sich Portugal und Spanien, vergeblich der Prophet von Florenz, Savonarola, an den Papst mit Vorstellungen und Bitten, seinen Hof von Grund aus zu reformieren. Erstere beruhigte man mit Versprechungen, letzterem suchte man, als er ganz Italien gegen das

Papsttum aufrief, durch den Bann am 12. Mai 1497 den Mund zu schließen. (S. d. A. Savonarola). Neben der Befriedigung seiner sinnlichen Leidenschaft war Alexanders höchstes Streben, die glanzvolle Verheiratung seiner Kinder und die Ausstattung derselben mit Fürstentümern; doch gelangte er nicht zum Ziel. Für seinen ältesten Sohn Pedro Luis erwarb er schon als Kardinal das spanische Herzogtum Gandia. Doch der Herzog starb in jungen Jahren. Sein Erbe wurde Juan Borgia. Alexander belehnte ihn 1497 mit dem Herzogtum Benevent samt Terracina und Preticorvo. Aber wenige Tage später, am 14. Juni, ward er meuchlings ermordet: es ist niemals aufgeklärt worden, wer der Urheber der Unthat war. Der Papst wurde durch diesen Schlag tief erschüttert: es kam ein Moment der Reue über ihn: er plante eine Reform der Kurie; selbst der Gedanke, zurückzutreten, ging ihm durch den Kopf: schließlich blieb doch alles beim alten. Die Sorge für eine glänzende Verheiratung Lucrezias war lange der Angelpunkt der Politik Alexanders. Zuerst wurde die Vermählung mit einem Glied der Familie Sforza betrieben. Lodovico der Mohr, der Gouverneur Mailands, wollte sich diese Stadt, die er für seinen Neffen Giangaleazzo verwaltete, aneignen, wurde daran aber durch den Großvater der Gemahlin desselben, König Ferrante von Neapel, verhindert. Um diesen zu verderben, arbeitete Lodovico an der Bildung einer Liga, zu der er den Papst dadurch herbeizuziehen strebte, daß er eine Heirat seines Verwandten, Johann Sforza von Pesaro, mit Lucrezia in Aussicht stellte. Am 25. April 1493 kam jene Liga zwischen Lodovico, dem Papst, Venedig, Siena, Ferrara und Mantua zu stande, und bald darauf feierte mit dem größten Pomp die Tochter des Papstes in den Gemächern des Vatikan ihre Vermählung mit Joh. Sforza. Doch schließlich gelang es dem ränkevollen Ferrante von Neapel, wohl durch Vermittlung Spaniens — dem der Papst damals (4. Mai 1493) alle eben entdeckten oder dereinst zu entdeckenden, 100 Meilen westlich vom Cap Verde und den Azoren gelegenen Länderkomplexe zugewiesen hatte — Alexander VI. von der Liga abzulösen und ihn, durch die Vermählung einer natürlichen Tochter seines Sohnes Alfonso mit Jofré, dem vierten Sohne Alexanders, auf seine Seite zu ziehen (A. v. Reumont, Zur Geschichte Ferrantes von Neapel in HZ, Jahrgang 1873 S. 324 ff.). Doch brachte die Verbindung mit dem Hause Aragon von Neapel, an der Alexander VI. auch nach dem Tod Ferrantes (Ende Jan. 1494) festhielt, ihn bald in eine schwierige Lage. Lodovico der Mohr, vom Papste verlassen, rief in Gemeinschaft mit einigen Kardinälen, Karl VIII. von Frankreich nach Italien, die Krone Neapels sich aufs Haupt zu setzen und den simonistischen Papst vor ein Konzil zu stellen. Im Herbst 1494 rückte der König von Frankreich in Italien ein. Alexander VI. mußte erwarten, daß Karl auf die Stimme seiner Gegner im Kardinalskollegium hören und ihm als Simonisten den Prozeß machen werde. Aber vergeblich versuchte er den Marsch der Franzosen gegen Rom aufzuhalten; an Weihnachten entschloß er sich, ihnen die Stadt zu öffnen: am 31. Dezember hielt Karl einen glänzenden Einzug in Rom. Am 15. Januar 1495 schloß er ein Abkommen mit dem Papste, durch das dieser den Durchzug seiner Armee gegen Neapel gestattete und die abgefallenen Kardinäle amnestierte. Dadurch rettete Alexander seine Stellung: am 19. Januar küßte Karl im Konsistorium der Kardinäle, als Zeichen seiner Obedienz, dem Papst Hand und Fuß und setzte dann seinen Siegeszug in den Süden fort; am 12. Mai konnte er sich — Alfonso II., der Nachfolger Ferrantes, war zu Schiff geflohen — in Neapel feierlich zum König krönen lassen. Doch er sollte bald bereuen, daß er Alexander VI. in seiner Macht belassen hatte; denn zu den Mächten, die am 31. März 1495 zu Venedig den gewaltigen Waffenbund gegen ihn abschlossen, der ihn zum Rückzuge nötigte und dem Hause Aragon die Wiedergewinnung des neapolitanischen Königsthrones ermöglichte, gehörte auch der Papst (C. de Cherrier, Histoire de Charles VIII, 2. t., Paris 1868). Für seine dem Hause Aragon geleisteten Dienste verlangte Alexander nichts geringeres von dem damaligen Beherrscher Neapels, Federigo, als die Hand der neapolitanischen Königstochter Carlotta für seinen Sohn Cäsar Borgia. Diesen hatte der Vater gleich nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl zum Erzbischof von Valencia gemacht (31. Aug. 1492) und ihm darauf 20. Sept. 1493 die Kardinalswürde verliehen. Doch der von maßloser Herrschsucht beseelte Cäsar wünschte seinen Purpur gegen ein Fürstentum zu vertauschen. Um sich diesem Ziel zu nähern, beschlossen Vater und Sohn Lucrezia von ihrem Gatten Joh. Sforza zu trennen und sie mit einem neapolitanischen Prinzen, einem unehelichen Sohn Alfons II., zu vermählen. Sforza widerstand anfangs, gab dann aber, um sich vor Nachstellungen zu sichern, seine Einwilligung zur Scheidung (1497). Bald darauf (1498) reichte

Lucrezia dem zum Herzog von Biseglia ernannten Aragonesen die Hand. Als aber der König von Neapel auf die Forderung Cäsars nicht einging, bewarb sich dieser, nachdem er am 17. August 1498 den Purpur abgelegt hatte, um die französische Prinzessin Charlotte d'Albret, Schwester des Königs von Navarra. Im Mai 1499 vermählte er sich mit derselben, nachdem er vom französischen König Ludwig XII. — Karl VIII. war am 12. April 1498 gestorben — den Titel eines Herzogs von Valence empfangen hatte. Zum Lohn erhielt Ludwig XII. vom Papst die Erlaubnis zur Scheidung von seiner Gattin. Nun begann Cäsar sich eine Herrschaft zu gründen durch Waffengewalt, Dolch, Gift und mit Hilfe des Königs von Frankreich und seines Vaters, der 1499 den Dynasten der Romagna und der Marken ihre päpstlichen Lehen entzog, um sie seinem Sohn zu übergeben. Die Geldmittel zur Kriegsführung gegen die Proskribierten gewannen Vater und Sohn durch Simonie, aus den Ablaßgeldern, die das Jubeljahr von 1500 der päpstlichen Schatzkammer eintrug, und aus der von Alexander VI eingeforderten Türkensteuer. Nachdem Cäsar die Fürsten der Romagna entweder verjagt oder gefangen gesetzt oder ihnen durch Dolch und Gift den Tod bereitet hatte, erhob ihn Alexander 1501 zum Herzog der Romagna. Die größte Provinz des Kirchenstaats schien zum erblichen Besitz der Familie Borgia werden zu sollen. Noch weiter führte der Sturz des Hauses Aragon in Neapel. Den Haß Cäsars gegen die Aragonesen erfuhr am Abend des 15. Juli 1500 der Gemahl der Lucrezia, der Herzog von Biseglia. Meuchelmörder, die wahrscheinlich von seinem Schwager gedungen waren, verwundeten ihn schwer. Wohl genas er wieder, aber nur um auf Befehl Cäsars im Bett erwürgt zu werden (18. Aug. 1500). Zum Mitschuldigen an dieser That machte sich der Papst, indem er dem venetianischen Gesandten gegenüber das Schicksal seines Schwiegersohnes als ein wohlverdientes bezeichnete und Cäsar entschuldigte. Im Sommer des nächsten Jahres trat Alexander VI. dem Bund Ludwigs XII. von Frankreich und Ferdinands des Katholischen von Spanien bei, der den ausgesprochenen Zweck hatte, das Königreich Neapel zwischen den beiden genannten Monarchen zu teilen. Es kam in der That zu der Vertreibung des Hauses Aragon. Dadurch sah sich Alexander in die Lage versetzt, die Güter der mit den Aragonesen verbündeten Familie Colonna zu konfiszieren und an Glieder seines Hauses zu vergeben. Doch erst die Jahre 1502 und 1503 bezeichnen den Höhepunkt des Blutregiments der Borgia. Im Sommer 1502 nahm Cäsar Urbino und Camerino ein. Als sich im Herbste die Orsini, die bisherigen Verbündeten Alexanders, wider die ihnen verhaßte Familie der Colonna mit einer Anzahl kleiner Städtetyrannen, die meistens früher im Heere Cäsars gedient hatten, gegen ihn verbündeten, diente auch dies nur zur Erhöhung seiner Macht; denn er wußte sich der Führer der Gegner zu bemächtigen: im Einverständnis mit seinem Vater ließ er sie erwürgen. Auf die Nachricht des gelungenen Mordanschlages ließ Alexander den Kardinal Orsini in Haft nehmen. Keine Bitte der Kardinäle und der Verwandten des Gefangenen konnte ihn retten. Der Kardinal starb am 22. Februar 1503 im Gefängnis, wahrscheinlich an Gift, das ihm die Borgias reichen ließen. Schon dachte Alexander daran, für seinen Sohn vom Kaiser Pisa, Siena und Lucca zu erwerben, ihm den Titel eines Königs der Romagna und der Marken zu verleihen, schon sah er im Geist seinen Sohn auch als Beherrscher von Florenz, als der Tod diesen Plänen ein Ziel setzte. Alexander VI. erlag am 18. August 1503 einem Anfall der Malaria. Sein Tod führte unmittelbar zum Zusammensturz der Herrschaft seines Sohnes. Wessen man den Papst für fähig hielt, zeigt die alsbald erzählte und lange geglaubte Geschichte, er habe beabsichtigt, den reichen Kardinal Hadrian, um dessen Güter seinem Sohn zuweisen zu können, bei einem Gastmahl zu vergiften, doch habe der Kardinal den päpstlichen Küchenmeister erkauft, der das Gift in Gestalt von Konfekt dem Papst vorsetzte, an den Folgen der Vergiftung sei er gestorben. Diesen niedrigsten aller mit der päpstlichen Tiara Geschmückten hat man noch in neuerer Zeit nicht bloß als den Vorkämpfer der italienischen Nationalfreiheit gefeiert, der aus Grundsatz und nicht aus Liebe zu seinen Kindern den Kirchenstaat in ein weltliches Fürstentum umzuwandeln bestrebt gewesen sei (Petrucelli della Gattina, I p. 363 ff.), sondern auch als einen wahren Nachfolger Christi gepriesen (Ollivier, Le Pape Alexandre VI. et les Borgia, Paris 1870). Aber selbst die Civilta Cattolica (in einem Artikel vom 15. März 1873) hat im Gegensatz zu dieser Verherrlichung die Verworfenheit dieses Papstes zugestanden. R. Zöpffel † (Hauck).

Alexander VII., Papst, 1655—1667. — Bullen im Bullarium Rom. 16. u. 17. Bd, Turin 1869; Ciaconius, Vitae et res gestae Pontif. Roman. rec. ab Aug. Oldoino 4. Bd,

Rom 1677, S. 707; Sforza Pallavicini, Vita di Alessandro VII., Prato 1839; L. von Ranke, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, 3. Bd 6. Aufl., Leipz. 1874, S. 33 ff.; Brosch, Geschichte des Kirchenstaats, 1. Bd, Gotha 1880, S. 424 ff.; die S. 237, 14 genannten Werke von Walch S. 424, Bower 10. Bd 2. Abt. 1780 S. 67, v. Reumont 3. Bd 2. Abt. 1870 S. 629 ff.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplom. des Conclaves, 3. Bd, Paris 1865, S. 145; v. Reumont, Fabio Chigi (Papst Alexander VII.) in Deutschland, Aachen 1885; Gerin, L'ambassade de Crequy a Rome et le traité de Pise 1662—1664, in d. Revue des questions histor. 28. Bd S. 79; ders., La rélation de la cour de Rom (1660), ibid. 27. Bd S. 570; Gazier, Les dernieres années du Cardinal de Retz, Paris 1875; Chantelauze, Le Cardinal de Retz, Paris 1879.

Fabio Chigi, hatte sich während der Zeit, da er in Köln (1639—51) die Stellung eines Nuntius bekleidete, den Ruf sowohl eines rechtschaffenen Mannes, wie eines geschickten Vertreters der Kurie erworben. Als Nuntius kam es ihm zu, sich an den Verhandlungen, die zum westfälischen Frieden führten, zu beteiligen. Jedoch er erklärte, an Beratungen mit Ketzern könne er nicht teilnehmen. „Er werde keinen Consensum in nichts, sondern jederzeit seinen Dissensum bezeugen und ecclesiae catholicae virginitatem et jus integrum konservieren.“ Diesem Standpunkt gemäß ließ er nach der Unterzeichnung der Verträge einen Protest gegen die beiden Friedensschlüsse von Münster und Osnabrück ausgehen. Erst hierauf erschien dann jene Bulle Innocenz X., welche allen, den Protestanten in den Verträgen gemachten Zugeständnissen die vom Papste sich angemaßte Bestätigung versagte (M. Koch, Geschichte des deutschen Reichs unter der Regierung Ferdinands III., 2. Bd, Wien 1866, S. 195 u. 526). Innocenz X. hat Chigi nach seiner Rückkehr aus Deutschland zum Kardinal erhoben und ihn schließlich mit der Leitung der Staatsgeschäfte betraut. Ihm ist die Hauptschuld beizumessen, daß die fünf aus dem Augustinus des Jansenius ausgezogenen und dem römischen Stuhl von den Feinden Portroyals zur Prüfung vorgelegten Sätze von Innocenz X., der hier nur dem zelotischen Drängen seines Staatssekretärs nachgab, am 1. Juni 1653 als ketzerisch verdammt wurden. Als Innocenz X. am 7. Januar 1655 gestorben, wollten die zum Konklave zusammengetretenen Kardinäle, insbesondere die sogenannte Partei des Squadrone Volante einen Mann auf den Stuhl Petri erheben, der endlich einmal bereit sei, sich als Papst eine andere Aufgabe zu stellen, als die, der Versorger seiner Verwandten und Landsleute zu sein. Dieser Anforderung schien Fabio Chigi zu entsprechen; hatte er sich doch stets als strenger Richter aller der vielen aus dem Nepotenwesen herrührenden Mißbräuche gezeigt. Doch dauerte es drei Monate, bis sich die Kardinäle einigten; denn dem Einfluß Spaniens, welches sich für seine Wahl aussprach, hielt lange Zeit Frankreich — Mazarin war schon seit vielen Jahren sein persönlicher Gegner — das Gegengewicht. Endlich am 7. April 1655 ging Fabio Chigi als Papst Alexander VII. aus dem Konklave hervor. Im ersten Jahre seines Pontifikats ließ er in der That keinen seiner Verwandten nach Rom kommen; aber zu tief war der Nepotismus mit dem ganzen Wesen der damaligen Kurie verwebt, als daß ihn Alexander VII. auf die Dauer hätte beseitigen können. Auf Rat des Jesuiten Oliva berief er 1656 seine Verwandten nach Rom, versorgte sie mit den einträglichsten Staats- und Kirchenämtern, mit Palästen und fürstlichen Besitzungen. Eine besondere Genugthuung wurde dem Papsttum unter Alexander VII. dadurch zu teil, daß Christine, die Tochter Gustav Adolfs, nachdem sie in Innsbruck zur römischen Kirche übergetreten war, nach Rom zum Papst als zu dem nun auch von ihr anerkannten Oberhirten eilte. Bei ihren großen Ansprüchen und ihren geringen Mitteln fiel sie bald — nach einem Aufenthalt in Frankreich nahm sie ihren Wohnsitz ganz in Rom — Alexander VII. und besonders seiner Kasse so zur Last, daß mehr als einmal schwere Reibungen das Einvernehmen zwischen der Konvertitin und dem Papst völlig zu zerstören drohten. Alexander VII. zeigte sich überall als ein Gönner der Jesuiten; der schon genannte Oliva wußte immer mehr das Vertrauen des Papstes zu gewinnen, so daß dieser ihn auf Wunsch der Generalkongregation noch zu Lebzeiten des Ordensgenerals zum Vikar desselben machte. Er führte auch die von der Republik Venedig während ihres ruhmvollen Streites mit Paul V. vertriebenen Jesuiten dorthin zurück. Besonders eifrig trat er für die Interessen derselben in ihren Kampf gegen die Jansenisten ein (s. d. A.). In Verwicklungen mit Ludwig XIV. brachte den Papst der französische Botschafter in Rom, Herzog von Crequi. Er glaubte als Herzog nicht verpflichtet zu sein, den Verwandten des Papstes zuerst seine Aufwartung zu machen. Als nun im J. 1662 korsische Soldaten, die im Dienste Alexanders VII. standen, von den Gefolgsleuten des Herzogs herausgefordert zu den Waffen griffen, den Palast des französischen Gesandten umringten,

einige seiner Leute töteten und selbst das Leben der Herzogin bedrohten, erklärte der Gesandte, es liege hier eine absichtliche Beleidigung vor, die ihm die Verwandten des Papstes angethan, ein Racheakt für die Weigerung des Besuchs; mit der von der Kurie ihm angetragenen Genugthuung nicht zufrieden, verließ er Rom. Ludwig XIV. war schon gegen Alexander VII. verstimmt; denn dieser hatte in dem Streite der beiden Kardinäle Mazarin und Retz für letzteren sich so energisch verwendet, daß der Kanzler Frankreichs sich für berechtigt hielt, der Kurie vorzuwerfen, sie habe einen Majestätsverbrecher beschützt, und mit dem Einmarsch französischer Truppen drohte (Gazier, S. 40ff.). Auch zürnte der König dem Papste, weil dieser, trotz seiner Fürsprache für die Farnese und Este, denselben einzelne von ihnen beanspruchte Besitzungen vorenthielt. Aus dieser Verstimmung Ludwigs XIV. erklärt sich wohl jenes Schreiben an den Papst, in welchem er von einem Attentat der Korsen, einem Verbrechen gegen das Völkerrecht, einer That redete, die selbst bei den Barbaren nicht ihres gleichen finde. Der König verwies den päpstlichen Nuntius aus Frankreich, bemächtigte sich Avignons und Venaissins, drohte ein Heer in den Kirchenstaat einrücken zu lassen. Da Alexander unter den Fürsten keinen Bundesgenossen fand, sah er sich 1664 in dem Vertrage von Pisa genötigt, auf die demütigendsten Bedingungen Frankreichs einzugehen. Nicht bloß den König mußte er durch zwei, zu diesem Zweck nach Paris gesandte Kardinäle um Verzeihung bitten, sondern auch den Herzog von Crequi; überdies verpflichtete sich der Papst, auf einem öffentlichen Platze Roms eine Pyramide errichten zu lassen, auf der die Worte zu lesen seien: Die Korsen sind für immer unfähig, dem päpstlichen Stuhle zu dienen (M. Gerin, l'affaire des Corses, in der Revue des questions histor. Juli 1871; Casimir Gaillardin: Histoire du règne de Louis XIV. 3. Bd, Paris 1874, S. 158 ff.). Da Alex. VII. ebenso wie sein Vorgänger, im engsten Bündnis mit Spanien stand, so war er genötigt, in dem Kampfe dieses Staates mit Portugal die von Innocenz X. eingeschlagene Politik weiter zu führen; Innocenz X. hatte sich geweigert, Portugal, das sich, unter einem aus dem Hause Braganza gewählten Regenten, von Spanien 1640 losgerissen hatte, als selbstständige Monarchie anzuerkennen und die vom König Johann IV. ernannten Bischöfe zu bestätigen. Alexander versagte ebenfalls den neuen portugiesischen Bischöfen die Anerkennung; die Folge davon war aber, daß der König die vakanten Bistümer unbesetzt ließ, und die Güter und das Einkommen derselben unter den Offizieren der Armee verteilte. Ja, Johann zum äußersten entschlossen, dachte selbst daran, sich von Rom loszusagen und eine Nationalkirche zu bilden, in der die Bestätigung der Bischöfe nur dem Erzbischof zustehen sollte. Erst Clemens IX. legte im Jahre 1669 den Streit mit Portugal bei. Die Staatsgeschäfte, denen sich der Kardinal Chigi mit Eifer hingegeben, waren dem Papst Alexander VII. in tiefster Seele zuwider. Er überließ sie der Kongregation di Stato. Ihm, dem feingebildeten Freunde der Litteratur und Philosophie, war der Umgang mit Gelehrten lieber, unter denen besonders Sforza Pallavicini, der Geschichtschreiber des tridentinischen Konzils, hervorragte. Er selbst war Schriftsteller und Dichter; unter dem Namen Philometi labores juveniles erschien in Paris 1656 eine Sammlung seiner Gedichte. Alexander VII. starb am 22. Mai 1667. R. Zöpffel † (Hauck).

Alexander VIII., Papst, 1689—1691. — Bullen im Bullarium 20. Bd, Turin 1870; Guarnacci vitae et res gestae pontif. Rom. 1. Bd, Rom 1751, S 327; L. v. Ranke, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, 3. Bd 6. Aufl., Leipzig 1874, S. 118; Brosch, Geschichte des Kirchenstaates 1. Bd, Gotha 1880, S. 447; Gérin, Pape Alexandre VIII. et Louis XIV. d'après documents inéditis, Paris 1878; die S. 237, 14 genannten Werke von Walch S. 431, Bower 10. Bd 2. Abt. 1780 S. 193, v. Reumont 3. Bd 2. Abt. 1780 S. 639; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomat. des Conclaves 3. Bd, Paris 1865, S. 213.

Pietro Ottoboni, aus einer venetianischen Adelsfamilie stammend, war schon unter Innoc. X. Kardinal, unter dessen Nachfolgern zuerst Bischof von Brescia, dann Datarius. Als am 11. Aug. 1689 Innocenz XI. starb, hing für Ludwig XIV. wie für die gegen ihn verbündete Augsburger Koalition viel davon ab, wer die päpstliche Würde erhalten werde. Dem Gesandten Ludwigs, dem Herzog von Chaulnes, gelang es, am 6. Oktober 1689, die Wahl des Kardinals Ottoboni durchzusetzen. Ludwig XIV., den die Koalition damals in eine sehr kritische Lage versetzt hatte, glaubte in einigen Punkten, die er Innocenz XI. gegenüber festzuhalten gesucht, dem Nachfolger desselben sich willfährig zeigen zu müssen. Zunächst gab er der Kurie das ihr im Kampf mit Innocenz XI.

entrissene Avignon zurück, dann verzichtete er auf das früher trotz der päpstlichen Kassation so schroff beanspruchte Asylrecht seines Gesandten in Rom, d. h. auf das Recht der Gesandten, ihren Palast als eine Zufluchtsstätte allen von der römischen Justiz Verfolgten offen zu halten (le droit de franchises des ambassadeurs). Alex. VIII. zeigte sich auch seinerseits zur Anknüpfung eines freundlichen Verhältnisses bereit, den Bischof von Beauvais ernannte er zum Kardinal. Während man in Frankreich über das Nachgeben des Königs spottete, beschwor die Koalition den Papst, die vier Sätze der gallikanischen Kirchenfreiheit aus dem J. 1682, um welche sich hauptsächlich der große Streit zwischen der Krone und dem mit ihr verbündeten Klerus Frankreichs einerseits und dem Papste andrerseits drehte, weder direkt noch indirekt gutzuheißen. Alexander VIII. hätte sich entschließen können, jene Bischöfe zu bestätigen, die als die Urheber oder Vertreter der Deklaration von 1682 von Ludwig XIV. aus Dankbarkeit an ihren Platz gestellt waren, wenn sie sich zu der naheliegenden Ausflucht verstanden, daß sie mit den vier Artikeln nur ihre Privatmeinung kund zu geben, nicht aber ein die Kirche Frankreichs bindendes Gesetz aufzustellen beabsichtigt. Als der König auf diese für ihn wenig ehrenvolle Lösung der schwebenden Frage einzugehen sich nicht gewillt zeigte, erklärte auch Alexander VIII. im Anschluß an seinen Vorgänger die Deklaration von 1682 für ungültig und entband den Klerus von der mit einem Eide übernommenen Verpflichtung zur Einhaltung derselben. Man blieb also beiderseits auf dem bisher eingenommenen Standpunkt, ohne doch den Streit offen fortzusetzen. Die Liebe Roms erwarb sich der Papst durch eine im großen Umfang geübte Wohlthätigkeit, doch büßte er bei den Bessergesinnten viel an Achtung durch die keine Grenzen kennende Begünstigung seiner Nepoten ein, die um so mehr Mißfallen erregte, als sein Vorgänger sich derselben völlig enthalten hatte. Seine Zeit sich zu Dank verpflichtet hat er durch die Verdammung der in den Schulen der Jesuiten vorgetragenen Lehre von der sogenannten philosophischen Sünde, d. h. einer solchen Sünde, die, weil sie ohne klar bewußte Absicht, Gott zu beleidigen und sein Gesetz zu brechen, begangen, keine schwere, sondern nur eine leicht vergebbare sei, die nur zeitliche oder Kirchenstrafen nach sich ziehe (1690). Seinen für die Wissenschaft aufgeschlossenen Sinn dokumentierte er durch den Ankauf der an Handschriften überaus reichen Bibliothek der Königin Christine von Schweden, die der vatikanischen einverleibt ward. Er starb am 1. Februar 1691.

R. Zöpffel † (Hauck).

Alexander Balas, König von Syrien s. Seleuciden.

Alexander von Hales, gest. 1245. — Summa universae theologiae, zuerst gedruckt Venedig 1475, dann Nürnberg 1482, Basel 1502 u. ö. — Hist. lit. de la France, 18. Bd, Paris 1835, S. 312 f.; Schröckh, Kirchengeschichte, 29. Bd, Leipzig 1799, S. 8 ff.; Stöckl, Geschichte der Philosophie des MA, 2. Bd, Mainz 1865, S. 317 f.; Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philos. 1. Bd, Berlin 1866, S. 323 f.; Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freib. 1882, S. 41 ff. u. ö.; Thomasius, Christl. Dogmengesch., 2. Bd, 2. Aufl. von Seeberg, Erlangen 1889, S. 63 f. u. ö.; Loofs, Leitfaden der Dogmengesch., 3. Aufl., Halle 1893, S. 292 u. ö.

Alexander von Hales (Halensis oder Alensis, auch Halesius oder Ales.), mit dem Ehrentitel „Doctor irrefragabilis“, auch theologorum monarcha genannt, war der erste Scholastiker, welcher mit Benutzung nicht nur der Logik, sondern der gesamten Philosophie des Aristoteles und eines Teiles der arabischen Kommentatoren desselben eine Summa theologiae verfaßte (hingegen nicht überhaupt der erste Summist, s. den Nachweis bei Hauréau, De la philosophie scolastique, Par. 1850, I, 425; noch weniger der erste Kommentator der Sentenzen des Lombarden, da Wilhelm von Auxerre bereits als solcher aufgetreten war, von A.s Hand hingegen wahrscheinlich niemals ein Kommentar zu den Sentenzen existiert hat). Er empfing seine erste Bildung in dem englischen Kloster Hales (in Glocestershire), ging dann aber nach Paris, wo er zuerst studierte, dann docierte, 1222 in den Franziskanerorden trat und 1245 starb (primus Franciscanae religionis in Parisiensi academia doctor, Wadding, Annal. Minorum, 3. Bd, 2. Aufl. S. 133). Unter seinem Namen existiert Ungedrucktes in verschiedenen Bibliotheken. Was unter demselben herausgegeben ist (u. a. Comment. in Apocalypsin, Paris 1647; Comment. in IV l. sentent., auch Clavis theol. genannt, Lyon 1515; Summa de virtutibus, Par. 1509; Destructorium vitiorum, Nürnberg 1496), gehört ihm wahrscheinlich nicht an (von den ihm zugeschriebenen Kommen-

taren zum Aristot., C. in Metaphys. Ar., Venedig 1572, und in Arist. l. l. III de anima, Oxford 1481, hat den ersteren vielmehr der Franziskaner Alexander von Alexandrien verfaßt) mit Ausnahme der Summa universae theologiae, welche von Innocenz IV. veranlaßt und approbiert, übrigens nicht von A. selbst, sondern von Schülern desselben um 1252 zu Ende geführt wurde. Während der Lombarde nur eine Reihe von Autoritäten aufführte, die für seinen Satz sprachen, Abälard im Sic et non schon zwei Reihen behandelte, indem er auch die entgegengesetzte Ansicht durchführte, beginnt hier ein dreifaches Durchsprechen der Autoritäten, indem außer dem Ja und Nein (videtur quod sic und v. qu. non) nun eine Entscheidung erfolgt und endlich noch eine ebenso umfangreiche Widerlegung derjenigen Reihe beigefügt wird, gegen welche sich der Vf. erklärt. Entlehnt sind die Autoritäten, womit A. argumentiert, bei weitem nicht bloß aus der Schrift und den Vätern, sondern mit Aristoteles hat auch die gesamte klassische Litteratur, Dichter und Prosaisten griechischer, römischer und arabischer Zunge, Geltung erhalten. Unter den Theologen des MA endlich, auf die er sich beruft, figurieren nicht nur Scholastiker wie Anselm und der Lombarde, sondern auch Mystiker, wie die Victoriner und Bernhard. Eine wirkliche Behauptung (asserere) darf jedoch nach ihm nur bei Sätzen eintreten, die in der Schrift enthalten oder direkt aus ihr abgeleitet sind; alles übrige unterliegt nur der Meinung (opinari); die Schrift allein heißt deshalb veritas, jeder andere Gewährsmann nur auctoritas. Freilich sämtliche Autoritäten haben recht. A. vermittelt so lange, bis sie übereinstimmen. Jede quaestio zerfällt aber in membra, diese in articuli, und letztere, wenn es der Stoff nötig macht, noch in Paragraphen. Von diesem dogmatischen Faden werden übrigens gelegentlich Ausweichungen in sämtliche nahen und fernen Gebiete des menschlichen Wissens unternommen. An die Lehre vom jüngsten Gericht knüpft sich z. B. eine Behandlung des prozessualischen Verfahrens, desgleichen wird über Zehnten und Erstlinge als Gegenstände der kirchlichen Gerichtsbarkeit gehandelt (P. III; qu. 40 f.). Die Summa A.s, eine syllogistische Begründung der kirchlichen Dogmen in freiem Anschluß namentlich an Hugo von St. Victor und Petrus Lomb., (aber nicht ein Kommentar der Sentenzen des letzteren), zerfällt in vier Teile. Der erste entwickelt in 74 Quästionen die Prinzipienfragen, dann die Lehre von Gott, dessen Sein, Eigenschaften und Trinität. Unsere Erkenntnis Gottes, wird hier gelehrt, kann hienieden, es sei denn auf Augenblicke, keine intuitive und unmittelbare sein. Mittelbar aber schauen wir ihn durch das Wort, welches dem Lichte gleicht, und durch die Kreaturen als einen Spiegel (Qu. 2. m. 3. art. 2). Doch ist die Theologie, welche alle Wissenschaften übersteigt, im Grunde weniger eine „cognitio secundum visum“ (ein eigentlich theoretisches Erkennen), als eine „cogn. secundum gustum“, ein Schmecken Gottes, und sie vollendet die Seele „secundum affectum, movendo ad bonum per principia timoris et amoris“ (Qu. 1. m. 1), kurz sie ist eine mystische und praktische Wissenschaft, und teils aus diesem Grunde, teils, weil sie auf die höchste Ursache geht, nicht sowohl scientia, als sapientia. Bei den Beweisen für das Dasein Gottes wird teils von dem Begriff der absoluten Wahrheit, teils von dem der Vollkommenheit ausgegangen und u. a. auch das ontologische Argument Anselms ohne eigene Gegenbemerkungen angeführt (Qu. 3. m. 1. p. 196 ed. Colon. 1622). Der zweite Teil behandelt in 189 Quäst. die Schöpfung, die Lehre von den Engeln und die vom Menschen nach Leib und Seele, endlich die Lehre von der Sünde. Die dona naturae und gratiae bei der Ausrüstung des Menschen werden nicht etwa nur (mit Thomas) logisch unterschieden, sondern die informatio per gratiam soll dem Zustande in puris naturalibus erst gefolgt sein. Der dritte Teil erörtert in 83 Fragen die Erlösung, die Menschwerdung (die nach A. auch ohne den Sündenfall erfolgt sein würde, Qu.2.m.13), die Person und die Naturen Christi, endlich das Gesetz und die Gnade, welche letztere Gott dem Subjekt, welches thut, was in seinen Kräften steht, nicht umhin könne angedeihen zu lassen (freilich nicht necessitate coactionis, aber doch immutabilitatis Qu. 61. m. 5. art. 3), deren Besitz aber (in der Sündenvergebung) der Gläubige zwar nicht eigentlich in sich zu erkennen, jedoch scientia affectus per experientiam rei in affectu in sich zu erfahren vermöge. Die 114 Quästionen des vierten Teiles handeln von den Sakramenten. Hinsichtlich dieser zeigt A. einerseits noch eine gewisse Unbefangenheit. Er nimmt z. B. noch nicht an, daß das Sakrament der Konfirmation von Christus eingesetzt sei. Doch repräsentiert er andererseits den Übergang von der deprecativen (dominus absolvat te etc.) zur exhibitiven, hierarchischen Absolutionsformel (ego te absolvo, Qu. 21. m. 1); erklärt sich für die Zulässigkeit der Kelch-

entziehung, mit Berufung auf die von ihm zuerst so genannte concomitantia, und war einer der Hauptbeförderer der Lehre von dem thesaurus supererogationis perfectorum. Das Dogma von dem character indelebilis aus Taufe, Firmelung und Ordination hat er zuerst genau entwickelt (Qu. 8. m. 5. art 1; m. 7. art. 2; m. 8. art. 1), die Unterscheidung der attritio und contritio zuerst scholastisch fixiert. Der Papst endlich ist ihm „sub deo immediate“ (Qu. 20. m. 6. art. 3). In der Frage über die allgemeinen Begriffe (P. II, qu. 69) zeigt er sich als Realist, jedoch nicht im Sinne des eigentlichen Platonismus. Denn die universalia ante rem faßt er nicht als gesondert subsistierende Substanzen, vielmehr verlegt er dieselben in den Verstand Gottes. Das universale in re aber ist ihm die Form der Dinge.

Gegen den Schluß der Summa tritt das bettelmönchische Interesse hervor, indem er nicht allein bei Behandlung der unbefleckten Empfängnis der Maria die Strenge der Franziskaner vorbereitet, sondern auch die von den Mendicanten in der Kirche eingenommene Stellung wissenschaftlich zu vertreten sucht. Bei Besprechung der Almosen und der evangelischen Armut beweist er das Erlaubte, ja Verdienstliche des Bettelns, und das Überflüssige des Arbeitens zur Ernährung; erkämpft ferner seinem Orden das Recht zur Seelsorge, worüber derselbe mit der Weltgeistlichkeit, und das Recht zu theologischen Vorlesungen, worüber er mit der Universität im Hader lag. Beides wird durch Berufung auf die Nachahmung des apostolischen Lebens gerechtfertigt. In praktischen Dingen zeigt A. nicht jenen Rigorismus, auf den der Franziskanerorden anfangs berechnet war, sondern eine gewisse Geschmeidigkeit, die ja in demselben, wenn auch gegen den Willen des heil. Franziskus, früh hervortrat. Den Ehefrauen gestattet er allen möglichen Schmuck, um sich die Liebe ihrer Männer zu bewahren. Als Almosen will er auch Hurenlohn und Würfelgeld zulassen. Für die Eifersucht zwischen Franziskanern und Dominikanern ist bezeichnend, daß erstere behaupten, Thomas von Aquino sei des Alex. Schüler gewesen (Wadding a. a. O.), letztere dies meist in Abrede stellen.

Rettberg† (F. Nitzsch).

Alexander von Hierapolis. Vgl. die Briefe von, an und über Al. bei Mansi V 831—965 passim (vgl. auch IV 1330 f.).

Alexander, Bischof von Hierapolis und Metropolit der Provinz Euphratensis, tritt auf und nach der ersten Synode von Ephesus 431 als heftiger Gegner Cyrills und Führer des linken Flügels der Antiochener (s. d. A. Nestorius) hervor. Er unterzeichnete den Protest gegen die erste Sitzung des Konzils, erklärte sich gegen das Unionssymbol, suchte die Verständigung zwischen Cyrill und den Antiochenern nach Möglichkeit zu hintertreiben und beharrte in der Opposition, auch als die gemäßigteren, voran Theodoret, auf der Synode von Zeugma, an der Al. sich nicht beteiligte, die Orthodoxie Cyrills anerkannt hatten. Nach mehrfacher Vermahnung wurde A. abgesetzt und nach Famothis in Ägypten verbannt. Suidas (s. v.) schreibt ihm eine Abhandlung: *τί καινὸν εἰςήνεγκε Χριστὸς εἰς τὸν κόσμον* zu.

Krüger.

Alexander von Lykopolis. Ausgaben: Fr. Combefisius, Bibl. Graec. Patr. Auctarium novissimum, p. II, Par. 1672, 3—21. Danach Gallandi, B. P. IV 71—88 und MSG XVIII 409—448. Neueste Ausgabe auf Grund der maßgebenden Handschrift von A. Brinkmann, Leipz. 1895. Litteratur: Brinkmann in den Proll. seiner Ausgabe.

In Cod. Medic. plut. IX 23 saec. IX steht hinter der Schrift des Didymus von Alexandrien gegen die Manichäer und vor dem Fragment aus des Methodius von Olympus Abhandlung vom freien Willen ein Traktat unter dem Titel: *Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου ἐπιστρέψαντος ἐξ ἐθνῶν πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας.* Vom Verfasser weiß man nur, daß er (vgl. Kap. 2) nicht lange nach Manis Auftreten, wahrscheinlich als Zeitgenosse der ersten Manichäerapostel, die nach Ägypten kamen, also ca. 300, geschrieben hat. Photius macht ihn (c. Manich. I 11) zum Erzbischof von Lykopolis (Thebais). Baur (nach Tillemont und Beausobre) und Brinkmann bezweifeln, daß der Verfasser des als Quelle für das manichäische Religionssystem beachtenswerten Büchleins überhaupt Christ war, — anscheinend mit Recht, da im Inhalt nichts darauf hinweist, — und behaupten, daß er heidnischer Philosoph, d. h. Neuplatoniker gewesen sei.

Krüger.

Alexander Newsky, der Heilige, zweiter Sohn des Großfürsten Jaroslaw II., geboren 1218 zu Wladimir, gest. 1263. Einer der berühmtesten Fürsten der älteren

russischen Geschichte, der auf der einen Seite durch Geschmeidigkeit und Klugheit das vor wenigen Jahren seinem Volk auferlegte Joch der Tartaren zu erleichtern, auf der andern die Grenzen Rußlands gegen gefährliche Angriffe von außen zu schützen verstand. — Bereits 1240 errang der noch junge Fürst über die Schweden, welche von Finland aus in das Fürstentum Nowgorod eindrangen, an der Newa einen Sieg, der ihm den Ehrentitel „der Newasche" eintrug; 1242 warf er die Livländer zurück, welche nach Pleskau und Nowgorod zu die Grenzen vorschieben wollten. — Diese letzteren Kämpfe standen in enger Verbindung mit den großen Plänen der päpstlichen Politik jener Zeit. Unermüdlich strebte die römische Kurie nach der Unterwerfung der östlichen Kirche und damit auch nach der Anerkennung ihrer Oberhoheit in den russischen Gebieten. Bald ging sie auf dem Wege der Gewalt vor, ihre Kreuzpredigten suchten den Livländern Kräfte auch für den Kampf gegen Osten zuzuführen, bald wählte der Papst friedliche Mittel, sein Ziel zu erreichen. Lebhaft wurde im Süden mit dem Fürsten Daniel von Galicz verhandelt, 1246 der Erzbischof von Preußen, Albert Suerbeer, zum Legaten auch für Rußland ernannt, dort Bistümer zu errichten, Innocenz IV. dachte daran, im Abendlande das Kreuz gegen die Tartaren predigen zu lassen, forderte Daniel und Alexander auf, ihn zu benachrichtigen, wenn etwa ein neuer Tartareneinfall drohe. Vor allem aber ermahnt er sie zur Anerkennung des römischen Stuhles. Am 23. Januar 1248 schreibt Innocenz an Alexander: „Dein Vater, Fürst Jaroslaw, ward von dem Tau göttlicher Gnade benetzt, und als er in der Tartarei beim Großchan war, hat er, wie wir von unserm Boten, dem Minoritermönch Plano Carpini erfahren, mit Wissen eines seiner Bojaren in die Hand jenes Mönches der römischen Kirche, seiner Mutter, Gehorsam gelobt, und würde ohne Zweifel dieses Bekenntnis öffentlich ausgesprochen haben, wäre er nicht plötzlich durch den Tod daran gehindert worden. Wie Du nun als Erbe Deines Vaters in seinem Erbe gefolgt bist, so folge nun auch diesem seinem Beispiel, verlasse den Weg des Verderbens, der zum ewigen Tod führt, schließe Dich in Gehorsam der neuen Kirche an, die gewißlich alle ihre Glieder zum Heile leitet. Inständigst ermahnen und bitten wir Dich, erkenne die römische Kirche als Deine Mutter an, gehorche dem Papst, unterwirf Deine Unterthanen dem römischen Stuhl. Ewiges Heil wird Dir daraus entspringen, unter den übrigen katholischen Fürsten sollst Du uns ein auserlesener sein, Deinen Glanz zu erhöhen, wollen wir immer bedacht sein. Droht Dir von den Tartaren Gefahr, so melde dieses sogleich den Marienrittern in Livland, damit wir durch sie benachrichtigt, desto kräftigere Maßregeln gegen diesen Feind ergreifen können". — Und rascher als Innocenz hoffen mochte, schienen seine Wünsche in Erfüllung zu gehen. Am 15. September desselben Jahres schreibt er voll Freude an Alexander: „Gott hat die Augen Deines Geistes geöffnet und die Klarheit seines Lichtes über Dich ausgegossen, daß Du, wie unser Legat, der Erzbischof von Preußen, schreibt, treulich gesucht und glücklich gefunden den Weg, der Dich zu den Pforten des Paradieses führt. Da jedoch die Schlüssel dem heiligen Petrus und seinen Nachfolgern, den römischen Päpsten vom Herrn übergeben, so hast Du verlangt, damit Du nicht an der Pforte abgewiesen werdest, in aufrichtigem Gehorsam mit der römischen Kirche, wie das Glied mit dem Haupte vereint zu werden und als Zeichen dieses Gehorsams in Deiner Stadt Plescau ein lateinisches Bistum zu errichten. Dafür preisen wir Gott und umfassen mit den Armen der Liebe Dich als einen auserlesenen Sohn der Kirche, der trotz der Weite der Entfernung die Lieblichkeit der wahren Kirche empfindet, durch dessen Beispiel noch viele zum Gehorsam geführt werden mögen. Da der erwähnte Erzbischof Dich persönlich besuchen will, so empfange ihn als ein angesehenes Glied der Kirche mit Ehrfurcht, und beachte wohl, was er Dir zu Deinem und der Deinen Heil anraten wird. Die erwähnte Kirche erlauben wir Dir mit seinem Rat zu errichten". — Aber diese Hoffnungen des Papstes waren eitel, Alexander hat nie an eine Anerkennung Roms gedacht, nur die eigenen überschwenglichen Wünsche und Hoffungen hat Eb. Albert der Kurie gemeldet. Alexander berief, erzählt die ausführliche Biographie des Fürsten, als römische Gesandte ihm päpstliche Briefe brachten, seine Weisen und sie antworteten: was das Alte und Neue Testament sage, wüßten sie, und weiter bis auf Constantin und vom 1. bis 7. Konzil kennen wir die wahre Lehre der Kirche, die Eurige aber wollen wir nicht annehmen. Die Kurie freilich hat nicht so bald ihre Pläne fallen lassen, Innocenz IV., Alexander IV., haben sie noch lange verfolgt, 1254 wird Eb. Albert von neuem zum Legaten für Rußland ernannt, 1255 soll für die Christen östlich der Narowa ein abendländischer Bischof eingesetzt werden. Es war vergebens, die Deutschen vermochten dort keine dauernde Herrschaft zu gewinnen, Großfürst

Alexander behauptete die Grenzen Rußlands, nicht zum wenigsten durch die Gunst, die der kluge Fürst bei seinen mongolischen Oberherren zu gewinnen wußte. Sein Einfluß wird mitgewirkt haben, daß sogar an den Centren mongolischer Herrschaft dem Christentum Duldung gewährt wurde, so am Hofe des Großchan am Amur, so in der Residenz der Chane der goldenen Horde in Sarai an der untern Wolga, wo 1261 ein griechisches Bistum errichtet wurde. — Auf einer seiner zahlreichen Reisen dorthin starb Alexander Newsky 14. Nov. 1263, tief betrauert von seinem Volk, in dessen Gedächtnis sein Andenken noch heute nicht erloschen ist. Die Kirche sprach ihn heilig und weihte ihm den Tag seiner Beerdigung 23. Nov. Seine sterblichen Überreste wurden im Muttergotteskloster in Wladimir beigesetzt, heute ruhen sie an der Stelle, wo er die glänzendste That seines Lebens vollbracht, wo er den Sieg über die Schweden errungen: in dem jüngst entstandenen Petersburg stiftete 1713 dessen großer Gründer das Alexander-Newsky-Kloster, bald eins der reichsten in Rußland, 1724 Aug. 30 (Sept. 11) wurden die Reliquien übergeführt, auch dieser Tag gilt als Festtag der Kirche.

Rich. Hausmann.

Alexander Severus s. Severus, Septimus und Alexander.

Alexandria, Patriarchat s. Patriarchen und Ägypten S. 217, 10.

Alexandria, Synoden von 320 oder 321 und 362 s. Arianismus; von 400 s. Origenistische Streitigkeiten; von 430 s. Nestorius.

Alexandrinische Katechetenschule und Schule. Litteratur: Außer den Werken über Clemens, Origenes, Cyrill u. s. w.: Baltus, Défense des S. Pères accusez de Platonisme, Paris 1711; Guerike, De schola quae Alexandriae floruit catechetica 1824; Hasselbach, De schola quae Alexandriae floruit catechetica 1824; Redepenning, Origenes I (1841); Jul. Simon, Hist. de l'école d'Alex. Paris 1845; Vacherot, Hist. crit. de l'école d'Alex. Paris 1846—51; Kingsley, Alexandria and her schools 1854; Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886; Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. 3. Aufl. Bd. I u. II.

Unter alexandrinischer Katechetenschule versteht man ein spätestens in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts entstandenes Institut, das eine feste Succession von Lehrern (wie die Philosophenschulen) besaß und sich bis zum Ende des 4. Jahrhunderts erhielt. Unter dem Namen „Alexandrinische Schule" faßt man einige Theologen des ausgehenden 4. und des 5. Jahrhunderts zusammen (deren bedeutendster Cyrill von Alexandrien gewesen ist), die im Gegensatz zur antiochenischen Schule gestanden haben und die Väter sowohl des Monophysitismus als der antinestorianischen Interpretation des Chalcedonense (also die geistigen Urheber der Bestimmungen des 3. und 5. Konzils) gewesen sind. Um ihres sachlichen Zusammenhangs willen ist es zweckmäßig, die beiden „Schulen" zu verbinden.

Die Anfänge des Christentums in Alexandrien liegen im völligen Dunkel. Bedeutsam ist, daß die Tradition die Aussaat des Evangeliums und die Stiftung philosophischer Asketenvereine in eine Epoche verlegt und geneigt ist, sie auf einen Mann zurückzuführen — Marcus (Euseb, h. e. II, 16; Hieron. de vir. inl. 8. 36). Es mag das ein Fingerzeig sein, daß die Schule zur frühesten Ausstattung der alexandrinischen Kirche gehörte (*ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος*, sagt Euseb. h. e. V, 10). Für uns taucht sie gegen Ende des 2. Jahrh., und zwar sofort als feste Institution auf mit ihrem von Clemens Alex. bezeugten Lehrer Pantänus (was Philippus Sidetes von Athenagoras als ersten Lehrer in Alexandrien berichtet, muß dahin gestellt bleiben). Indem gerade Alexandrien mit dieser Schule uns entgegentritt, bestätigt sich nur die allgemeine Beobachtung, daß die christliche Organisation sich überall in den Städten und Provinzen den lokalen Eigentümlichkeiten sofort angepaßt hat (s. Lumbroso, L'Egitto al tempo dei Greci e dei Romani, Rom 1886; Mommsen, Röm. Gesch. Bd. V; den Artikel „Alexandreia" von Puchstein in Pauly-Wissowa's REncyklop. Bd. I; ebendort den Art. „Alex. Litteratur" von Knaack; Bibliotheken: Ritschl, Opusc. I S. 1 ff.; Museion: Parthey, Berlin 1838; Philosophie: Zeller, Gesch. d. griech. Philos. III³, 1; v. Wilamowitz, Antigonos v. Karystos). Die ältesten gnostischen Schulen (Schulen für christliche Religionsphilosophie) treffen wir in Ägypten, und wiederum die älteste Schule, die mit der Kirche in einem festen Verhältnisse steht — Privatschulen sozusagen hatten Justin, Tatian u. a. — ist die alexandrinische. Sie bestand schon, als der Ausdruck „*διδασκαλεῖον*" in den

meisten anderen Provinzen der Kirche noch einen üblen, häretischen Beigeschmack hatte. Über das ursprüngliche Verhältnis der alexandrinischen Schule (*ἡ τῶν πιστῶν διατριβή, τὸ διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων, τὸ κατ' Ἀλεξάνδρειαν διδασκαλεῖον, τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον*) zur Kirche daselbst wissen wir freilich nichts. Dürfen wir nach der Folgezeit schließen, in der immer wieder eine Spannung zwischen der Kirche und der Schule, dem Bischof und dem Lehrer, hervorbrach (obgleich eine Zeit lang die Lehrer die Kandidaten des Bistums gewesen sind), so ist die Schule erst allmählich in die Kirche hineingewachsen; aber auch die alexandrinische Kirche selbst zeigt noch beim Übergang des 2. zum 3. Jahrhundert eine freiere, vorkatholische Haltung, wie man aus den Werken des Clemens Alex. (s. auch Euseb., h. e. VI, 2) erkennt. Erst unter dem Episkopat des Demetrius z. Z. des Caracalla und Elagabal hat sie die festen katholischen Formen angenommen.

Voraussetzungen der christlichen Katechetenschule in Alexandrien sind das hellenische „Museum" daselbst einerseits und die hohen Judenschulen (Bathe-Midraschoth) andererseits gewesen. Die jüdisch-hellenistische Wissenschaft und ihr Betrieb, wie wir sie für Alexandrien namentlich aus den Werken Philos kennen, ist die unmittelbare Vorstufe der christlichen; diese ist einfach in ihr Erbe eingetreten und zwar so, daß sich sowohl die Spekulationen der ägyptischen Gnostiker (der Schulen des Basilides und Valentin), als die der kirchlichen Theologen von dort ableiten lassen. Die Theologie ist hiernach Schriftwissenschaft, d. h. sie ist vermittelst der exegetisch-pneumatischen Methode aus den göttlichen Orakeln zu gewinnen. Aber nur durch mehrere Vorhallen kann man zu ihren höchsten Geheimnissen vordringen. Diese Vorhallen sind einerseits durch die verschiedenen Disziplinen der griechischen Philosophie, andererseits durch die partikularen Offenbarungen der Gottheit bezeichnet. Beiden entspricht aber in eigentümlicher Weise die Konstitution der Natur und des menschlichen Wesens, so daß eine stufenweise Erkenntnis dieses vielgeschichteten Organismus zusammenfällt mit der stufenweisen Durchdringung jener Vorhallen. Der Gang, welcher der wissenschaftlichen Arbeit damit vorgezeichnet ist, wird aber ungezwungen zur Apologetik, sofern die ganze Vorarbeit zur Substruktion der theologischen Gnosis wird, in der Metaphysik und Ethik, Erkenntnis und gottbegeistertes Liebesleben zusammenfallen. Dies alles findet sich schon bei Philo, auch die wesentlich platonische Haltung der ganzen Gedankenwelt, ferner das energische Bestreben, Platos Idee durch ein Hypernoëton zu überbieten (und so der Religion in der Form des Superintellektuellen ein eigentümliches und zwar das höchste Gebiet zuzuweisen), endlich jene alchemistische Ausbeutung der Bibel, nach der sie nicht nur die höchste Gnosis, sondern auch, wörtlich und moralisch ausgelegt, die Vorhallentheologie umfaßt.

Die christliche Schule hat prinzipiell an diesen Betrachtungen nichts geändert; aber sie hat sie modifiziert, indem sie die Offenbarung Gottes in Christo dem alttestamentlichen Gesetze überordnete, demgemäß dieses in die Vorhalle schob und in gewisser Hinsicht mit der griechischen Philosophie parallelisirte, den paulinisch-johanneischen Gedanken der Erscheinung der Gottheit (des Logos) auf Erden (in Jesus Christus) acceptierte und überhaupt an der neutestamentlichen Offenbarung eine Fülle erhabenen Stoffes, Kraft und Sicherheit gewann. Das Mysterium der Herabsenkung der Gottheit in die Kreatur (der Vergottung des kreatürlichen Geistes), an Christus und an der Seligkeit des Christen historisch angeschaut, wurde jetzt der zentrale theologische Gedanke und diente dazu, die als Philosophumenon längst vorhandene Vorstellung von der wesentlichen Gleichartigkeit des kreatürlichen Geistes mit der Gottheit und von seiner göttlichen Bestimmung zu bekräftigen. Die Frage: ist die Rückkehr der Geister zu Gott nur ein Schein, sofern sie in Wahrheit immer bei und in Gott sind, oder ist sie ein streng nothwendiger Naturprozeß, oder ist sie die geschichtliche Folge eines geschichtlichen Ereignisses (nämlich der Menschwerdung des Logos) — diese Grundfrage ist in streng disjunktiver Fassung den Lehrern der Katechetenschule niemals aufgegangen oder vielmehr: sie haben alles gethan, um die strenge Disjunktion zu verdecken, indem sie teils von einer verschiedenen Stufe der Betrachtung redeten, teils die geschichtlichen Ereignisse in den Naturprozeß hineinnahmen (oder umgekehrt Naturprozesse als geschichtliche vorstellten). Die häretischen und die kirchlichen alexandrinischen Lehrer unterscheiden sich darin, daß diese den ernsthaften Versuch machen, die Freiheit (das liberum arbitrium der vernünftigen Kreatur) zu retten und damit zugleich eine Grenze zwischen Gottheit und Kreatur zu ziehen und der Geschichte einen Spielraum zu gewähren; aber die Erkenntnis und Stimmung des christlichen Gnostikers, die Origenes als die höchste preist, läßt doch weder für den geschichtlichen Christus noch für den Logos, noch über-

haupt für „Mittler" Raum, sondern faßt alles in ruhender Immanenz und Seligkeit, während derselbe Lehrer recht eigentlich der Theologe der Erlösung und Versöhnung sowie der Vermittelungen, kurz der „Realitäten" u. s. w. gewesen ist, sobald er sich auf eine der zahlreichen Stufen stellte, die zwischen dem Menschen als Naturwesen und als beseligter Geist liegen.

Die alexandrinische Katechetenschule hat eine ebenso große Bedeutung für die innere Geschichte der Kirche wie für ihr Verhältnis zur Außenwelt. Dort kommt in Betracht, daß sie der Kirche eine Dogmatik und Theologie geschaffen, sie wissenschaftliche Exegese — in jedem Sinn, den man damals mit ihr verband — gelehrt, ihr bis zu einem gewissen Grade den Paulinismus zugänglich gemacht, ihr ein wissenschaftliches Selbstbewußtsein gegeben, die häretischen Schulen niedergeschlagen, die dogmatischen Hauptprobleme der Zukunft aufgestellt und den urchristlich-enthusiastisch-asketischen Geist in den asketisch-kontemplativen umgewandelt hat. In Bezug auf das Verhältnis zur Außenwelt ist sie es gewesen, die den hellenischen Geist gezwungen hat, auf die christliche Botschaft zu merken; sie hat den Kampf mit seiner letzten Phase, dem Neuplatonismus, geführt; sie hat den Gegner seiner Rüstung beraubt, um ihn dann mit seinen eigenen Waffen niederzuschlagen. Die mit dem Evangelium verschmolzene griechische Religionsphilosophie hat eben diese Religionsphilosophie, sofern sie vom Evangelium nichts wissen wollte, sondern fortfuhr, den Homer allegorisch zu erklären, besiegt.

Die Katechetenschule hatte eine feste Organisation unter einem Lehrer, der sich aber unter Umständen einen Gehülfen zugesellte. Von dem Gang des Studiums können wir aus dem großen dreigeteilten Werk des Clemens Alex. und aus den Angaben über die Lehrthätigkeit des Origenes eine Vorstellung gewinnen. Sowohl die meisten philosophischen Hauptdisziplinen, als die Lehrsätze der verschiedenen Philosophenschulen wurden vorgetragen; aber die Hauptsache und den Abschluß bildete das Studium der h. Schriften (s. d. Kommentare des Origenes, die aus seinen Lehrvorträgen entstanden sind). Die profanwissenschaftlichen Vorträge wurden auch von Nicht-Christen gehört; hat doch noch Heraklas, der Nachfolger des Origenes, den Philosophenmantel getragen (der übrigens auch vor Verfolgung schützte). Ein bestimmtes Lokal scheint die Schule — wenigstens z. Z. des Origenes — nicht besessen zu haben; wo der Lehrer wohnte, kam man zusammen. Besoldung wurde nicht gewährt; auch hat man nicht an einzelne Lehrstunden, sondern an ganze Tageskurse, wie sie noch heute im Orient üblich sind, zu denken (teils Vorträge, teils Unterredungen); die gelehrten Bedürfnisse, Abschreiber, Schönschreiber u. s. w. wurden dem Origenes durch einen reichen Freund gewährt — schwerlich der einzige Fall. Auch wohlhabende Schüler brachten freie Gaben (doch Origenes nahm sie nicht an). Seit dem 4. Jahrhundert mag der Staat zur Besoldung der Lehrer etwas beigetragen haben. Die Reihenfolge der Vorsteher ist folgende: Pantänus (seit c. 190 sein Gehülfe Clemens), Clemens, Origenes (sein Gehülfe Heraklas), Heraklas (nachmals Bischof), Dionysius (nachmals Bischof), Pierius (Achillas), Theognost, Serapion, Petrus (nachmals Bischof), Macarius (?) .... Didymus, Rhodon (Arius ist schwerlich Vorsteher der Schule gewesen). Rhodon, der Lehrer des Philippus Sidetes, ist um 405 nach Side in Pamphylien übergesiedelt. Die Schule, durch die arianischen Streitigkeiten erschüttert, durch die unglücklichen Kämpfe des Theophilus von Alexandrien mit der barbarischen Mönchsorthodoxie vollends vernichtet, erlosch. Die origenistischen Kämpfe haben ihr ein Ende bereitet; wir dürfen annehmen, daß sie schon seit den Tagen des Athanasius an Bedeutung immer mehr verloren hat, wenn auch Didymus ein hervorragender Lehrer gewesen ist. Heidnische Lehrer erhielten in Alexandrien auch für die Christen Bedeutung (vgl. Hypatia und das Leben des Synesius). Die Theologie der Kappadocier, besonders die des Gregor von Nyssa, ist ein Schößling der Katechetenschule, und sofern diese Theologie, welche Fermente des origenistischen Geistes enthielt, niemals in der Kirche präskribiert worden ist, blieb ein gewisses Erbe der Katechetenschule der Kirche erhalten. Auch in der Wissenschaft des Hieronymus, Rufin und Ambrosius hat sie fortgelebt und ist dem Abendland zu gut gekommen.

Athanasius hat u. W. mit der Katechetenschule direkt nichts zu thun; aber seine Auffassung vom Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen und sein Glaube an die Menschwerdung des Logos stand in Fühlung mit dem rechten Flügel der origenistischen Spekulation. Indem er das „Homousios" in der Kirche durchsetzte und allmählich die bedeutendsten Theologen des Orients für dasselbe gewann, setzte er zugleich die Anschauung von der Erlöserpersönlichkeit durch, nach welcher die göttliche Natur die menschliche in sich aufgenommen und sie so zu ihrer eigenen gemacht hat, daß eine voll-

kommene Einheit der Naturen vorhanden ist. Lehrhaft hat er das nicht ausgeführt (vielmehr sind bei ihm und den Kappadociern, die seine und des Origenes Schüler waren, noch Unsicherheiten vorhanden); allein sein Glaube und seine theologische Stimmung zielten auf das, was nachmals Monophysitismus genannt worden ist, und zwar auf die konsequenteste Form desselben. Dieser Glaube und diese theologische Stimmung änderten sich auch nicht, als man sich genötigt sah, den konsequenten Versuch des Apollinaris von Laodicea, die Erlöserpersönlichkeit als Einheit zu konstruieren, abzulehnen; im Gegenteil — durch die theoretische Behauptung der vollen Menschheit Jesu im Gegensatz zu Apollinaris glaubte man sich hinreichend geschützt, um sich nun um so bestimmter und energischer den Spekulationen über die *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη* hingeben zu dürfen. Hinter ihnen ruhte die Vorstellung, daß göttliche und menschliche Natur real zusammenlaufen können; ja sie bildete den eigentlichen finis religionis Christianae, und sie konnte in doppelter, z. T. in einander überfließender Form auftreten, nämlich in historisch-realistischer (die göttliche Heilsveranstaltung hat historisch die getrennten Naturen zusammengebracht) oder in ideell-philosophischer (die göttliche Heilsveranstaltung deklariert nur und macht offenbar, was im Wesen der Naturen liegt, sofern die geistige Kreatur an sich im letzten Grunde wesenseins mit der Gottheit ist). Der Zusammenhang mit den letzten Gedanken der Katechetenschule ist hier offenbar; dieser Zusammenhang, der in dem Platonismus wurzelt, tritt auch in der pneumatischen Exegese hervor, obgleich alle gegen die regula fidei und den biblischen Realismus verstoßenden Auslegungen des Origenes ausgemerzt wurden. Die Theologen, welche diese Gedanken vertraten und seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts mit den Antiochenern (s. d. A.) in Streit gerieten, nennt man „Alexandrinische Schule". Der Bedeutendste unter ihnen neben Makarius ist Cyrill von Alexandrien durch zahlreiche Kommentare, Streitschriften und durch die siegreiche Kühnheit seiner Kirchenpolitik. Was man auch von seinem Charakter halten mag — daß seine Theologie soteriologisch bestimmt war, läßt sich nicht verkennen. Den halben Sieg, den er auf dem Ephesinum gewann (431), wußte er allmählich in einen ganzen zu verwandeln, und durch seinen Nachfolger und Gesinnungsgenossen Dioskur wurde die antiochenische Theologie in der Kirche besiegt und die *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη* zu Ephesus 449 dem Orient proklamiert. Nicht weil die Formel dem Geist des orientalischen Christentums widersprach, sondern weil ihr Champion sich als Kirchendespot gebärdete, erfolgte die verhängnisvollste Reaktion zu Chalcedon 451. Die Formel, die dort aufgestellt wurde, widersprach rund und klar der alexandrinischen Theologie und hatte die Folge, daß alle entschiedenen und konsequenten Anhänger derselben mit der byzantinischen Kirche brachen; allein sofern in Chalcedon ausdrücklich die Orthodoxie des Cyrill anerkannt worden, behielt die neue byzantinisch-römische Kirche, die geschaffen war, trotz der Zweinaturenlehre die alexandrinische Theologie in ihrer Mitte. Im 6. Jahrhundert zeigten Leontius und Justinian, daß dies nicht ein toter Besitz bleiben sollte, daß sich vielmehr die Auslegung des Chalcedonense nach ihm zu richten habe (5. Konzil). Daran hat auch im Grunde das 6. Konzil nichts geändert; ja nach dem adoptianischen Streit ist auch die Theologie des Abendlands bewußt „alexandrinisch" geworden. Diese hat die Vorstellung von der wirklichen Menschheit Jesu immer nur behaupten können, resp. auf ein ganz bescheidenes Maß zurückführen müssen — sie ist in Wahrheit apollinaristisch und doketisch. Dafür aber hat sie in allen ihren Phasen Raum gelassen für mystische Spekulationen über das Verhältnis von Gottheit und Menschheit, bei denen der menschliche Faktor zu verschwinden droht und die Geschichte verdampft. A. Harnack.

Alexandrinische Übersetzung des Alten Testaments s. Bibelübersetzungen.

Alexianer. Helyot, Ritter- und Kloster-Orden III 478 ff.; Moll, Vorreformatorische Kirchengesch. der Niederlande (deutsch durch Zuppke, Leipz. 1895) II S. 250 ff.; Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit im Mittelalter, Stuttg. 1884, S. 390 ff., 508 f.

Alexianer oder Celliten, auch Lollharden (vgl. unten), heißt der zu Anfang des 14. Jahrhunderts zuerst in den Niederlanden auftauchende, dann über das westliche und nördliche Deutschland sich verbreitende Wohlthätigkeitsorden, dessen Hauptname sich auf den hl. Alexius zurückführt. Es ist dies der berühmte, von Konrad von Würzburg poetisch verherrlichte Schutzpatron freiwillig gewählter Armut, den die Legende zwar einem vornehmen senatorischen Römerhause des 4. christl. Jahrhunderts entstammen, aber sein ganzes Leben von der Brautnacht an (wo er die ihm bestimmte Braut unter

Zurückgabe des Ringes plötzlich verläßt) in völliger Bettelarmut hinbringen läßt — zuerst 17 Jahre lang vor einer Kirchthüre Edessas, dann ebenso lange vor der Thüre seines eignen Vaterhauses zu Rom in Staub und Lumpen liegend, und erst kurz nach seinem Tode (angeblich d. 17. Juli 417) von den Seinen wiedererkannt. In ihrer Urgestalt zeigt die Genossenschaft in der That eine auf die Verwirklichung eines solchen Armutsideals gerichtete Tendenz. Ihre Glieder nennen sich mit Vorliebe fratres voluntarie pauperes; sie leben von milden Gaben, bewohnen nur Zinshäuser mit höchst dürftigem Hausgerät und besitzen nur das Notwendigste in gemeinsamem Eigentum. Zu ihren praktischen Verrichtungen gehören wesentlich nur Krankenpflege und Totenbestattung — die letztere während der verheerenden Pestzeiten des 14. u. 15. Jahrhts. besonders merklich hervorgetreten und wahrscheinlich zum Grund geworden, weshalb ihnen der Volksmund frühzeitig jene beiden anderen Benennungen (zu denen der Hauptname „Alexianer“ wohl erst etwas später hinzutrat), beilegte. Als „Celliten“ (Zellbrüder) nämlich scheint man sie nicht wegen ihres etwaigen Hausens in Zellen, sondern mit Bezug auf ihr vielfaches Beschäftigtsein mit dem Anlegen von Grabzellen (cellae) bezeichnet zu haben. „Lollharden“ oder Lollbrüder aber (oder auch Nollharden, Nullbrüder) hießen sie wohl wegen ihres eintönigen Singens oder „Lollens“ (Lullens), womit sie die Leichen zu Grabe trugen. Möglicherweise hängt auch die einen gewissen Tobias als ihren Stifter nennende Überlieferung (vgl. d. A. „Alexianer“ im Kathol. K.Lx.) mit dieser ihrer Hauptfunktion des condere mortuos zusammen — wenn es anders gestattet ist, jenen Namen generisch zu nehmen und auf das die Pflicht der Totenbestattung vor allem eifrig empfehlende Buch Tob. als ihren Lehrer zu deuten (vgl. Zöckler, D. Apokr. d. AT, München 1891, S. 164. 168).

Ihre erste Entstehungs- und Ausbreitungsgeschichte bedarf noch genauerer Aufhellung. Wahrscheinlich war irgend eine flandrische oder eine niederrheinische Stadt (ob Antwerpen? ob Köln?) der Ort, von wo ihr Institut sich zuerst ausbreitete, und zwar dies jedenfalls schon in der 1. Hälfte des 14. Jahrhts. Denn um 1350 begegnet man ihren Niederlassungen — kleinen, meist nur von 4—6 Brüdern unter je einem „Vater“ oder „Prokurator“ bewohnten Häusern — schon in fast allen nahmhafteren Städten der Niederlande, der Rheingegenden (hier besonders in Köln, wo ein Generalvisitator des Ordens [in ihrem Hause „Zur Lungen“] wohnt, desgleichen in Aachen, Frankfurt, Worms, Straßburg rc.), aber auch sonst hie und da in Süd- und Norddeutschland (Augsburg, Halberstadt, Hildesheim, Braunschweig). Während der häufigen Pestzeiten des 15. und 16. Jahrhts. scheinen besonders in den nördlichen Niederlanden zahlreiche Celliten-Konvente entstanden zu sein. Fast jede ansehnlichere Stadt erscheint hier mit ihren Konventen besetzt. Zu den männlichen Angehörigen des Ordens treten hier auch weibliche hinzu, Zellschwester oder Brotschwestern genannt, wegen der von ihnen eingesammelten Gaben an Brot u. dgl. (Moll, S. 252; Uhlh., S. 393 f.) und in der Regel dem Schutze der h. Ursula, als ihrer besonderen Patronin, unterstellt. Die Ordenstracht war bei beiden, den Brüdern wie den Schwestern, ein grauer oder schwarzer Mantel mit Kapuze und ein schwarzes Skapulier. — Trotz der seitens einiger Päpste (bes. Gregor XI. und Bonifaz IX.) erfahrenen Gunst erlitten die Alexianer mehrfach Verfolgungen, da man sie mit ketzerischen Begharden und Beghinen verwechselte. Hiegegen suchten sie sich durch Annahme der Klosterregel Augustins zu sichern. Unter Bezugnahme auf diese als ihr gemeinsames Statut erteilte Papst Sixtus IV. 1472 ihnen eine Bestätigungsurkunde, mit dem Rechte sich einen Generalvisitator (vgl. oben) zu wählen und besondere Kapellen mit Glockentürmchen für ihre Gottesdienste zu haben. Übrigens blieben sie behufs ihrer seelsorgerlichen Bedürfnisse, ihres (monatlich einmaligen) Kommunizierens rc., an die Parochialkirchen ihrer Städte gewiesen. Eigene Priester hatten sie nicht, trugen vielmehr durchweg Laiencharakter und bestanden meist aus ungelehrten Leuten des Handwerkerstands, ja aus Illiteraten. Weshalb Johannes Busch (De reformat. monasteriorum Saxoniae, bei Leibnitz, Scriptt. Brunsvic. II, 857) von ihnen sagt: „Omnes fratres laici sunt indocti sine literis; . . . . fuerunt enim sutores, sartores et similia opera mechanica in seculo exercentes etc.“ Vgl. die besonders auf diese Busch'sche Schilderung zurückgehenden näheren Angaben über ihre Lebensweise bei Uhlh. l. c.

Daß die hier hervorgehobenen Bildungsdefekte auch den Alexianern der Gegenwart in ziemlichem Maße noch eignen, ließ der Forbessche oder Mellagesche Skandalprozeß des J. 1895 (auf welchen hier nicht näher eingegangen werden kann) in bezeichnender Weise zu Tag treten. Außer der durch diese Gerichtsverhandlung zu trauriger Berühmt-

heit gelangten alexianischen Irrenanstalt Mariaberg bei Aachen bestanden bis vor kurzem noch vier unter der Leitung von Alexianerbrüdern stehende Heilanstalten für Geisteskranke in Deutschland (zu Krefeld, M.-Gladbach, Paderborn und Weißensee). Mutterhäuser für die Ausbildung von Alexianerbrüdern gab es im J. 1895 auf deutschem Boden fünf: in Aachen, Köln, Montabaur, Neuß und Trier. Über die darin bestehenden Einrichtungen vgl. u. a. H. Keiter, Bedingungen für den Eintritt in sämtl. relig. Männer-Orden und -Genossenschaften Deutschlands und Österreichs (Regensbg. 1895), S. 1 ff. **Zöckler.**

Alexios I. Komnenos, Kaiser von Byzanz 1081—1118. Das Geschichtswerk des Nikephoros Bryennios (im Bonner Corpus SS. hist. Byzantinae), der Anna Komnena (ebenda und besser ed. Reifferscheid, 2 vol. Lipsiae 1884 Bibl. Teubn.), des Zonaras im letzten Buch (ed. Dindorf Bibl. Teubn.). Die Werke des zeitgenössischen Erzbischofs Theophylaktos (cf. Krumbacher[2], Gesch. der byzantin. Litteratur S. 133 ff. u. S. 463 f.). Die Gesetze bei Zachariae, jus Graeco-Romanum Bd III. Eine befriedigende historische Darstellung ist nicht vorhanden. Im allgemeinen Finlay, a history of the Byzantine empire. Hertzberg, Geschichte der Byzantiner und des osmanischen Reiches, Berlin 1884; Kugler, Geschichte der Kreuzzüge, Berlin 1880.

Der Stifter der komnenischen Dynastie, der Sproß eines kleinasiatischen Adelsgeschlechtes, ist selbst unter den vielen ausgezeichneten Herrschergestalten des byzantinischen Reiches eine außerordentliche Erscheinung. Er ist der Neffe jenes Isaak Komnenos, der als Kaiser (1057—59) versucht hatte, das Reich durch die Armee vor der Bureaukratie zu retten, aber gescheitert war, so daß das Reich darnach über zwei Jahrzehnte lang einen Verfall der militärischen Kräfte, eine Demoralisation seiner Verwaltung, Verluste an Provinzen durch Türken und Normannen erfuhr, daß fast keine Rettung möglich schien (vgl. C. Neumann, Weltstellung des byzantin. Reiches vor den Kreuzzügen, Kap. 3 und 4). In der Zeit dieses Niedergangs hat sich Alexios Komnenos als erfolgreicher General erst gegen einen normannischen Söldnerführer, Namens Ursel, der sich in Kleinasien auf griechischem Boden ein selbstständiges Reich gründen wollte, dann gegen zwei Thronprätendenten die Sporen verdient. Dies waren die „drei Herkulesthaten“ vor seiner Thronbesteigung. Seine Erfolge gaben ihm ein Ansehen, das ihn verdächtig machte. Er war zwar von der Kaiserin Maria adoptiert worden, fand sich aber in der Hauptstadt in einer Weise beobachtet und fast interniert, daß es nur eine Freiheit und Rettung für ihn gab, die Usurpation der Krone. Sie gelang ihm durch eine Verschwörung, die als ein Meisterstück in dieser Art Politik zu gelten hat. In dem unerwartetsten Augenblick, auf die Osterzeit, — ein besonderer Beweis der Skrupellosigkeit des Komnenen — brach die Verschwörung aus, und am Karfreitag 1081 drangen seine Soldaten zuchtlos plündernd in die Hauptstadt ein. Kaum aber im Besitz der Krone hatte Alexios auf allen Seiten Gefahren zu wehren. Kleinasien war in eine Anzahl kleiner Herrschaften aufgelöst und zum größten Teil in den Händen der Türken; selbst die Küstenplätze der Propontis hatten nicht widerstehen können, so daß Konstantinopel von dieser Seite fast blokiert war. Auf der Balkanhalbinsel war die Herrschaft des Reichs zwischen Gebirge und Donau fast nur noch nominell; seit der Mitte des XI. Jahrh. war ein Volksstamm türkischer Rasse, die Petschenegen, die bisher rechts und links vom Dnjepr gesessen hatten, von den nachdringenden Kumanen vorwärtsgeschoben worden. Seitdem drückten sie auf die Donauprovinzen, und die Unruhe wollte nördlich vom Balkan nicht mehr aufhören. Das Schlimmste aber war die Gefahr der adriatischen Provinzen. Der Normannenherzog Robert Guiskard, der das Reich schon seines unteritalischen Besitzes beraubt hatte, war im Zug, den Krieg über das adriatische Meer zu tragen. In Form einer Intervention zu Gunsten des gestürzten Hauses Dukas war er bereits dem Vorgänger des Alexios angekündigt gewesen, und dieser Vorgänger wußte sich keinen anderen Rat als gegen außerordentliche Privilegien Venedig zur Hülfeleistung zu vermögen. In diese verhängnisvolle Erbschaft trat Alexios ein. Er hat den Vertrag mit Venedig ratifizieren müssen, der wie ein Alpdruck auf den folgenden Zeiten lag. Dann sammelte er die schwachen militärischen Kräfte, über die das Reich noch verfügte und zog den Normannen entgegen. In offener Schlacht besiegt, konnte er den Verlust des Westthores des Reichs, der Stadt Durazzo, an die Normannen nicht hindern. Da versuchte er, als es offenbar wurde, daß es die Feinde nicht auf Plünderung, sondern auf dauernde Festsetzung abgesehen hatten, durch eine Diversion Luft zu bekommen. Es gelang ihm, durch Subsidienzahlungen an den deutschen König Heinrich IV. diesen zu einem Angriff auf Süditalien zu bewegen, der Robert G. zur Rückkehr zwang. Aber seinen Sohn Bohemund ließ er zurück, und er selbst nahm später die unterbrochene

Unternehmung wieder auf. Schließlich ist das Reich nur dadurch, daß Robert mitten in seiner zweiten griechischen Unternehmung vom Tod ereilt wurde (1085), vor diesem furchtbaren Feind gerettet worden. Auf diese Krisis folgte eine zweite an der Donaugrenze. Die Petschenegen besiegten den Kaiser in einer großen Schlacht bei Silistria. Jahrelang schwankte dieser Krieg auf und ab. Die Barbaren drangen über den Balkan, und es sah einen Augenblick aus, als würden die türkischen Piraten von Kleinasien und der Sultan von Ikonium ihnen die Hände reichen, um das Reich gänzlich zu vertilgen. Da gewann Alexios die Kumanen für sich. Mit ihrer Hülfe überwand er die Petschenegen unweit der Maritzamündung in der Schlacht bei Enos. Als der Rest der Barbaren sich ergab — noch waren es so viele, daß auf jeden griechischen Soldaten 30 Gefangene kamen —, da wurden alle Gefangenen in der folgenden Nacht umgebracht. Es gab keine andere Sicherheit vor diesem Volk, als sie zu schlachten (1091). Noch stand aber das Schwerste bevor. Der große Mangel eigener militärischer Kräfte, den der Verfall der Militärverfassung seit der Mitte des XI. Jahrh. verschuldet hatte, ließ Alexios mehr als einmal die Blicke auf das kriegstüchtige Abendland richten; Normannen waren längst in byzantinischem Sold. Aber in der Schlacht gegen Guiskard war die alte Warägergarde bis auf den letzten Mann zusammengehauen worden. Ein flandrisches Corps, das eben von einer bewaffneten Wallfahrt ins heilige Land zurückkehrte, wurde jetzt angeworben, und in diesem Sinne militärischer Hilfeleistung suchte Alexios das Abendland für den Türkenkrieg zu interessieren. Die Kreuzzugsbewegung nahm dann freilich ganz andere Dimensionen an, als der Kaiser gedacht hatte. Aber auch so hätte er sie freudig begrüßen und Gutes von ihr für das Reich erhoffen können, wäre nicht eines eingetreten, was die ganze Bewegung in den Augen der byzantinischen Regierung heillos kompromittierte, der Anschluß des Normannen Bohemund, Robert Guiskards Sohn, an die Unternehmung. Durch diese Verbindung wurde der Kreuzzug zu einer Episode des Normannenkriegs gestempelt, zu einer neuen, gefährlicheren Form der alten Gegnerschaft. Zu Anfang freilich nahm alles friedliche Züge an. Es wurde Sorge getragen, daß die Kreuzfahrer auf verschiedenen Wegen und zu verschiedenen Zeiten durch das Reich zogen, und daß kein Einzelkorps zu langen Aufenthalt bei der Hauptstadt mache, damit nicht allzu große Massen sich zusammenballen und dem Reich gefährlich werden könnten. Da das Land, in welches die Kreuzfahrer zogen, noch vor kurzem griechischer Besitz war, so mußte im voraus für alle Eroberungen der Lehenseid an den Kaiser geleistet werden, wofür Verpflegung und militärische Hilfe versprochen wurde. Schon bei diesen Verhandlungen zeigte sich, wie tief das gegenseitige Mißtrauen war. Daher wartete bei der Belagerung von Nikäa Alexios gar nicht ab, ob die Fremden die Vertragsbedingungen erfüllen würden, sondern setzte sich durch heimliche Abmachungen mit den belagerten Türken in den Besitz der alten Griechenstadt. Als Antiochien gefallen war, wurde die Stadt nicht, wie es der Vertrag gefordert hätte, den Griechen übergeben. Da trat die Krisis des Unternehmens ein. Die Türken rückten gegen Antiochien heran, um die Stadt wieder zu gewinnen. Alexios auf dem Marsch durch Kleinasien bis Philomelion gekommen, wurde hier von Boten, die aus dem belagerten Antiochien entflohen waren, bestürmt, den Kreuzfahrern die versprochene Hilfe zu bringen. Eine Verpflichtung lag nicht mehr vor, thatsächlich waren die Verträge zerrissen. In diesem entscheidenden Moment zog Alexios seine Hand von den Kreuzfahrern ab; er sah, er würde sie sich doch nicht zu ergebenen Vasallen, die Türken aber zugleich zu unversönlichen Feinden gemacht haben: so überließ er sie ihrem Schicksal und kehrte um. Er hat dann die Gelegenheit ausgenützt, um die Küstenländer Kleinasiens mit den großen Seestädten und Inseln dem Reich wiederzugewinnen. Nach diesem großen Erfolg hat er von der zurückeroberten Basis Kleinasiens aus den Krieg gegen das neue normannische Fürstentum in Syrien eröffnet und bis 1104 den Inhaber desselben, Bohemund soweit bedrängt, daß er sich nach Europa begeben mußte, um neue Kräfte zu sammeln. Hier hat dieser gefährlichste Feind des Alexios, beim Papst, bei den Königen von Frankreich und England aufs heftigste agitierend, jene öffentliche Meinung im Abendland geschaffen, der der griechische Kaiser als Inbegriff aller Christenfeindschaft und aller Tücken galt. Ein neuer Kreuzzug, von Bohemund geführt, sollte jetzt durch das griechische Reich seinen Weg nehmen. In Konstantinopel verstand man die wahre Absicht vollkommen. Man rüstete rechtzeitig, und im Winter 1107/8 fiel die Entscheidung auf den gleichen Stätten, an denen der erste Normannenkrieg sich abgespielt hatte. Es war der größte Erfolg der Regierung des Alexios. Durazzo hielt dieses mal der Belagerung stand; durch eine Blokade, die jede offene Schlacht vermied, wurden die Belagerer selbst umlagert und

ausgehungert. Bohemund mußte sich dem demütigenden Vertrag von Deabolis unterwerfen und Antiochien vom Kaiser zu Lehen nehmen ohne das Recht, es weiter zu vererben. Bald darnach ist er gestorben. Bohemund war hundert Jahre zu früh gekommen; wäre es nach ihm gegangen, so hätte bereits der erste Kreuzzug, wie nachmals der vierte, mit einer Eroberung von Konstantinopel geendet.

Die letzten zehn Jahre der Regierung des Alexios sind von Kämpfen erfüllt, um den wiedergewonnenen Besitz der kleinasiatischen Küsten gegen die Türken zu sichern. Die griechische Bevölkerung wurde planmäßig aus dem aufgegebenen Innern herausgeführt und auf Reichsboden neu angesiedelt. Daneben gehen die merkwürdigen Bemühungen her, die Zustände im Reich mit Hilfe der kirchlichen Autorität zu konsolidieren. In der allgemeinen Anarchie, die die Vorgänger der Komnenen hinterlassen haben, hatte sich gezeigt, daß die sektiererischen Spaltungen Anlaß zu Sezessionen gaben, die besonders für die Disziplin des Heeres gefährlich wurden. Diese Sekten, Paulikianer, Armenier, Monophysiten, Bogomilen (vgl. die betr. Artikel), die besonders in dem heutigen Bulgarien und Ostrumelien saßen, begann man jetzt teils mit Überredung in Religionsgesprächen, teils mit Zwang zu bearbeiten. Ein weithin sichtbares Signal der neuen kirchlichen Wendung der Politik war die Hinrichtung des Hauptes der Bogomilen, eines gewissen Basilios, der angesichts des Kreuzes, dessen Verehrung er ablehnte (da die Bogomilen doketischen Ansichten huldigten), im Zirkus vor allem Volk den Tod auf dem Scheiterhaufen erlitt. Nichts unterschied schärfer das neue Regiment von der Zeit der Dukas und ihrem freigeistigen Charakter, als die Art, wie der priesterliche Nimbus der Krone als Hebel der Politik ausgenützt wurde. Im Anfang seiner Regierung hatte Alexios selbst schwere Sünden auf sich geladen: die Kirchenschändung bei der gewaltsamen Thronbesteigung, darnach in der Not der Zeit die Inanspruchnahme der Kirchenschätze, um die leeren Kassen zu füllen. An Buße ließ man es nicht fehlen, und das Hofleben bekam einen streng religiösen Anstrich, der sehr von den üppigen alten Zeiten abstach. In den schlimmen Tagen des ersten Kreuzzugs, als von Weihnachten bis Ostern die Kreuzfahrer bei Konstantinopel lagen (1096 97), fehlte es nicht an Leuten, die für Ostern ein Strafgericht Gottes erwarteten, als die Zeit der Kirchenfrevel von 1081 sich jährte. Wie weit der Kaiser persönlich von dieser strengen Richtung ergriffen war, steht dahin. Offiziell hat er sie begünstigt; ein merkwürdiges Zeugnis dafür ist das Buch „Dogmatische Rüstkammer", ein Handbuch sämtlicher Ketzereien, das auf seine Veranlassung Euthymios Zygabenos zusammenstellte und worin die kirchliche Politik des Kaisers mit den stärksten Ausdrücken gepriesen wird (C Neumannn, griech. Geschichtsschreiber und Geschichtsquellen im XII. Jahrh. 31—36).

Das Gesamturteil über Alexios hat geschwankt, da es schwer fällt, sich von der einseitigen und voreingenommenen Ansicht loszumachen, die die abendländischen Kreuzzugsschriftsteller beherrscht. Betrachtet man die Dinge, wie sie waren, so kann man kaum genug bewundern, wie Alexios das Reich aus einer verzweifelten Lage wieder zu Kräften brachte und zu einem Machtfaktor in der Welt erhob. Ein Mann, der nie eine Thorheit begangen zu haben scheint. Schon in seiner Jugendgeschichte treten die beherrschenden Züge seines Wesens hervor: die Erfindungskraft eines überlegenen Kopfes, die nie versagende Ausnützung aller Umstände gepaart mit einer geradezu furchtbaren Energie. Es fehlte ihm nicht an persönlicher Bravour; größer aber ist sein moralischer Mut und das Standhalten in den gefährlichsten Situationen. Er liebte das Schachspiel, und der Eindruck kühler Mathematik begleitet seine ganze Politik, deren größte Erfolge immer die diplomatischen waren. Seine beiden Nachfolger sind menschlich liebenswürdiger und glänzender gewesen. Keiner aber hat unter annähernd so schwierigen Verhältnissen so Außerordentliches geleistet.

C. Neumann.

Alger von Lüttich. Seine Schriften sind nach früheren Einzelausgaben gesammelt bei MSL 180, 739—972. Über sein Leben haben wir gleichzeitige Nachrichten eines Landsmannes in der Praefatio Domini Nicolai Leodiensis in libros mag. A., die in den Handschriften dem liber de misericordia et iustitia vorangeht, bei MSL 737; außerdem einzelne Notizen bei Peter v. Cluny (de mirac. I, 17; ctr Petrobrusianos; epist. III, 2; Bibl. Clun. 794. 1174. 1224) und einige weniger zuverlässige Angaben bei Tritenheim, de vir. illust OSB II, 90 script. eccl. p. 94. Zu vergleichen Ceillier, Hist. litt. des aut. sacr., 22. Bd, 1758 S. 254; Hist. litt. de la France 11. Bd (1759), 158 ff.; Wattenbach, D. Geschichtsqu. 2. Bd 6. Aufl. S. 145. 513.; A. L. Richter, Beiträge zur Kenntnis der Quellen des kanon. Rechts, Leipz. 1834, S. 7—17; Herm. Hüffer, Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, Münster 1862, S. 1—66.

A. von Lüttich (auch A. von Cluni, A. scholasticus, A. magister genannt), dessen Geburtsjahr unbekannt ist, genoß den Unterricht der besten Lehrer an der Domschule zu Lüttich, die damals in hoher Blüte stand und gleichsam die Hochschule des nordwestlichen Deutschlands, zugleich auch eine Pflanzstätte hochkirchlicher Anschauungen war. Die Gunst, deren sich A. später bei dem kaiserlich gesinnten Bischof Otbert erfreute, läßt indessen schließen, daß er selbst wenigstens nicht als Vorkämpfer dieser Richtung aufgetreten ist. Er wurde Diakonus und Scholastikus an St. Bartholomäus, später, c. 1100, durch Otbert (1091—1119) als Kanonikus und Scholastikus (magister) an die Domkirche (Sanctae Mariae et S. Lamberti) versetzt und wirkte da etwa zwanzig Jahre lang im Lehramt und in kirchlichen Geschäften mit Auszeichnung. Glänzende Anerbietungen, die ihm von deutschen Bischöfen gemacht wurden, lehnte er ab und trat noch im Vollbesitz seiner körperlichen und geistigen Kräfte nach dem Tode des Bischofs Friedrich 1121, vielleicht aus Anlaß der über die Neuwahl entstandenen Streitigkeiten, in das Kloster Cluny ein, wo er, mit dem Abte Peter durch innige Freundschaft verbunden, in hohem Alter starb. Da er nach Angabe einer Chronik von Cluny (bei Wion, lignum vitae. Ven. 1595 II, 400 und Bibl. Clun. Annot. p. 139) fere per decem annos religiose d. h. im Mönchsstande gelebt hat, so wird er 1131 oder 1132 gestorben sein (vgl. Hüffer S. 21 f.). Von Nikolaus und Peter wird er gerühmt als ein Mann von strenger Rechtgläubigkeit, von feinem Geiste, großer Wohlredenheit, klug im Rate, zuverlässig in allen Dingen, von umfassender Gelehrsamkeit in kirchlicher und weltlicher Wissenschaft, dabei bescheiden und anspruchslos, von reinem und frommem Wandel.

Von seinen Schriften sind weder die in Sachen der Lütticher Kirche geschriebenen Briefe, noch sein Werk über die Rechte dieser Kirche (beide von Nikolaus erwähnt) erhalten, dagegen besitzen wir zwei andere, nach N. ebenfalls in der Zeit seiner Stellung als Weltgeistlicher, also vor 1121, verfaßte Hauptschriften: 1. De sacramentis corporis et sanguinis Domini libri III, zuerst herausg. von Erasmus, Basel (Freiburg) 1530, dann oftmals, zuletzt von J. B. Malou, Löwen 1847, darnach bei M. S. 439—854. Unter den Gegenschriften gegen Berengars Abendmahlslehre nimmt neben Lanfranc und Guitmund von Aversa diese Schrift Algers die ausgezeichnetste Stelle ein. In der Vorrede beklagt Alger die zahlreichen und gefährlichen Irrlehren (errores und haereses), die über das Geheimnis des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi verbreitet seien; deshalb wolle er de veritate et virtute dieses Sakraments handeln, sowie über die verschiedenen dasselbe betreffenden quaestiunculae. Im ersten Buche (22 Kapp.) stellt er die Kirchenlehre von der wirklichen und substanziellen Gegenwart Christi im Altarsakrament dar und erweist sie aus Schrift und Tradition: dann spricht er von der Art und Weise des Sakramentsgenusses und insbesondere von dem würdigen Genusse. Buch II erörtert in 10 Kapiteln die verschiedenen Streitfragen über Materie, Form und Wirkung des Sakraments. Buch III bekämpft in 12 Kapiteln besonders diejenigen, welche die Gültigkeit und Wirkung des Sakraments von der Würdigkeit des spendenden Priesters abhängig machen. Die schwierigen und verwickelten Fragen sind mit Klarheit und Schärfe lebendig und anregend dargestellt. Im ganzen schließt sich A. an Guitmund an, doch nicht ohne das Dogma in einigen Punkten weiter zu bilden. Namentlich hat er zuerst die beiden Sätze ausdrücklich ausgesprochen, daß die menschliche Natur Christi kraft ihrer Erhöhung über alle Kreaturen die Fähigkeit besitze, an dem Orte, wo sie ist, zu verbleiben und zugleich an jedem andern Orte, an dem sie will, ungeteilt zu existieren (I, 14), und daß die sinnlichen Qualitäten der Elemente nach der Wandlung als Accidentia unabhängig (per se, d. h. ohne Subjekt) bestehen (II, 1). — 2. Der für die Geschichte des Kirchenrechts und der kirchlichen Disziplin wichtige Tractatus de misericordia et iustitia. Die Schrift ist von Martène Thes. Nov. Anecd. V, 1019 ff. herausg., darnach bei M. S. 857—968. Über den Plan der Schrift spricht sich Alger selbst in der Vorrede aus. Er will die scheinbaren Widersprüche zwischen den verschiedenen Kirchengesetzen aufklären und ausgleichen. Ausgehend von Ps 101, 1 stellt er die misericordia und iustitia einander gegenüber und will zeigen, wie nach der Verschiedenheit von Zeit, Ort, Personen und Umständen bald die eine, bald die andere ihre Berechtigung hat. Er teilt sein Werk in 3 Teile. Der erste handelt von der misericordia oder gratia und zeigt, in welchen Fällen die Strenge der kirchlichen Disziplin sich mildern läßt (Kap. 1—27), wie auch die Bösen unter Umständen in der Kirche zu dulden (Kap. 28—51), ob die Sakramente auch von Unwürdigen gültig gespendet werden können (Kap. 51—70), wie überhaupt in der Beurteilung und Behandlung der Bösen

mit Vorsicht und Schonung zu verfahren sei (Kap. 71—89). Der zweite Teil handelt von der iustitia, von den Fällen, in welchen die Strenge der Kirchengesetze in Anwendung zu bringen ist, von der Art und Weise, wie dies überhaupt geschehen soll (Kap. 1 bis 12), von den Anklagen gegen Bischöfe und andere Geistliche (Kap. 13—43), von dem gerichtlichen Verfahren und den Appellationen an den päpstlichen Stuhl (Kap. 44 bis 63). Der dritte Teil spricht von den 4 species eorum, qui sunt extra ecclesiam, nämlich den excommunicati, damnati, schismatici und haeretici, und namentlich von der Gültigkeit ihrer Sakramente (Kap. 1—86); mit besonderer Ausführlichkeit werden hiebei die beiden großen Zeitfragen von der Simonie (Kap. 30 ff.) und dem Verhältnis der geistlichen und weltlichen Gewalt (Kap. 65 ff.) behandelt. Polemische Rücksicht nimmt Alger in diesem dritten Teile besonders auf eine Schrift des Petrus Damiani (liber gratissimus ad Henricum Archiep. Ravenn.), worin dieser für die Gültigkeit der simonistischen Weihen nach geleisteter Pönitenz sich ausgesprochen hatte. Die Darstellung ist klar, übersichtlich und lebendig. Die einzelnen Sätze sind in kurzen Thesen oder Titeln vorangestellt und werden dann durch zahlreiche Citate aus der heil. Schrift, den Kirchenvätern, besonders Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Gregor d. Gr., aus Synodalkanones und aus (echten und unechten) päpstlichen Dekretalen erwiesen; die scheinbar widersprechenden Autoritäten werden einander gegenübergestellt und dann zu vereinigen gesucht. Richter hat zuerst nachgewiesen, daß dieses Werk A.s eine wichtige Quelle des Decretum Gratiani bildet. Nicht nur hat Gr. zahlreiche patristische Stellen aus A. übernommen (mehr als 80, s. Richter S. 13 ff., Hüffer S. 61 ff.) sondern auch die erläuternden Kapitelüberschriften, die sog. dicta Gratiani öfter von ihm entlehnt. Namentlich aber ist A. für das Verfahren Gr.s, die differierenden kirchenrechtlichen Satzungen durch distinguierende Erläuterung mit einander in Übereinstimmung zu bringen, Vorgänger und Vorbild gewesen, wenn auch nicht er allein, denn die ganze Entwicklung der kirchlichen und kirchenrechtlichen Wissenschaft drängte auf diese Methode hin. — Nächst diesen Hauptschriften ist 3. der von Tritenheim erwähnte tractatus de gratia et libero arbitrio zu nennen. Er ist von B. Pez wieder aufgefunden und im 4. Bande des thes. anecdot. P. II, p. 114 sqq. herausgegeben worden (bei M. S. 969—972). In fünf kurzen Kapiteln handelt er von der menschlichen Willensfreiheit vor und nach dem Fall (Kap. 1), von der göttlichen Präscienz und Prädestination, welche der menschlichen Freiheit keinen Eintrag thun (Kap. 2 u. 3), von der Notwendigkeit des Gebets zur Erlangung der Gnade (Kap. 4), von der Notwendigkeit der Gnade zur Vollbringung des Guten (Kap. 5). — Als Anhang dieses Traktats ist eine kleine anonyme Schrift de sacrificio missae, von Theiner in einer Pariser Handschrift entdeckt und von A. Mai, Scriptor. vet. Nova Coll. Tom. IX, S. 371, von Malou, Löwen 1847, und von M. S. 853—856 unter Algers Namen herausgegeben worden. Auch ein in einer Pariser Handschrift (MS. lat. Nr. 3881 saec. XII vel XIII ineunt. membr. fol. 191 sqq.) sich findender liber sententiarum Magistri A., der von Gratian vielfach benutzt ist, und mit Algers lib. de sacrr. Ähnlichkeit zeigt, soll wie Hüffer S. 1 ff., 27 ff zu zeigen sucht, nach inneren und äußeren Gründen dem A. von Lüttich beizulegen sein. Die Schrift würde indessen als dogmatisches Kompendium vor allem eine Untersuchung ihres theologischen Inhalts und ihres Verhältnisses zu den sonst bekannten dogmatischen Lehrbüchern der ersten Hälfte des 12. Jahrh. erfordern.

(**Wagenmann** †) **S. M. Deutsch.**

Alkuin, gest. 804. Quellen für das Leben A.s die alte auf Mitteilungen seines Schülers Sigulf ruhende vita, das Gedicht A.s über die Yorker Erzbisch. und bes. die Briefe und Gedichte. — Beste Ausgabe der Werke: Froben, Ratisbon. 1777, 2 tom. Fol., Abdruck darnach bei MSL Bd 100 f. Die Briefe (mit der vita, der vita Willibr., Carm. de episc. Ebor.) bei Jaffé, Monumenta Alcuin. ed. Dümmler und Wattenbach, Berlin 1873. Die Briefe allein: MG Epist. IV. Ep. Karol. aevi II. rec. E. Dümmler 1895. — Gedichte: MG Poëtae lat. Kar. aev. I 160—352 rec. E. Dümmler 1881. S. auch A. Largeault, Inscriptions métriques etc., Poitiers 1885. — Über Einzelausgaben vgl. Ebert II 13. — Übersetzung: Freundgen, A.s pädag. Schriften 1889; Hist. littér. de la France IV. Frobens Commentatio in d. WW; F. Lorentz, Alkuins Leben, Halle 1829; Bähr, Gesch. d. röm. Litter. im karol. Zeitalter, Karlsruhe 1840; Monnier, Alcuin et Charlemagne, 2. éd., Paris 1863; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA 6. A. I und die dort verzeichnete Speziallitter.; Th. Sickel, Alkuinstudien I SWA 79. Bd 1875; K. Werner, Alkuin und sein Jahrhundert, Paderborn 1876, 2. Aufl. 1881; A. Ebert, Allgem. Gesch. der Litt. des MA 2c. 1880, II 12—36; Abel-v. Simson, Jahrb. des fränk. Reichs I, 2. Aufl. (1888), II (1883); A. Hauck,

Kirchengesch. Deutschl. II (1890). S. Namensverzeichn. dieser Werke unter „Alk.“ und die Vorreden der Ausgaben. Ferner: H. Zeißberg, A. und Arno, Zeitschr. für österr. Gymn. 1862; T. Hamelin, Essai sur la vie et les ouvrages d'A., Paris 1874; E. Dümmler, Alchuinstudien 1891, SBA XXVII; derselbe, Zur Lebensgesch. A.s NA 18, 51—70 (1892); J. B. Laforêt, A. restaurateur des sciences etc., Louvain 1851; Picavet, De l'origine de la philos. scolastique 1889. — Lebensabrisse in: ADB I 343 ff. (1875) von Dümmler; Kirchenlexik. ꝛc. von Wetzer u. Welte I 436 (1882); v. K. Werner; Cyclopaedia etc. by J. M'Clintock & J. Strong I 137 ff. (1874); Dictionary etc. by W. Smith & H. Wace I 73 ff. (1877) von W. Stubbs; Dictionary etc. by Leslie Stephen I 239 ff. (1885) von R. Adamson.

Alkuin (Alchvin, lat. umgebildet Albinus) nimmt unter den Männern, deren sich Karl d. G. bei seinen Bestrebungen zur Hebung der Bildung bediente, die hervorragendste Stelle ein. Er überträgt die angelsächsische kirchlich-wissenschaftliche Bildung, wie sie der von ihm tief verehrte Baeda zusammenfaßte, auf den noch rauhen Boden des fränkischen Reichs und setzt so das Werk seiner landsmännischen Vorgänger auf dem Festlande, wie des Bonifaz u. a. fort. Aus angesehenem Geschlecht — verwandt mit Willibrord — ist A. um 735, vielleicht sogar schon um 730 in Northumbrien, möglicherweise in York geboren, wo er von früh an klösterliche Erziehung und in der berühmten Domschule unter Erzbischof Egbert seine Bildung empfing. Als seinen Lehrer verehrte er Älbert (Elcbert), dessen wissenschaftlichen Eifer und Unterricht er selbst schildert (Carm. de pontific. Ebor. vers. 1411 sqq.) und mit welchem oder in dessen Auftrag er als Jüngling mehrmals Reisen nach dem Frankenreich und Rom machte (ib. v. 1453 sqq. Ep. 112 und 269 nach der Zählung in Jaffés Monum Alc.), über deren Zeitbestimmung noch mancher Zweifel schwebt. Dabei lernte er verschiedene Klöster, wie Murbach und Echternach, und Personen wie Lul von Mainz, Fulrad von S. Denys und Petrus von Pisa u. a. m. kennen. Als Älbert den erzbischöflichen Stuhl von York bestieg (766), wurde Alkuin die Leitung der Schule übertragen, wo u. a. auch Liudger, der Friesenapostel, seinen Unterricht genoß, und als jener resignierte (778), um sein Leben mönchisch zu beschließen, setzte er, während Eanbald I., A.s Mitschüler, ihm als Erzbischof folgte, den Diakon Alkuin über seinen teuersten Schatz, die Bibliothek (s. über deren Schätze de pontif. Ebor. vers. 1525 bis 1561, vgl. ep. 72). Nach Älberts Tode (8. Nov. 780) wurde A. nach Rom gesandt, um für Eanbald das Pallium zu holen. Auf dieser Reise traf er (781) mit Karl d. Gr. zu Parma zusammen, in einer Zeit, in welcher Karl eben begann von allen Seiten geistige Kräfte zur Erleuchtung seines Volkes an sich zu ziehen. Alkuin war bereits früher einmal von seinem Lehrer an Karl gesandt worden, diesem also bekannt, ohne jedoch in dessen Dienste zu treten (Vita Alc. c. 6. Jaffé [zu ep. 1 p. 144] kombiniert mit dieser Sendung eine bereits von Mabillon u. a. auf unsern Alkuin bezogene Notiz von der Sendung eines Albinus an Papst Hadrian im J. 773. Vgl. jedoch Wattenbach. Monum. Alc. p. 903 f. und Deutschlands Geschichtsq. 6 A. I. und besonders Sickel, Alkuinstudien I 509 und Dümmler l. c. NA 18, 58 Anm. 5 und Ep. Kar. aevi II Nr. 70 Anm. 1). Jetzt lud ihn Karl ein und A. folgte nach seiner Rückkehr mit mehreren seiner Schüler diesem Rufe (782) und soll, wie man gewöhnlich, aber nicht mit begründeter Sicherheit annimmt, bis 789 im Frankenreich geblieben sein; jedenfalls ist er aber 786 bei Synoden zu Corabrige und zu Cealchyd in seiner Heimat gewesen und hat sich daselbst längere oder kürzere Zeit aufgehalten (vgl. Dümmler l. c. NA 18, 60 ff. u. ep. 3 [Dümmler ep. Kar. aevi II]). Ausgestattet mit den Einkünften der Abteien von Ferrières und von St. Lupus zu Troyes lebte er am Hofe und leitete die Hofschule, an welcher viele Söhne vornehmer Franken ihre Ausbildung erhielten, während zugleich Karl selbst, seine Familie und die Hofleute sich seiner Belehrung erfreuten. Er, durch und durch ein Gelehrter, in weltliche Geschäfte sich wenig einmischend, wurde die Seele jenes Kreises, der sich mit Eifer den neuen wissenschaftlichen Anregungen hingab und dessen Glieder nach angelsächsischem Vorbilde unter teils biblischen, teils klassischen Namen (Karl: David, Einhard: Beseleel, Alkuin: Flaccus Albinus, Angilbert: Homerus u. s. w.) eine Art Gelehrtenrepublik bildeten. Eine reiche Fundgrube für die Kenntnis seiner Beziehungen zu diesen und anderen fränkischen, sowie zu seinen zahlreichen landsmännischen Freunden, vor allem aber zu Karl dem Großen ebenso wie für die seiner Glaubensgrundsätze und kirchlichen Bestrebungen, der Sittenzustände seiner Zeit, weniger der geschichtlichen Vorgänge, ist die Sammlung seiner sich auf mehr als 300 belaufenden Briefe, deren Zeitbestimmung wegen ihres überwiegend belehrenden Inhalts vielfachen Schwierigkeiten unterliegt. A. kehrte zwar 789 oder 790 in seine Heimat zurück, von Anfang an dazu geneigt, von Karl, nach unsicherer An-

nahme (vgl. Dümmler l. c. NA 18, 64) auch mit politischen Aufträgen betraut, die dessen Zwist mit König Offa von Mercien betrafen, und wurde hier, wo der vertriebene König Ethelred von Northumbrien eben wieder auf den Thron gelangte, in die öffentlichen Angelegenheiten hineingezogen, machte sich aber, früheren prophetischen Weisungen entsprechend, wieder los, als Karl seiner in den kirchlichen Bewegungen bedurfte. In der Bilderfrage (s. d. A. Karolinische Bücher) soll Alkuin schon von England aus (792), als Karl die lateinische Übersetzung der Akten der 2. nicänischen Synode zur Prüfung dorthin geschickt hatte, eine Widerlegung im Namen der englischen Bischöfe und Fürsten verfaßt haben, die er dann zu Karl brachte (Simeon Dunelm. ad a. 792, vgl. Pauli in: FdG XII S. 153, 161). Wie sich diese zu den libri Carolini selbst verhält, muß dahingestellt bleiben. Eine Beteiligung A.s aber an der berühmten Schrift (deren erstes Buch auf das Datum 790 weist), ist bis jetzt nicht streng erwiesen. Besonders jedoch war es der adoptianische Streit, in welchem Alkuin seinen kirchlichen Eifer (ep. 35 p. 255) Karl zu Diensten stellte. Er kehrte 793 ins Frankenreich zurück, verfaßte bald darauf eine mild gehaltene Schrift gegen die Ketzereien des Felix von Urgel und nach dessen erneutem Abfall eine zweite größere, und war im folgenden Jahre auf der Frankfurter Synode thätig, welche den Adoptianismus verdammte und den karolingischen Grundsatz in der Bilderfrage aufrecht erhielt. Auf einer wahrscheinlich 799, vielleicht auch im Juni 800 abgehaltenen Synode zu Aachen (vgl. Dümmler l. c. NA 18, 68 und Ep. Kar. aev. II ed. Dümmler Nr. 207 Anm. 8) drängte er seinen Gegner nach vorangegangenem Schriftstreit zum Widerruf seiner Lehre und bekämpfte er dessen Genossen Elipandus. Von 793 an sehen wir A. mit Karl in beständigem Verkehr, an allen wichtigen kirchlichen und kirchenpolitischen Angelegenheiten desselben lebendig beteiligt, wie in Verbindung mit den hervorragendsten Männern, so namentlich auch mit Arno von Salzburg, der sich Verdienste um die Erhaltung seiner Briefe erworben hat, ferner mit Angilbert und Adalhard von Corbie u. a. m. Obwohl er noch 795 an Rückkehr nach York dachte, hielt ihn Karl fest und verlieh ihm als Pfründe zu sorgenfreierem Leben 796 die Abtei St. Martin zu Tours, deren verfallene Zucht er wieder hob und deren schnell aufblühende Klosterschule nun durch ihn der wichtigste Herd kirchlicher und wissenschaftlicher Bildung des Reichs wurde, von welcher eine große Zahl von Schülern und Stiftern neuer Pflanzstätten der Bildung ausging. Zu seinen früheren oder hier erst ausgebildeten Schülern gehörten außer Liudger z. B. Sigulf (Vetulus), die Quelle für seine Lebensbeschreibung, Fridugisus, sein Nachfolger in St. Martin, vor allem aber Hrabanus, der litterarisch fruchtbarste unter ihnen, und wohl auch der Liturgiker Amalarius von Metz.

Gegen Ende seines Lebens durfte Alkuin seinem öfter gehegten, jetzt durch Kränklichkeit und Erblindung verstärkten Verlangen nach mönchisch-beschaulichem Leben entsprechend die Leitung der ihm unterstellten Klöster (zu denen das von Tours aus gestiftete Cormery und Flavigny [Monum. Alc. p. 18] gehörten) seinen Schülern überlassen (vita c. 8 ep. 170. 174—176); seinen Rat aber nahm Karl auch ferner in Anspruch bis zu seinem Tode 19. Mai 804.

Alkuin ist ein Mann von aufrichtiger kirchlicher Frömmigkeit, dem die Aufrechthaltung des orthodoxen Glaubens und der Autorität der Kirche und darum auch das Ansehen des römischen Stuhls am Herzen liegt, der aber doch vor allem beistimmend und bewundernd aufblickt zu der theokratischen Stellung, welche Karl, der große defensor et rector ecclesiarum Christi (ep. 239 p. 763, vgl. ep. 114 p. 464), einnimmt, mag er ihn auch zu warnen haben vor der Härte, mit welcher den widerspenstigen Sachsen oder Avaren der Zehnten aufgedrungen wird, und erinnern, daß Glauben nicht erzwungen werde, im ganzen ist er doch erfreut über seine Bekehrungserfolge und durchdrungen von eben dem Ideal des christlichen Staats, des durch das Gesetz der Kirche normirten Volkswesens, zu dessen energischer Verwirklichung sich Karl berufen fühlt. Dazu bedarf es, wie er mit Karl erkennt, der Hebung des geistlichen und Mönchsstandes in Sitte und Bildung, der Erfüllung des Klerus mit dem lebendigen Gefühl seiner hohen Aufgabe, seiner Befähigung vor allem zur Predigt, die er als heilige Pflicht den befreundeten Bischöfen einzuschärfen nicht müde wird; auch Presbyter und Diakonen sollen das als ihre Pflicht ansehen. Seine Theologie ist ganz die positive aus den Vätern, besonders aus Hieronymus und Augustin, aber auch aus Baeda geschöpfte, ohne Originalität, aber mit Belesenheit, Fleiß und formeller Gewandtheit das Überlieferte einer noch auf niedriger Stufe stehenden Zeit nahebringend, in der Polemik doch schon ihre Kräfte übend. Neben den Streitschriften gegen den

Adoptianismus sind dogmatisches Hauptwerk die drei Bücher von der Trinität (802 an Karl überreicht), eine Art von Dogmatik auf Grundlage der freilich nur ganz formalistisch eingeschärften augustinischen Trinitätslehre, „der Anfang der mittelalterlichen Theologie" d. h. „des dialektischen Spiels mit Formeln" (Hauck l. c. II 134), daneben de trinitate ad Fredegisum quaestiones und der libellus de processione spiritus sancti. Die fidei confessio ist trotz Mabillons und Frobens Verteidigung nicht für ein Werk Alkuins zu halten, sondern jüngeren Ursprungs [vgl. Werner, Gerbert von Aurillac 1881 S. 146—149]; auch die Echtheit des libellus de processione wird bezweifelt. — Die hl. Schrift sieht A. ganz mit den Augen der Väter an, wie seine Kommentare, auf deren durchaus kompilatorischen Charakter er selbst offen hinweist, zeigen. Das AT betreffen die Fragen zur Genesis und die Erklärung einer Anzahl Psalmen, des Hohenlieds und des Predigers, das Neue der ausführliche Kommentar zum Ev. Johannis (Karls Schwester, Gisela, und Tochter Rodtruda gewidmet), die Erklärung von Tit., Philemon, Hebräer. Der von Ang. Mai (Script. Vett. Nova Coll. IX 257 sqq.) unter A.s Namen bekannt gemachte Komment. zur Apokalypse (c. 1—12) ist lediglich Exzerpt aus Ambros. Autbertus, einem wenig älteren Zeitgenossen. Charakteristisch ist eine dreifache, nämlich buchstäblich allegorische und moralische Erklärung der Namen in der Genealogie Christi nach Matthäus. Moralisch- und mystisch-allegorische Auffassung herrscht natürlich überhaupt vor und die symbolische Ausdeutung der Zahlen ist sehr beliebt. Aber die Briefe A.s zeigen auch manche praktisch erbauliche Verwertung der ihm vertrauten Schrift. Der Verbesserung des Vulgatatextes hat A. auf Verlangen Karls sich unterzogen und sich dabei an die ältesten und zuverlässigsten angelsächsisch und spanischen Vorlagen angelehnt (ep. 136. 205 p. 698 mit Dümmlers Anm., vgl. F. Berger, Histoire de la Vulgate etc., Paris 1893). — Für A. stand nun — und darin kam ihm Karl aufs lebhafteste entgegen — das kirchliche Wissen im innigsten Bunde mit den aus dem Altertum geschöpften, durch die Schultradition überlieferten allgemeinen Bildungsgrundlagen. Die klassische und die kirchliche Tradition gehören zusammen und zwar so, daß die Kirche in der Verbindung beider Pflegerin der Kultur ist. Karls Bemühungen scheinen ihm dem Ideal eines neuen Athen im Frankenreiche zuzustreben, nur eines erhabneren, weil Christus der Meister über die Weisheit der Akademie erhebt; da sind die sieben Künste (septenae artes), aber überstrahlt von der Fülle des siebenfaltigen hl. Geistes (ep. 110). Auf den Stufen der Grammatik und der philosophischen Disziplinen wird aufgestiegen zum Gipfel evangelischer Vollkommenheit (ep. 217). Beides fließt ihm zusammen im Lobe der Weisheit (ep. 78). Auch hier ist A. geschickter Kompilator und Bearbeiter des überlieferten Materials, wie in der Schule zu Tours (wozu ihm York die Bücher liefern muß), so auch schriftstellerisch und erziehlich gewandt durch die Anwendung der Gesprächsform bei seinem Unterricht. Er schreibt eine Grammatik und über Orthographie (vgl. Keil, Erlanger Programm 1868 S. 7 ff.), beantwortet grammat. Fragen (ep. 252) und bemüht sich um Herstellung der ganz vernachlässigten Interpunktion (ep. 112 Carm. 67). Der Logik, als Rhetorik und Dialektik, dienen zwei Schriften in Gesprächsform, die Rhetorik ist eine für Karl geschriebene weitere Ausführung vorangegangenen mündlichen Unterrichts und mit einem Anhang über die „Tugenden", wahrscheinlich als Übungsbeispiel, versehen und beruht auf Ciceros de inventione (vgl. Prantl, Gesch. der Log. II 14—17 und Ebert l. c. II, 18). A. hebt den Wert der Kategorienlehre für Erkenntnis der Trinität hervor. In astronomischen Fragen muß A. häufig Karls lebhaftes Verlangen nach Aufklärung (vgl. Reuter, Gesch. der Aufkl. I 7 ff.) befriedigen (de saltu lunae und de bissexto II 355 sqq. ep. 98 sq. 103. 111 u. ö. Sickel, Alkuinst. I S. 510). Wie sein Lehrer Älbert schätzte auch er Naturkunde als Mittel zur Erkenntnis göttlicher Weisheit. Mit Vorliebe wirft sich die jugendlich aufstrebende Schulbildung auf lateinische Poesie. Die poetische Originalität des karol. „Horaz" ist gering, desto größer offenbar die Freude an der Fertigkeit in der Handhabung der Sprache, in Nachahmung der Alten. Die Gedichte des unermüdlichen Verskünstlers, durchweg Gelegenheitspoesie, sind glatt, verstandesmäßig, rhetorisch und antithesenreich, oft formelhaft, frischer nur im Verkehr mit seinen Freunden, jedenfalls, wie seine Briefe, eine wichtige geschichtliche und kulturgeschichtliche Quelle.

Neben zahlreiche Epigramme auf biblische Gegenstände und massenhafte Inschriften für berühmte Kirchen, Heilige und Heiligtümer und für Klöster (vgl. ep. 224) treten politische Episteln an Karl und seinen Kreis mit klassischen Reminiscenzen und einem an den Humanismns erinnernden Kultus der Freundschaft; auch Hymnen,

Rätsel, Fabeln und Scherze fehlen nicht. Von geschichtlichem Interesse ist besonders das große Gedicht de pontificibus et sanctis eccles. Eboracens., mit warmer Liebe zu seiner geistigen Heimat und zu seinem Lehrer Älbert geschrieben

Alle diese Dichtungen, zu welchen noch die poetischen, nicht hervorragenden Bearbeitungen des Lebens Willibrords und seines Vaters Wilgils nach einer früheren Prosaschrift über sie kommen, die mit dem erbaulichen Zwecke den der Schulbildung verbinden, sind entweder in heroischen oder in elegischen Versen geschrieben; nur einige nähern sich der kirchlichen Hymnendichtung (zwei sapphische: II 174. 203; ein Carm. Adonic. II 152, auch bei Jaffé p. 786); einige sind Akrosticha und zugleich nach einer Liebhaberei jener Zeit sog. Bildergedichte.

Der von A. ganz im Geiste der Zeit geübten Verehrung der Heiligen, welche die Schlüssel des Himmelreichs haben (ep. 134 p. 527), dienen die speziell für die Lokalverehrung bestimmten und auf Wunsch von Freunden verfaßten Lebensbeschreibungen der heiligen Willibrord, Vedastus und Richarius, von denen nur die erste eigenes Werk, die andern verschönernde Bearbeitungen sind. Liturgisches Material giebt der liber sacramentalis, eine Sammlung von Meßgebeten, dergleichen A. öfter nicht für den öffentlichen Gemeindegottesdienst, sondern den Presbytern verschiedener Klöster zur besonderen Devotion zusammengestellt hat (ep. 186. 224; vgl. über den lib. sacram. Hauck l. c. II 137 Anm. 2); der Gebetsübung für Mönche dienen: de psalmorum usu etc. und officia per ferias etc. für Laien, letzteres für den jüngeren Karl auf dessen Wunsch verfaßt (vgl. ep. 244 Anm. 3 und Hauck l. c. II 189 Anm. 1), beide seiner inneren Stimmung entsprechend. Obgleich nicht Mönch im eigentlichen Sinne, hat A. doch das Klosterleben nach Kräften zu fördern gesucht; auch ihm war natürlich das Ideal des frommen Lebens im ganzen das kirchlich-mönchische, nur ohne eigentlichen Rigorismus der Askese und moderiert durch humanistische Neigung; doch gegen Ende seines Lebens verengern sich seine Anschauungen und er will auch von „den Lügen" des einst so geliebten Virgil für seine Mönche nichts mehr wissen. Auch bei ihm macht sich das bei der kirchlichen Auffassung des Sittlichen unvermeidliche Schwanken zwischen freudiger Hingabe an die sittlichen Lebensaufgaben und Neigung zur Flucht aus der Welt geltend. Aber er möchte doch auch Laien in ihrem weltlichen Berufe behilflich sein zu einer über die bloße Beobachtung der kirchlichen Satzungen hinausgehenden sittlichen Lebensgestaltung. Dem Grafen Wido von der Bretagne widmet er die Schrift de virtutibus et vitiis, eine Art Laienbrevier, wahrscheinlich 799 verfaßt (vgl. Hauck II 135 Anm. 1), die zwar auch ganz traditionell die Herkunft aus der Mönchsmoral Cassians offenbart, aber doch hie und da den Versuch macht, dem Weltlich-Sittlichen gerecht zu werden. In philosophischer Beziehung ist bedeutender die vom Psychologischen ausgehende, aber in Tugendlehre auslaufende Schrift de animae ratione ad Eulaliam, virginem, eine Anleitung zu philosophischem Studium für die Prinzessin Guntrada (Eulalia), die Base Karls und Schwester Adalhards. Möller † (Hahn).

Allatius, Leo, gest. 1669. — Eine von A.s Freund, Stephan Gradius aus Ragusa, verfaßte Biographie bei A. Mai, Nova patrum bibliotheca, 6. Bd, 2. Abt., Rom 1853, S. V—XXVIII; Fabricius, Bibl. Graeca 11. Bd S. 435 ff. (cur. Harleß); Schröckh, Kirchengeschichte seit d. Reformation 9. Bd, Leipzig 1810, S. 21; Ginguené in d. Biogr. univers, 1. Bd, Paris 1811, S. 583; Hurter, Nomenclator lit. 2. Bd 2. Aufl., Innsbr. 1893, S. 119 ff.

Leo Allatius (Leone Alacci) ist i. J. 1586 auf der Insel Chios aus griechisch-orthodoxer Familie geboren, kam als neunjähriger Knabe nach Calabrien, wo er in der italienischen Familie Spinelli Aufnahme fand. Im Jahre 1600 trat er in Rom in das 1577 von Papst Gregor XIII. gegründete Collegium Graecum ein, zu dessen berühmtesten Schülern er gehörte. Er studierte Philosophie und Theologie, später an der Sapienza auch Medizin, wurde mehrfach zu kirchlichen Geschäften verwendet, dann als Professor am griechischen Kollegium und als Skriptor an der vatikanischen Bibliothek angestellt. Als 1622 Maximilian von Bayern die Heidelberger Bibliothek dem Papst Gregor XV. schenkte, wurde Alacci vom Papst dazu ersehen, den Transport nach Rom zu besorgen. Den 13. Dez. 1622 erschien er mit ausführlichen Instruktionen, päpstlichen Briefen, Ablässen und Rosenkränzen in Heidelberg, besorgte unter großen Schwierigkeiten mit größter Energie die Verpackung der Bibliothek d. h. vorzugsweise der Handschriften, während er einen großen Teil der gedruckten Bücher an das Sapienzkolleg schenkte, und schaffte darauf seine Beute im Februar 1623 auf 50 Wagen nach München, von da auf Maultieren über die Alpen und nach Rom, wo er den 5. August 1623

eintraf (s. hierüber die Monographien von Wilken 1817; Bähr 1845 und bes. A. Theiner, Schenkung der Heidelb. Bibl., München 1844; vgl. auch Ranke, Gesch. der Päpste II, 306 (6. Aufl.) und Anhang S. 124*. Der Tod Gregors XV. (8. Juli 1623) entzog ihm den durch diese Mission verdienten Lohn, ja er wurde verdächtigt, einen Teil der Bibliothek sich angeeignet oder willkürlich verschenkt zu haben. Die Liberalität einiger Kardinäle, bes. des Franz Barberini, der ihn 1638 zu seinem Privat-Bibliothekar machte, gewährte ihm die Mittel zur Fortsetzung seines gelehrten Einsiedlerlebens, da er sich ebenso wenig entschließen konnte, Mönch oder Priester zu werden, als in die Ehe zu treten. Erst Papst Alexander VII. ernannte ihn 1661 zum Custos der Vaticana; acht Jahre später starb er als 83 jähriger Greis am 19. Jan. 1669. Zeitgenossen schildern ihn als einen gelehrten Sonderling von unermüdlichem Fleiß, immenser Arbeitskraft, staunenswertem Gedächtnis, ausgebreiteter Gelehrsamkeit, aber ohne viel Judicium, Geist und Kritik, und nicht ohne ein gehöriges Maß von gelehrter Eitelkeit und borniertem Ketzerhaß. Seine litterarischen Arbeiten waren von der verschiedensten Art: litterarhistorischen, kunsthistorischen, philosophischen, theologischen Inhalts. Seine Haupttendenz ging dahin, zu zeigen, daß zwischen der römischen und griechischen Kirche stets Übereinstimmung in allen wesentlichen Lehrpunkten bestanden habe: damit wollte er teils seinen eigenen Übertritt von der griechischen zur römischen Kirche rechtfertigen, teils seinen griechischen Landsleuten eine Union mit Rom d. h. die Unterwerfung unter das infallible Papsttum empfehlen (denn: „papa solus infallibilitatem habet et potest concilio aliisque cum eo loquentibus communicare"). Er war ein „Unionist im schlechten Sinn" (Gaß), da er seine Kirche, ihre Gegenwart und Vergangenheit, romanisieren wollte und unendlichen Fleiß darauf wandte, eine Übereinstimmung zwischen beiden Kirchen nachzuweisen, die in der That niemals bestanden hat. Dabei wußte er wohl, wie wenig er im Sinne seiner Volksgenossen handelte, die ihre im Collegium Graecum gebildeten Landsleute mit Mißtrauen und Feindseligkeit behandelten. Die Hauptwerke Leos sind seine 3 Bücher de ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, Köln 1648, 4, und das kleinere Werk über die Fegefeuerlehre (de utriusque ecclesiae . . in dogmate de purgatorio consensione, Rom 1655). Daß es bei seiner ausgeprägt tendentiösen Geschichtschreibung ohne Gewaltthätigkeiten und Verdrehungen nicht abging, läßt sich erwarten; es fehlte darum auch an Entgegnungen, insbesondere von seiten protestantischer Kritiker nicht; solche erfolgten von dem Züricher J. H. Hottinger, von dem Ulmer Elias Veiel (E. Vejelius, de eccl. graecanica hodierna, Allatio, Arcudio et Nihusio opposita, Straßburg 1666), ferner von F. Spanheim (De ecclesiae Graecae et orientalis a Romana et papali . . dissensione, opp. II S. 485, Leiden 1703), Joh. Quistorp (Dissertatio de Christianismo hodierno Graecorum) u. a.; aber auch Katholiken wie R. Simon gaben zu, daß Leos Darstellung einseitig sei. Einen eifrigen Gesinnungsgenossen hatte Leo dagegen an dem deutschen Konvertiten B. Neuhaus (Nihusius), dem Schüler und Gegner G. Calixts. Neben diesen wichtigsten Schriften dienten noch mehrere andere der Annäherung beider Konfessionen oder der Verteidigung der römischen Kirche: so die Confutatio fabulae de papissa 1630, de libris eccl. Graecorum, Paris 1644, de templis Graecorum, 1645, Graecia orthodoxa, Rom 1652—59, concordia nationum christianorum, 1655, über den Ausgang des h. Geistes, 1658, de symbolo Athanasii, 1659, de Synodo Photii, 1662, über die Florentiner Synode, 1674 u. s. w. — Außerdem hat Allatius Patristisches, Philologisches, Litteratur- und Kunstgeschichtliches geschrieben, z. B. de Nilis, de Simeonum scriptis, de Georgiis, de Joanne Damasceno, de Psellis et eorum scriptis, de Methodiis, aber auch de patria Homeri, Apes Urbanae, Poëti antichi, Gedichte, eine Dramaturgie &c. Zahlreiche griechische Schriftsteller, kirchliche und profane, hat er ediert, kommentiert oder lateinisch übersetzt; er arbeitete mit an der Pariser Ausgabe des Corpus Byzantinorum und hat viele seiner Zeitgenossen aus ganz Europa bei ihren gelehrten Arbeiten unterstützt, zu einer Reihe von noch umfassenderen Werken (z. B. zu einer Bibliotheca scriptorum Graecorum profanorum et ecclesiasticorum) Entwürfe und Vorarbeiten hinterlassen.

Sein litterarischer Nachlaß, sowie seine ausgedehnte Korrespondenz (über 1000 Briefe in lateinischer und griechischer Sprache) befindet sich in der Bibliothek der Oratorianer in Rom. Einzelnes daraus hat A. Theiner mitgeteilt; das von ihm versprochene ausführliche Werk über Leo Allatius ist nicht erschienen. Wagenmann † (Hauck).

Allegorie s. Hermeneutik, biblische.

Allemand, Ludwig d'Allemand (Aleman), Erzbischof von Arles, gest. 1450. AS Septemb. t. V (Parisiis et Romae 1866) p. 436 sqq.; Eggs, Purpura docta, Liber III u. IV (Monachii 1714, folio), p. 50 sqq.; Manni, Domenico Maria, Della vita e del culto del beato Lodovico Alemanni o Alamanni etc. (Firenze 1771); Concilium Basiliense. Studien u. Quellen zur Gesch. des Conc. von Basel, 1. Bd: Studien u. Dokumente 1431—1437, herausgegeben v. J. Haller, Basel 1896; vgl. daselbst das Inhaltsverzeichnis unter Arles S. 466, besonders aber S. 429, wo sich ein Brief des auf Allemand erzürnten Papstes Eugen IV. an ihn v. 12. Sept. 1436 aus Bologna findet; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 2. Auflage, 1. Band (Freib. 1882), Sp. 473 f. — Außerdem finden sich zahlreiche andere Litteraturangaben, welche hierher gezogen werden können, über Frankreich (Gallia christiana), Arles u. s. w. in den Acta Sanctorum a. a. O.

A. wurde im Jahre 1380 oder 1381 auf dem Schlosse Arbent bei Bugay (Dep. Ain) aus adeliger Familie geboren. Schon in jungen Jahren erhielt er ein Kanonikat zu Lyon, wurde Magister und „Decretorum doctor" und nahm als solcher am Konstanzer Konzil, wahrscheinlich aber auch schon vorher am Pisaner teil. Noch während des Konstanzer Konzils begegnet er uns als Abt von Tinources (abbas Sancti Petri de Turribus); 1418 wurde er zum Bischof von Magelone erwählt, ließ aber das Bistum durch Vikare verwalten, während er am Hofe Martins V. als Vizekämmerer residierte. Ende 1423 ernannte ihn Martin V. zum Erzbischof von Arles, 1426 zum Kardinal der römischen Kirche mit dem Titel „von der heiligen Cäcilia". Das Vertrauen dieses Papstes genoß A. in so hohem Maße, daß dieser ihn bei sehr kritischen Gelegenheiten z. B. bei Verlegung des Konzils von Pavia nach Siena als Legaten gebrauchte. Unter Eugen IV. änderte sich aber A.s Verhältnis zum Papsttum vollständig, A. trat auf die Seite der Gegner Eugens und wurde recht eigentlich die treibende Seele des Baseler Konzils. Zwar war er nicht im Anfang auf demselben thätig, befand sich vielmehr damals noch in Italien. Aber im Jahre 1433 verließ er Rom und begab sich nach Basel. Hier war er alsbald das thätigste und angesehenste Mitglied der Kirchenversammlung, der einzige Kardinal, welcher nach dem Bruche zwischen Konzil und Papst Februar 1438 in Basel blieb und die Verhandlungen leitete. Daß er in dieser tumultuarischen Versammlung gelegentlich mit tyrannischer Sicherheit verfuhr, wie man ihm nachgesagt hat, wird man gern glauben dürfen. Eugen IV. erklärte ihn, wie die anderen Baseler Konziliaren, durch die Bulle Moyses vom 4. Sept. 1439 für abgesetzt und aller Würden verlustig. A. aber arbeitete rüstig im Interesse des Baseler Konzils fort; seine Mitwirkung an der Wahl Felix V. gehört in die Geschichte des Konzils selbst. Als aber alle diese Angelegenheiten den Verlauf nahmen, daß Felix V. 1449 abdankte, und die Baseler sich Nikolaus V. unterwarfen, so wurde auch A. restituiert. Er starb am 16. Sept. 1450 zu Salon im Rufe der Heiligkeit und wurde zu Arles beerdigt. Die Wunder, welche nach der Legende an seinem Grabe geschehen sein sollen, wurden der Anlaß, daß Clemens VII. 1527 ihn beatifizierte, worüber die Acta Sanctorum näher berichten. Sein Privatleben wird als „äußerst musterhaft" gelobt. Sein Bildnis befindet sich vor dem Titel der oben angeführten Schrift von Manni. Vgl. d. A. „Baseler Konzil". P. Tschackert.

Allen, William, gest. 1594. Fitzherbert, De antiquit. et continuacione Cath. Relig. in Anglia libellus, Rom 1608; Th. Fr. Knox's, Memoir of A. (in den First and Second Douay Diaries), Lond. 1878; ders., Letters & Memoirs of Cardinal A., Lond. 1882; Dodd, Church Hist. II, 44—52; 219—245; III, 525; Lingard, Hist. of Engl. vol. II (5. Aufl.); Wood, Athenae Oxon., ed. Bliss. I, 615; Butler, Book of the Rom Cath. Church, 259 ff.; Pits, Relationes histor. de rebus anglicis, 1619; Fuller, Church Hist., vol. IX (Ausg. v. 1655); Fuller, Worthies, ed. Nichols I, 540; Bartoli, Dell' Istoria d. Comp. di Giesu (in Granger's Biogr. Hist. of Engld. 5. ed., I, 270 ff.); Sweeney, Life of Aug. Baker, 1856; Edinburgh Rev. Bd. 158, 354 ff.; Butler, Hist. Mem. of Engl. Catholics, Lond. 1876; Dict. of National Biography 1886, Art. W. Allen.

Allen (Alan, Alen, Allyn) William, englischer Theolog, Kardinal und Erzbischof von Mecheln, geboren 1532 in Rossall (Lancashire), trat 1547 ins Oriel Coll., Oxford, ein und erwarb, in stillem, von den Stürmen der reformatorischen Bewegung nicht gestörtem Studium, in regelmäßigem Aufstieg die akademischen Grade. Unter dem Einflusse seines Tutors Morgan Philipps wandte er sich nach anfänglichem Schwanken der Sache Roms zu.

Als Maria Tudor das Reformationswerk ihres Bruders zu beseitigen sich anschickte, trat A. nach 7jährigem Studium der Philosophie und Litteratur in den geistlichen Stand

über und schloß sich als einer der entschiedensten Vorkämpfer Roms dem Widerstande gegen die Reform an; nach Marias Tode hielt er sich noch einige Zeit in Oxford, verließ dann aber sein Vaterland, jedoch nur, um die glänzenden Gaben seines Geistes und Willens fernerhin einer Aufgabe zu widmen: die in England verloren gehende Schlacht für die römische Sache wieder zu gewinnen. Diesem Ziele hat er alles, Vaterland und Freundschaft, Namen und Ehre, Amt und Lebenshoffnungen geopfert, und so mächtig entflammte seine von starken religiösen Impulsen gehaltene Glutseele der Haß nicht gegen sein Vaterland, wohl aber gegen die dort in die Erscheinung tretenden romfeindlichen Mächte, daß er sich zu Thaten vergaß, die ihn in jener Zeit zum gehaßtesten Manne in England machten.

Im J. 1561 ging er nach Löwen in Flandern, der Zufluchtsstätte zahlreicher, wider Elisabeths Reformen grollender Engländer. Hier machten ebensosehr sein politischer Weitblick, seine Talente und sein ruheloser römischer Eifer, wie seine persönliche Würde und gesellschaftliche Bildung ihn wie zum natürlichen Haupte der Mißvergnügten. Als Frucht seiner theologischen Studien veröffentlichte er in Löwen (1561/62) eine Verteidigung der römischen Lehre vom Fegefeuer und des Gebets für die Toten, kehrte jedoch, unbesorgt um die ihm drohenden Gefahren, nach Lancashire (1562) zurück, organisierte, im Hause von Verwandten verborgen, den Widerstand der englischen Katholiken wider die Regierung und staute durch sein energisches Einschreiten gegen die seinen Glaubensgenossen bischöflicherseits verstattete Praxis, den protestantischen Gottesdiensten ‚ohne schwere Verschuldung‘ beiwohnen zu dürfen, den Fortschritt der evangelischen Sache. Lancashire hat er damals der alten Kirche auf eine Zeit wiedergewonnen. Von Versteck zu Versteck flüchtend, warf er sich in der Nähe von Oxford mit so rücksichtslosem und fieberhaftem Eifer in eine alle Vorsichtsmaßregeln außer acht lassende Propaganda unter seinen frühern, inzwischen zu Ehre und Einfluß gelangten Freunden, daß er vor den sein Leben bedrohenden Maßnahmen der Regierung abermals fliehen mußte (1565). Nach England ist er nicht wieder zurückgekehrt.

Nachdem er in Mecheln die Priesterweihe empfangen, ging er (Herbst 1567) mit Dr. Vendville, seinem Freunde, nach Rom, wo dieser Pius V. einen Plan zur Bekehrung der Ungläubigen (nach Dodd, Ch. Hist. II, 45: ‚zur Befreiung der Sklaven‘) vorzulegen wünschte. Vendville erlangte bei dem Papste keine Audienz; als er auf der Rückreise sein Mißlingen A. mitteilte, faßte dieser die Idee mit der ganzen Glut seiner Seele auf, indem er ihr zugleich eine andere Richtung gab: er schlug, in Erkenntnis der der römischen Kirche in England durch das Wegsterben der alten, und die Vertreibung der jungen Priester drohenden Gefahr, die Gründung eines Seminars für englische Priester vor. Mit der Verwirklichung dieses Planes trat er in die Hauptarbeit seines Lebens ein.

Mit seinen Freunden M. Philipps, R. Bristow, J. Marshall, E. Risdon, Stapleton, Webb, Bailey, zumeist graduierten Oxforder Gelehrten, und unterstützt durch reiche Geldmittel der flandrischen und englischen Katholiken richtete er 1568 in Douay das College als erstes der auf den Linien der Tridentiner Beschlüsse errichteten ein. In ihm ruhen die Wurzeln der englischen Gegenreformation, die unter A.s Händen in stiller Arbeit ihre Kräfte sammelte, um nicht viel später, auf die Bahnen der hohen Politik und der Gewalt getrieben, Religion und Regierung seines Vaterlandes an den Rand der Vernichtung zu stellen.

Trotz der engl. Regierungsverbote strömten zahlreiche englische Jünglinge nach Douay; rasch gelangte das Seminar zur Blüte, — Mich. 1576 zählte es 120 englische Studenten — wurde aber infolge der politischen Wirren in den Niederlanden nach Rheims verlegt, wo es sich der Gunst der Guises erfreute. Die katholischen Restitutionserfolge, die A. in Flandern erzielte, veranlaßten seine Berufung nach Rom (1579), wo er auf den Douayschen Linien die Verhältnisse des nachmals berühmt gewordenen Collegium anglicanum ordnen sollte. A. spielte dieses sofort in die Hände der ihm befreundeten Jesuiten und brachte, sein großes Ziel nicht aus dem Auge verlierend, nun auch Pius VII. dazu, den Jesuiten die englische Mission überhaupt zu übertragen. Schon 1580 betraten die Jesuiten Parsons und Campion den englischen Boden.

Von da an bedeutete A.s Name ein Prinzip: für England die römische Gefahr, für Rom die englische Hoffnung. Die Jesuitenmission und die Priesterschule in Douay-Rheims veranlaßten scharfe Verbote der englischen Regierung: in einer Proklamation werden die Grundsätze der ausländischen Seminare verdammt und allen englischen Eltern (und Vormündern) die Entsendung ihrer Söhne nach Rheims und Rom bei schwerer

Strafe verboten. Gegen diese Beschränkung der persönlichen Freiheit wandte sich A. in seiner Apologia for the two English Colleges (Rheims und Rom) against certayne sinister information given up against the same (1581) und verfaßte in ruhelosem Schaffen eine Anzahl polemischer und apologetischer Schriften, die er durch die nach England zurückkehrenden Studenten und die jesuitischen Sendboten verbreiten ließ: alle erfüllt von leidenschaftlichem Eifer, die eine immer kühner, rücksichtsloser und trotziger als ihre Vorgängerin. In allen der gleiche Standpunkt: den Forderungen der röm. Kirche hat sich jede sittliche, bürgerliche, vaterländische Verpflichtung unterzuordnen. In einem von ihm 1587 geschriebenen Briefe verteidigt er die verräterische Übergabe Deventers an die Spanier (Defence of Sir W. Stanley), aber die Spitze aller dieser Grundsätze wendet er wider das englische Königtum: alle Akte in Autorität der Königin Elisabeth sind in England null und nichtig, nachdem sie durch den Spruch des h. Stuhles als Ketzerin erklärt ist.

In diesen Lehren, die seit 1585, dem Jahre seiner endgiltigen Übersiedelung nach Rom, in den Vordergrund treten, vollzieht A. den Übergang von der wissenschaftlichen theologischen Arbeit auf das Gebiet der politischen Intrigue. Fast 50 Jahre seines Lebens hatte er an die große Aufgabe, sein Vaterland dem Papste wiederzugewinnen, gesetzt, doch ohne Erfolg. Dem unaufhaltsamen Fortschritt der religiösen Lebensmächte, die dem England Elisabeths jenen ungeheuern Aufschwung der politischen, religiösen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Volkskraft brachten und dort völlig neue Denk- und Lebensformen schufen, sah er sich ohnmächtig gegenüber. Es blieb nur der Weg der Gewalt.

Von nun an hat er seine Hand in allen geheimen Unternehmungen der römischen Politiker, die sich gegen das ketzerische England richten. Er setzte sich mit den Guises, mit der Umgebung Maria Stuarts, mit dem Jesuiten Parsons zur Entthronung Elisabeths in Verbindung und galt von da ab als das Haupt der englisch-spanischen Partei. Daß ein Mann so radikaler Grundsätze und so weitreichender Einflüsse der spanischen Politik wertvolle Dienste zu leisten im stande sei, scheint Philipp II., der sich gerade zum Rachezug wider die Ketzerei rüstete, in diesen Jahren erkannt zu haben. Es fand eine Annäherung der beiden Männer statt, und nun folgte Schlag auf Schlag. Philipp überzeugte durch seine Gesandten den Papst von der Notwendigkeit, einen englischen Kardinal zu ernennen, der für den Fall des Gelingens als Erzbischof von Canterbury die Neuordnung der kirchlichen Angelegenheiten zu übernehmen habe. Sixtus V. ernannte A. am 7. August 1587 zum Kardinalpriester (von St. Martin in Montibus), verlangte aber dagegen, daß der König nunmehr unverzüglich der Armada die Ordre zum Segeln gebe, und der zukünftige Primas von England veröffentlichte, noch ehe der Admiral Medina Sidonia in See stach, die berüchtigte Admonition to the Nobility and the People of England and Ireland, in der er Elisabeth der unsinnigsten, hier nicht wiederzugebenden Laster bezichtigte und den Beweis zu erbringen versuchte, daß die ketzerische, ehebrecherische und blutschänderische Dirne auf Englands Throne, von zwei Päpsten verdammt, aller Thronrechte verlustig, das Volk seines Treueides ledig und Philipp als rechtmäßiger König von England anzuerkennen sei. Nach neueren Untersuchungen hat A. diese in das Gift unversöhnlichen Hasses getauchte Brandschrift zwar nicht selbst verfaßt (Parsons ist stark daran beteiligt), seine Unterschrift, mit der sie in Antwerpen erschien, macht ihn aber für den hochverräterischen Inhalt verantwortlich. Ein Auszug aus ihr, A Declaration of the Sentence of Deposition of Elizabeth, the pretensed Queene of England, wurde in vielen tausenden von Abzügen gleichfalls gedruckt und sollte, sofort nach der Landung der Armada massenweis unter das Volk geworfen, ihre hochverräterischen Dienste unter den niederen Volksschichten thun. Aber das spanische Unternehmen scheiterte an der Hochherzigkeit und dem Heldenmute der Engländer, die sich unterschiedslos, der Katholik neben dem Protestanten, der Staatskirchliche neben dem Puritaner, wie ein Mann gegen den Spanier erhoben. Diese Stunde bewies, daß A. die Seele seines Volkes nicht verstand; anders wie er selbst bewährten die englischen Katholiken, den Unmut und die Erinnerung an alles, was sie von Elisabeths harter Hand erduldet, hintansetzend, die Treue. Mit der Folter und dem Galgen zur Belohnung für ihren Patriotismus vor Augen, lasen sie die Absetzungsbulle ihres Papstes wider ihre Königin, sahen die Gestade ihrer Insel mit Mauern und Thürmen zur Abwehr der eigenen Glaubensgenossen sich bekränzen, fühlten in zitternder Seele den Augenblick gekommen, wo ein bloßer Luftzug die Wage ihres Geschicks zu ihren Gunsten wenden könne, aber ihr stolzes Herz und ihre englische Freiheit opferten sie

nicht. In diesem weltgeschichtlichen Augenblick, der die spanische Vormacht in Europa unwiderbringlich brach und an ihre Stelle die englisch-protestantische Kraft stellte, warfen sie hochherzig die Erinnerung an die schlimme Vergangenheit und den Groll über die Gegenwart in die Fluten des Kanals, die unter den stolzen Dreimastern der Armada grollend sich aufbäumten und liehen ihrem Vaterlande in der Stunde der höchsten Not ihre katholische Hand wider den Papst.

Der furchtbare Schlag brach A.s ehrgeizige Pläne; sein hochverräterisches Spiel machte ihn bei Protestanten und Katholiken gleich verhaßt, die englische Regierung stellte jede Verbindung mit ihm unter die schwersten Strafen, — der Briefwechsel A.s mit dem Earl Arundel wurde einer der Gründe für das an diesem vollstreckte Todesurteil — und selbst der Papst entzog A. seine Gunst für immer. Nur der spanische König bezahlte ihm die geleisteten Dienste; 1588 verlieh er A. eine Abtei in Calabrien, und im November 1589 ernannte er ihn zum Erzbischof von Mecheln und Metropolitan von Belgien. Aber in diese amtlichen Geschäfte trat A. nicht ein, weil der verstimmte Papst ihm die Präkonisierung verweigerte. Mit der Armada war ihm die Lebensaufgabe vernichtet. So trat er, vor Geldsorgen trotz aller Titel und Ämter nicht bewahrt, in die Stille, löste aus unbekannten Gründen die engen Verbindungen, die ihn fast sein ganzes Leben an die Jesuiten gefesselt, bemühte sich in seinen letzten Jahren, nachdem ihm die Mission an seinem Volke mißglückt, um die kleineren Erfolge persönlicher Propaganda an einzelnen nach Rom kommenden Engländern und starb am 16. Okt. 1594.

Man wird diesem Manne, der mit glänzenden Gaben des Geistes einen starken Willen verband mit rücksichtslosem Fanatismus einen nach den höchsten Zielen greifenden Ehrgeiz, nicht gerecht, wenn man ihn mit Gegenwartsmaßen mißt. In römischen Anschauungen erzogen sah er die katholische Religion als wesentlich für die Wohlfahrt Englands an; in der Feindschaft Elisabeths wider Rom fand er das Recht für die maßlosen Angriffe und geheimen Unternehmungen gegen die ketzerische Krone. Seinem katholischen Empfinden verrückten sich die sittlichen Maße. Im Banne legitimistischer Anschauungen, Maria Tudor und ihrem Gemahl Philipp als rechtmäßigen Herrschern Englands gegenüber, wurde er zu vaterlandslosen und sittlich nicht zu rechtfertigenden Thaten geführt. An der gottgeordneten Obrigkeit zum Verräter geworden, wahrte er dem Spanier Philipp unverrückt die Treue, vielmehr dem Vorkämpfer Roms und dem Könige von Papstes Gnaden als dem freigebigen Wohlthäter, der ihn mit Gnaden und Ehren bis zu seinem Tode bedachte. Die Seele seines Volkes hielt er nicht in seiner Hand; mit den Maßen seines persönlichen Empfindens messend verkannte er in seinen Volksgenossen über dem Katholiken den Engländer. Alle seine politischen Pläne endeten in Mißerfolg; anderseits gab er durch die Gründung der Priesterseminare in Douay, Rheims und Rom der wankenden römischen Sache in England eine Stütze und den päpstlichen Zielen wenigstens eine vorübergehende Hoffnung und verhinderte, daß die katholische Religion — wie in den nordischen Reichen — völlig in England vernichtet wurde.

Von seinen zahlreichen Schriften sind die folgenden die bemerkenswerteren: Certain brief Reasons conc. cath. Faith, Douay 1564; A Defence and Declaration of the cath. Churches touching Purgatory and Prayers for the Soules departed, Antw. 1565; A Treatise made in defence of the lawful Power and Authority of Priesthood to remit sins etc., Louvain 1567; De Sacramentis in genere, de Sacr. Eucharistiae et Sacrif. Missae, Antw. 1576; A brief Hist. of the Martyrdom of 12 rev. Priests etc. 1582 (wurde vielfach nachgedruckt und in mehrere Sprachen übersetzt); An Admonition to the Nobility and People of Engl. and Ireland concern. the present warres, made for the execution of His Holines' sentence by the highe and mightie King Catholicke of Spain, by the Cardinal of England, A° MDLXXXVIII, gedruckt in Antwerpen; A Declaration of the Sentence of Deposition of Elizabeth, the Usurper and pretensed Queene of England, 1588.

Rudolf Buddensieg.

Allerchristlichster König, rex christianissimus, Ehrentitel der Könige von Frankreich, von Pius II. in einem Brief an Karl VII. als haereditarium nomen der französischen Könige bezeichnet, von Paul II. im J. 1469 Ludwig XI. als besondere Prärogative der französischen Herrscher gewährt (Mabillon, De re diplomat., Paris 1709. 2. Bch 2. Kap. S. 62, 5. Bch z. Tfl 22 S. 384, 6. Bch 210. Kp. S. 620 f.).

Hauck.

Allergläubigster König, rex fidelissimus, Ehrentitel der Könige von Portugal, von Benedikt XIV. dem König Johann V im Jahr 1748 verliehen (Benedicti XIV. opp. 17. Bd Prato 1846 S. 1). **Hauck.**

Allerheiligen, Festum omnium sanctorum; 1. November. Im Liber pontificalis wird von Bonifatius IV. (608—615) erzählt, daß dieser Papst sich von Phokas das Pantheon erbeten und es zu einer Kirche zu Ehren Marias und aller Märtyrer umgestaltet habe. Das darauf sich beziehende Fest der dedicatio S. Mariae ad Martyres wurde und wird in Rom am 13. Mai gefeiert. Die mittelalterlichen Liturgiker (Durand., Rationale VII c. 34) lassen daraus das Allerheiligenfest sich entwickeln, indem nach ihrer Angabe Gregor IV. die Feier vom 13. Mai auf den 1. November übertragen habe. Diese Meinung ist jetzt aufgegeben; sie ist zu schlecht bezeugt und widerspricht der Thatsache, daß ein altes Martyrologium die beiden Feiern, als neben einander in Rom bestehend, aufzählt (vgl. unter: Ado MSL Bd 123 S. 158 u. 174). Vielleicht hängt die Entstehung der Feier mit dem Oratorium zusammen, welches Gregor III. (731—741) in der Peterskirche erbaute, in quo, wie es im Lib. pont. heißt, in honore Salvatoris sanctaeque ejus genitricis recondidit reliquias s. apostolorum vel omnium sanctorum martyrum ac confessorum, perfectorum justorum toto in orbe terrarum requiescentium. Für die Weiterverbreitung des Festes ist es vielleicht nicht uninteressant, daß ein gewisser Catulphus in einem Schreiben (MSL, Bd 96) Karl M. unter anderem auch darum bittet, ut unum diem post jejunium in anno in honore sanctae Trinitatis et unitatis et Angelorum et omnium sanctorum celebrem constituas super regnum tuum cum consilio synodi Francorum. Wichtiger ist, daß die Feier von Alkuin empfohlen wird (Ep. 76, edit. Froben.), damals also bereits vorhanden, aber noch nicht allgemein war. Endlich ist die Angabe des Sigebertus Gembl. zum Jahre 835, daß Ludwig der Fromme die Feier movente Gregorio papa et omnibus episcopis assistentibus für Gallien und Germanien auf den 1. November angesetzt habe, vielleicht ungenau, aber nicht ganz unglaubwürdig. Denn um diese Zeit hat die Feier im Frankenreiche festen Fuß zu fassen begonnen (Amalar., De ord. Antiph. c. 64). Ob das Ehrengedächtnis aller Märtyrer, welches die griechische Kirche schon zu den Zeiten des Chrysostomus (Ed. Montf. II, 711) am Sonntag nach Pfingsten beging, darauf von Einfluß gewesen ist, läßt sich nicht nachweisen. Der Sinn des Festes berührt sich jedenfalls mit dieser Feier der Griechen. Bonaventura bestimmt in einer Predigt (Opp. III p. 291) die Bedeutung als eine Zusammenfassung der durch das Jahr sich erstreckenden Heiligenfeiern. Der vom Kardinal Thomasius herausgegebene Comes (Opp. V) hat die Lektionen: Apk 7,2—12; Mt 5, 1—12, a.

Eine Predigt über diesen Text hat Luther in die Kirchenpostille aufgenommen, in derselben Predigt aber die Abschaffung der Feier dringend befürwortet. Selbstverständlich konnten die Kirchen der Reformation eine derartige Heiligenfeier nicht brauchen und vergeblich suchte man sie eine Zeit lang in einigen Gebieten festzuhalten (vgl. das Züricher Mandat von 1526 bei Egli, Akten z. Ref., die Kirchenordnungen für Hannover 1536, Northeim 1539, Kurbrandenburg 1540, Schleswig-Holstein 1542, Schwäbisch Hall 1543, Pommern 1568, Common-prayer-book). Die Schleswig-Holst. KO verlangt, daß an diesem Tage von dem Glauben und der Nachfolge der Heiligen im Gegensatz zu der falschen Verehrung gepredigt werde. Eine gleiche Predigt wird von der Bremer KO 1534 für den Johannistag gewünscht. Diese Versuche, die Feier umzugestalten und zu erhalten, waren nicht lebensfähig. Erst an der Schwelle dieses Jahrhunderts hat Horst (Mysterios. II, 462) einen neuen Entwurf einer Allerheiligenfeier vorgelegt, der natürlich für die Kirche ganz unbrauchbar ist. Es ist zur Zeit keine Aussicht vorhanden, daß die Feier wieder ersteht. Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß uns mit dem Aufhören dieses Tages, sowie der Aposteltage und der Umwandlung des Stephanstages in den zweiten Weihnachtsfeiertag nur noch gewissermaßen zufällige Gelegenheit geblieben ist, die Gemeinden daran zu erinnern, daß nicht bloß die alte Kirche, sondern auch die der Reformation ihre Märtyrer hat, und daß auch die in der Gegenwart Lebenden die Pflicht, für das Bekenntnis Opfer zu bringen, nicht vergessen und nicht hintansetzen dürfen. Insofern enthält auch der vergessene Allerheiligentag ein Element, das auch für uns verwendet werden könnte und sollte. **Caspari.**

Allerseelentag, Commemoratio omnium Fidelium Defunctorum; 2. Nov. Der dogmatische Grund für diese am 2. Nov. stattfindende Feier liegt auf dem Gebiete der

Fürbitte für die Toten und der Darbringung der Eucharistie für sie. Die alte Kirche kennt zweierlei Tote unter ihren Angehörigen; solche, die für die Kirche gestorben sind, die martyres, und solche, die zwar nicht für die Kirche, aber doch im Glauben der Kirche gestorben sind. Für die Märtyrer braucht sie nicht zu beten, wohl aber für die verstorbenen Gläubigen (August. Serm. 229, c. 1 MSL 36. Bd S. 867). Ein sachlicher Zusammenhang veranlaßte auch den Amalarius, in seinem L. antiph. unmittelbar auf die officia Sanctorum das officium pro mortuis folgen zu lassen: Post officia Sanctorum inserui officium pro mortuis. Multi enim transeunt de praesenti saeculo, qui illico Sanctis conjunguntur (De ord. Antiph. c. 65). So schreibt er, ohne einen bestimmten Tag für die commemoratio im Auge zu haben. Ein bestimmter Tag dafür wurde erst von Odilo von Clugny für die Cluniacenser festgesetzt. Das Dekret, welches die Feier anordnet, ist noch vorhanden (ASB, Saec. VI P. I p. 585). Daß die Feier thatsächlich von den Cluniacensern begangen wurde, sieht man aus Udalrici consuetudines L. I c. 42 (MSL 149. Bd). Bonaventura sagt in der einzigen Predigt (Opp. III), welche Binterim (Denkw. 5. Bd 1. Abt. S. 495) aus jener Zeit für den Allerseelentag zu nennen weiß: Animabus purgandorum defunctorum prosunt suffragia. De istis, quasi in proximis regnaturis, post festum Sanctorum omnium feliciter regnantium, ecclesia solemnigat hodie. Das Missale schreibt die Missa Requiem aeternam vor. Luther verlangte in der Predigt an Allerheiligen (Kirchenpost.) auch die Abschaffung des Allerseelentags; obwohl er wußte, daß es solche giebt, die es göttlich wissen zu gebrauchen. Die damals herrschenden Mißbräuche, deren die Geistlichkeit sich an dem Tage schuldig machte, sind geschildert in Naogeorg., Regn. Papist. L. IV p. 161. Trotzdem ist es, wenn Gerber (Gesch. der Kirchenceremonien in Kursachsen) richtig Bescheid weiß, Luther nicht gelungen, zu Lebzeiten die Abschaffung der Feier in Kursachsen durchzusetzen. Die KO für Kurbrandenburg von 1540 (vom Begräbnis) wollte die Feier in verbesserter Gestalt beibehalten wissen, aber im ganzen verschwand sie auf protestantischem Boden sehr rasch. Dennoch ist der Protestantismus nicht ganz davon losgekommen. Der Rationalismus verlangte die Einführung einer Totenfeier (Horst, Mysterios. II, 432; Wagnitz, Liturg. J. IV S. 262 u. 282, man vgl. auch J. Fr. Jacobis Litanei auf das Fest Allerseelen und die Einleitung zu Schellings Clara). Die Litanei der Herrnhuter am Ostermorgen (Gesangb. d. Brüdergem. 1778 Nr. 210), der Eifer, mit dem die Protestanten am Tage des ehemaligen Patrons der Gottesackerkirche oder in vorwiegend katholischen Gegenden am Allerseelentag die Gräber schmücken, sowie das Emporkommen des Totenfestes sind Anzeichen dafür, daß dem christlichen Volksgemüt etwas Verwerfliches genommen, aber nicht etwas Gutes zum Ersatz geboten worden ist, und daß dies Versäumnis in irgend einer Weise wird gutgemacht werden müssen. **Caspari.**

Allianz, Evangelische. Conference on Christian Union. Narrative of the Proceedings of the Meetings, held at Liverpool, October 1845, London, Nistel 1845.; Evangelical Alliance, Report of the proceedings of the Conference, held ad Freemasons Hall, London from Aug. 19th to Sept. 2nd inclus. 1846. Published by Order of the Conference, London, Partridge and Oakey, Patern. Row 1847; Verhandlungen der Versammlung evangelischer Christen Deutschlands und anderer Länder vom 9. bis 17. September 1857 in Berlin, besorgt von K. Ed. Reineck, Berlin Fr. Schulze 1857; Verzeichnis der 1857 erschienenen Broschürenlitteratur in der Darmstädter Allg. K.-Zeitung vom 31. Okt. 1857; Les Conférences de Genève 1861; Rapports et Discours publiés par D. Tissot, Genève et Bâle, H. Georg, Editeur 1861; Proceedings of the Amsterdam Conference of the Evangelical Alliance, held on August 1867, ed. by the Rev. P. Steane, London, Office of the Evangelical Alliance 1868; History, Essays, Orations and other Documents of the Sixth General Conference of the Evangelical Alliance held in New-York Oktober 2—12, 1873, ed. by Rev. Ph. Schaff and Rev. S. Irenaeus Prime, New-York, Harper & Brothers 1874. — Siebente Hauptversammlung der Evangelischen Allianz gehalten in Basel vom 31. August bis 7. September 1879. Berichte und Reden, herausgeg. von Chr. J. Riggenbach, Basel, Bahnmaiers Verlag, 1. Bd 1879, 2. Bd 1880; Benetning om den evangeliske Alliances ottende almindelige Mede i Kjoebenhavn i September 1884, ed. T. Vahl. Kjoebenhavn i Kommission hos Indre Missions Boghandel (Chr. Christiansen) 1886. Christendom from the standpoint of Italy. Proceedings of the Ninth General Conference of the Evangelical Alliance, held in Florence 1891, ed. by the Rev. R. A. Bedford, London, Office of the Evangelical Alliance 1891. — Der Evangelische Bund. Die zu Liverpool und London gehaltenen Conferenzen über christliche Vereinigung, nach den Actenstücken beschrieben von Pfarrer Karl Mann und Pfarrer Theodor Plitt, Basel 1847; Dr. Massie, The Evangelical Alliance, its Origin

and Development, London, John Snow 1847; L. Bonnet, L'unité de lésprit par le lien de la paix. Lettres sur l'alliance évangélique, Paris, Delay 1847; National perils and opportunities discussed on the Conference in Washington 1887, New-York, Baker and Taylor 1887; National needs and remedies. Discussed on the Conference in Boston 1889. New-York, Baker and Taylor 1890. — Unter den Gegenschriften besonders Fr. J. Stahl, Die lutherische Kirche und die Union, Berlin 1859. Neuntes Kapitel: Die Evangelische Allianz und die falsche Katholicität S. 441 f.: Verzeichnis der römisch-katholischen Darstellungen bei Wetzer und Welte, Kirchenlexikon ²I 566.

Die Evangelische Allianz, auch Evangelischer Bund genannt, wohl zu unterscheiden von dem 1887 gestifteten „Evangelischen Bund zur Wahrung deutsch-protestantischer Interessen" hat, nachdem eine Anregung zur Vereinigung aller evangelischen Christen bereits 1842 von dem Pastor Dr. Kniewel in Danzig und dem Vorsteher des lutherischen Predigerseminars zu Gettysburg in Pennsylvanien, Dr. Schmucker, ausgegangen war, ihren Ursprung in der schottischen Freikirche. Unter der Führung des edlen Thomas Chalmers traten die Abgeordneten von sieben größeren kirchlichen Gemeinschaften in Schottland zusammen und richteten unter dem 5. August 1845 von Glasgow aus ein Zirkularschreiben an die Kirchen und kirchlichen Denominationen in England, Wales und Irland, worin auf die Notwendigkeit engerer brüderlicher Verbindung aller evangelischen Christen zur Abwehr der Übergriffe des Papismus und Puseyismus und zur Förderung der Interessen eines biblischen Christentums hingewiesen und zu einer weitere Maßnahmen vorbereitenden Versammlung eingeladen wurde. Diese fand in demselben Jahre vom 1. bis 3. Oktober in Liverpool statt; von zwanzig kirchlichen Gemeinschaften waren Mitglieder erschienen. Sofort auf dieser vorbereitenden Versammlung wurde hervorgehoben — am 3. Oktober auf den Antrag des englischen Baptistenpredigers Steane —, daß die geplante Vereinigung, für die der Name Evangelical Alliance vorgeschlagen wurde, nicht eine Union der evangelischen Denominationen, auch nicht eine Versammlung offizieller Vertreter der Kirchen bezwecke; nicht einen Kirchenbund, sondern einen Christenbund wolle sie ins Leben rufen, eine Vereinigung gläubiger Individuen evangelischen Bekenntnisses. Als Tendenz wurde erklärt, angesichts der Spaltungen und der Zersplitterung der Kirche unter den gläubigen evangelischen Christen eine liebevolle Verständigung zu fördern und alles abzuwehren, was im Papsttum und anderen Erscheinungen des Irrtums und der Gottlosigkeit dem evangelischen Protestantismus entgegenstehe.

Der Aufruf zu einer größeren, den Bruderbund konstituierenden Versammlung, der in allen fünf Erdteilen verbreitet wurde, hatte den Erfolg, daß vom 19. August bis 2. September 1846 in London sich 921 evangelische Männer, unter ihnen 47 vom europäischen Festlande, 87 von Amerika und anderen Erdteilen, Episkopalisten, Methodisten, Presbyterianer, Independenten, Baptisten, Herrnhuter, Lutheraner, insgesamt Mitglieder von 50 kirchlichen Gemeinschaften, zu eingehender Beratung zusammenfanden. Hier wurde der bereits beantragte Name der neuen Vereinigung förmlich festgesetzt: Evangelical Alliance; das Programm wurde dahin erweitert, daß man für Religionsfreiheit einzustehen, insonderheit sich der evangelischen Glaubensbrüder, die um ihres Bekenntnisses willen verfolgt würden, anzunehmen und überall Hilfe zu leisten habe, wo Jesus Christus in den Gliedern seiner Kirche leide. Zu den allgemeinen wie besonderen Zwecken sei eine genaue Kenntnis der religiösen und kirchlichen Zustände der evangelischen Christenheit durch Einziehung und Erstattung von Berichten anzustreben. Vor allem aber ist die Londoner Versammlung dadurch von Bedeutung, daß auf ihr ein die Mitglieder der Allianz verbindendes Glaubensbekenntnis in neun Artikeln vereinbart wurde, dessen lateinischer Text in dieser Fassung vorliegt:

Societatis Evangelicae constitutionis et statutorum expositio brevis.

Eos solum associandos esse, qui sententias complectuntur et profitentur, quae plerumque Evangelicae appellantur, de locis doctrinae sequentibus:

1. De Scripturae Sacrae inspiratione divina, autoritate et sufficientia.
2. De iure et officio iudicii fidelium singulorum in Scriptura interpretanda exercendi.
3. De Deo uno et tribus in eodem personis.
4. De natura humana penitus per lapsum corrupta.

5. De Deo filio homine facto, de opere eius reconciliationis pro peccatoribus humanis, de eiusdem mediatoris intercessione et regno.

6. De peccatoris iustificatione per fidem solam.

7. De Spiritus Sancti opere in peccatore convertendo et sanctificando.

8. De animae immortalitate, corporis resurrectione, generis humani per Jesum Christum iudicio, una cum aeterna quum iustorum felicitate, tum impiorum poena.

9. De divina ministerii Christiani institutione, et de baptismi coenaeque Dominicae ordinatione obligatoria et perpetua.

Für die Vereinigung gläubiger evangelischer Christen, was doch die Allianz sein sollte, war es ohne Frage Bedürfnis, ein Bekenntnis aufzustellen, das dem evangelischen Glauben und dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, also dem Grunde der Vereinigung, klaren Ausdruck gab. Allein es fragt sich, ob die vereinbarten neun Artikel das leisten. Einerseits beschränken sie sich nicht auf notwendige Glaubensaussagen, sie verkünden vielmehr bestimmt formulierte theologische Lehren, deren spezifisch reformierter und britisch-dissenterischer Ursprung unverkennbar ist. Anderseits fordern sie nur ein Bekenntnis der Ansichten, die gemeinhin evangelisch genannt werden, über (sententias . . profitentur . . . de locis doctrinae) die bezeichneten Lehrstücke. Dem entsprechend wurde ausdrücklich erklärt, daß die Artikel nicht in einem formalen oder kirchlichen Sinne als ein Credo oder Glaubensbekenntnis angesehen würden; sie sollten nur andeuten, welcherlei Personen man als Glieder des Bundes zu sehen wünschte. Allein es wurde nicht erklärt, welches die sententiae, quae plerumque evangelicae appellantur, seien, und gleichwohl wurde das Bekenntnis zu diesen Ansichten gefordert. Solches Bekenntnis verfehlt nach verschiedenen Seiten hin seinen Zweck, Bürgschaft für den evangelischen Glaubensstand und die Gotteskindschaft des Zustimmenden zu sein. Religiöse Gemeinschaften, die sich ihre „Ansichten" abweichend von der Tradition gebildet haben, wie die Quäker, sind durch die neun Artikel von der Teilnahme an der Allianz von vornherein ausgeschlossen, und die große Schar gläubiger evangelischer Christen schließt sich selber aus, die grundsätzlich Religion und Theologie unterscheidet und die Anerkennung ihres Glaubensstandes von der Zustimmung zu traditionellen Ansichten über dogmatische Sätze und Lehrformeln nicht abhängig machen will. Und hat die Praxis der Allianz jene beschwichtigende Erklärung, daß ein kirchliches Credo durch die neun Artikel nicht aufgestellt sei, bestätigt? Auf der Versammlung zu Berlin (1857) redete der Engländer Cairns unter begeisterter Zustimmung der Deutschen davon, daß in England und Amerika eine gewisse Vermittelung der großen Kluft zwischen den Calvinisten und Arminianern stattgefunden habe. „Diesen Konsensus," fuhr er fort, „hat sogar die Evangelische Allianz in einer neuen Konkordienformel aufgestellt und ihren Unionsbestrebungen zu Grunde gelegt. Es scheint eine große Aufgabe nicht nur der Evangelischen Allianz, sondern der christlichen Welt überhaupt zu sein, eine Theologie, welche diesen irenischen und doch schriftmäßigen und gläubigen Typus darstellen soll, noch tiefer in der Schrift zu begründen und fortzu entwickeln" (Berliner Verhandlungen S. 401). Da hat doch Fr. J. Stahl so unrecht nicht, daß er gegen die Allianz den Vorwurf erhebt: sie habe in den neun Artikeln das Fundament zu einer allgemein evangelischen Kirche gelegt mit einem allgemein evangelischen Bekenntnis, dem gegenüber die Sonderlehren als Privatmeinungen gelten. Zieht man andere Äußerungen, die sich bis zur jüngsten Versammlung des Norddeutschen Zweiges zu Kassel im Oktober 1895 wiederholt haben, und die kirchliche Praxis der Allianz in Betracht, so wird man Stahl auch in dem Vorwurf nicht unrecht geben: sie sei eine evangelische Parteigenossenschaft, die auf reformierter Seite gegen die Lutheraner, gegen die hochkirchlichen Ansichten stehe, wozu sie die lutherische Lehre vom Sakrament und Amt rechne; innerhalb der reformierten Kirche stehe sie parteiisch auf seiten der radikalen Denominationen mit der Tendenz der Aufhebung aller Nationalkirchen und alles Bandes von Staat und Kirche, mit der Tendenz der unbedingten Religionsfreiheit. In der That ist seit dem Angriff Stahls ein Bemühen unverkennbar, den durch die neun Artikel und ihre Auslegung erzeugten Schein eines Kirchenbundes zu Gunsten des christlichen Bruderbundes zu beseitigen. Ohne die Artikel aufzuheben, suchte die französische Sektion in einer kurzen Formel das Bekenntnis ihres Glaubens auszudrücken; in den Verfassungsstatuten der schweizerischen Sektion heißt es § 2: „Der schweizerische Zweig nimmt unter die Zahl seiner Mitglieder alle Christen auf, die in der brüderlichen Liebe leben wollen und den Wunsch aussprechen, mit ihnen gemäß der heiligen von Gott inspirierten Schrift ihren gemeinsamen Glauben an Gott, den Heiland, zu

bekennen: an den Vater, der sie geliebet hat und sie aus Gnaden durch den Glauben an Jesum Christum rechtfertigt; an den Sohn, der sie durch sein versöhnendes Opferleiden erkauft hat, und an den heiligen Geist, den Urheber ihrer Wiedergeburt und Heiligung; an den einigen Gott, hochgelobt in Ewigkeit, dessen Ehre sie ihr Leben zu weihen wünschen." Und auf der Versammlung in Basel (II, 923 f.) stellt D. H. Plitt „den gottversiegelten Erfahrungsbesitz der Fundamental- und Central-Wahrheit zur Seligkeit" in der „Summa des Katechismus der wahren Kinder Gottes" mit dem Wort 1 Jo 5, 12 dar: „Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht".

Was die äußere Organisation der Evangelischen Allianz betrifft, so wurde auf der konstituierenden Versammlung in London 1846 die Errichtung von sieben Zweigvereinen beschlossen, nämlich 1. in Großbritannien und Irland, 2. in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, 3. in Frankreich, Belgien und der französischen Schweiz, 4. in Norddeutschland, 5. in Süddeutschland und in der deutschen Schweiz, 6. in Britisch-Nordamerika, 7. in Westindien; aber auch in Schweden, in Rußland und in der Türkei wurden Zweigvereine ins Auge gefaßt und gesammelt. Auch empfehlen die Statuten den Mitgliedern, am Morgen des ersten Wochentages und in der ersten Woche jedes Jahres für die großen Zwecke des Bundes zu beten. Bei weitem am thatkräftigsten zeigte sich der englische und nordamerikanische Zweigverein, und unter allen kirchlichen Genossenschaften waren die Baptisten von Anfang an die eifrigsten in Vertretung und Beförderung der Sache der Allianz. Der britische Zweig war es, der schon 1847 die Zeitschrift gründete: Evangelical Christendom, its state and prospects, London, Partridge and Oakey, Paternoster Row., welche als litterarisches Organ der Allianz die Beziehungen zwischen dem in London residierenden ständigen Komitee und den Zweigvereinen und einzelnen Mitgliedern der Allianz vermittelt. Der englische Baptistenprediger Steane war es, der 1853 aus verschiedenen englischen Kirchengemeinschaften 100 Prediger um sich sammelte, mit ihnen in Irland eindrang, um durch je 100 Predigten dieser 100 Prediger das römisch-katholische Volk zum Protestantismus zu bekehren. Ob auch der Vorwurf gerechtfertigt ist, der seinerzeit von E. W. Hengstenberg ausging, daß der Graf Shaftesbury, eins der Häupter des englischen Zweiges, in Verbindung mit seinem Schwiegervater Lord Palmerston die religiöse Bewegung zu politischen Zwecken mißbrauche und Aufstände der unterdrückten Nationalitäten, der Polen, Ungarn, Italiener u. s. w. „zur Förderung des Evangeliums" zu schüren und zu unterstützen suche?

Der Höhepunkt der Allianzbewegung in Deutschland wurde in der Versammlung in Berlin 1857 erreicht. Sie war von 1252 evangelischen Christen besucht, von denen Deutschland 974, England 165 und die übrige Welt 113 Teilnehmer gesandt hatte. Nirgends ist die ideale Seite der Allianz, eine Darstellung der Einheit aller wahren Jünger Jesu zu sein, so die Gemüter beherrschend hervorgetreten, wie hier. Es fehlte zwar nicht an mancherlei unliebsamen Vorfällen. Auf Betreiben des für alles Englische begeisterten Chr. Karl Josias v. Bunsen hatte König Friedrich Wilhelm IV. die Allianz nach Berlin eingeladen; aber es begegnete v. Bunsen, daß ihm von der Versammlung die Bruderschaft verweigert wurde. Als nämlich Merle d'Aubigné den ihm Befreundeten mit einem öffentlichen Kuß bewillkommnete, gab der Vorsitzende, Lic. E. Krummacher, seiner Entrüstung darüber, die von dem größeren Teil der Versammlung geteilt wurde, energischen Ausdruck. Ferner hatte der britische Zweig der Allianz in einer Adresse an den König vom 6. Mai 1857 das ernstliche Verlangen nach einem größeren christlichen Verkehr zwischen England und Deutschland ausgesprochen und seine Hoffnung auf Überwindung des religiösen Despotismus und der anarchischen Zügellosigkeit in dem Glauben an den bekundet, der den Ehrgeiz der Pharisäer beugte und die Freigeisterei der Sadducäer durch die Macht der göttlichen Wahrheit überwältigte. Den „Ehrgeiz der Pharisäer" bezogen die konfessionellen Lutheraner auf sich, und eine starke Agitation wider die Allianz wurde ins Werk gesetzt. Der König trat der Agitation durch eine Kabinettsordre an den Evangelischen Oberkirchenrat entgegen, die Fr. J. Stahl zum Austritt aus dieser Behörde veranlaßte; der König erklärte, er erblicke in der Versammlung ein noch nicht erlebtes Zeichen des Brudersinns und knüpfe schöne Hoffnung für die Zukunft der Kirche daran. Gleichwohl hielt es der General-Superintendent Dr. W. Hoffmann für angebracht, darauf hinzuweisen, daß Predigern der Gemeinschaften, die aggressiv gegen „unsere Kirche und ihre Bekenntnisse und Ordnungen vorschreiten", die Kanzel nicht eingeräumt werde, und daß die Teilnahme an der gemein-

samen Feier des heiligen Abendmahls seitens der Prediger vermieden werden möchte, um „Amtsbrüdern oder Gemeindegliedern keinen Anstoß zu geben". Aber die Verhandlungen nahmen dennoch einen die Teilnehmer hochbegeisternden Verlauf. Außer den Berichten über die religiösen Zustände der evangelischen Kirchen in verschiedenen Ländern wurden Vorträge über das Allgemeine Priestertum der Gläubigen, über das Verhältnis der neueren Versammlungen evangelischer Christen zu den Konzilien früherer Zeit, über das Recht des evangelischen Bekenntnisses und über den Einfluß der Vereinigung britischer und deutscher Christen auf die wissenschaftlichen und religiösen Gebiete u. s. w. gehalten. Ihren Höhepunkt erreichten die Festtage durch die huldreiche Audienz der Mitglieder beim Könige.

Großartiger an Entfaltung äußeren Glanzes und an Zahl der Teilnehmer waren die Versammlungen in London 1851 und in Paris 1855 gewesen, da sie mit den internationalen Ausstellungen in beiden Städten verbunden waren; die Vereinigung evangelischer Christen trat dort als immerhin imposante Weltmacht in die Öffentlichkeit. Allein die religiöse Begeisterung für die Idee der Evangelischen Allianz hat weder vorher noch nachher so machtvoll gelodert, wie in Berlin 1857.

Es ist psychologisch verständlich, daß auf derartige Überspannung der religiösen Idee, die Nüchternheit und klares Denken doch sehr vermissen läßt, insonderheit auf die Verquickung der religiösen Idee mit der Huldigung vor einem gekrönten Haupte in einer Form, die wohl nur in der byzantinischen Kirchengeschichte Analogien hat, ein starker Rückschlag folgen mußte. Es gelang zwar dem ständigen Komitee in London, andere internationale Versammlungen zu stande zu bringen, so in Genf 1861, in Amsterdam 1867, in New-York 1873, in Basel 1879, in Kopenhagen 1884, in Florenz 1891, und jede bewährte durch die individuellen lokalen Verhältnisse große Anziehungskraft; aber keine von ihnen vermochte für den Allianzgedanken Fernerstehende zu werben und eine die Festtage lang überdauernde Begeisterung zu erwecken. Nach zwei Seiten hin wurde der naturgemäße Niedergang der Allianz durch die Berliner Versammlung ausdrücklich befördert. Einerseits nämlich konstituierte sich dort der deutsche Zweig der Allianz zu einer kirchenpolitischen Partei; bald hernach (1859) trat als Organ der Allianz die Neue Evangelische Kirchenzeitung auf den Plan, die bis zum Tode des Herausgebers, Professor D. Hermann Meßner, die Interessen der Partei der positiven Union in der preußischen Landeskirche gegen alle lutherisch konfessionellen, mittelparteilichen und protestantenvereinlichen Bestrebungen vertrat. Anderseits kam bereits in Berlin der Widerspruch, in dem das praktische Verhalten der englischen und amerikanischen Dissenters namentlich zu den deutschen evangelischen Landeskirchen mit den Ideen der Allianz steht, zum Ausdruck. Die Klagen und Anklagen gegen das unbrüderliche Verhalten jener Gemeinschaften hörten seitdem nicht auf, gewannen vielmehr an Schärfe, und ein weitverbreitetes Mißtrauen gegen die Lauterkeit des großen Bruderbundes war die Folge. Die praktischen Verdienste der Allianz, richtiger: des ständigen Komitees der Allianz in London, sollen nicht verkannt werden. Der Intervention der Allianz beim Großherzog von Toskana 1852 ist die Befreiung des jüdischen Ehepaars Madiai aus dem Inquisitionskerker zu Florenz zu danken; 1855 trat sie zu Gunsten der in Preußen und Mecklenburg polizeilich verfolgten Baptisten ein; 1863 that sie durch Entsendung einer Deputation an die Königin Isabella von Spanien das Ihrige, um Matamoros und seine Genossen dem Gefängnis zu entreißen, in das ihn evangelisches Glaubenszeugnis geführt; 1876 verwendete sie sich für die russischen Protestanten, 1878 für mehrere wegen ihrer Renitenz gegen die neue hessische Synodalordnung und die neuen Kirchengesetze bestrafte lutherische Pfarrer; 1879 legte Prof. D. Th. Christlieb auf der Versammlung zu Basel ein entschiedenes Zeugnis gegen den schmählichen englischen Opiumhandel ab. Auch die kirchengeschichtliche Bedeutung einiger Referate und die statistische Bedeutung der Allianz-Zeitschrift: Evangelical Christendom sollen mit Ehren genannt sein. Allein alles dies wog das berechtigte Mißtrauen, das jenes propagandistische Unwesen in steigendem Maße hervorrief, nicht auf. Konnte doch im Blick auf jene Propaganda das Komitee in Basel seine Einladung der Allianzversammlung nach dieser Stadt (1879) nur dadurch rechtfertigen, daß „bei uns die Kirche der Reformation bereits durchgängig einer solchen Zerrüttung anheimgefallen ist, daß als der wahrscheinliche Ausgang der Krisis, sei es näher oder ferner, kaum etwas anderes als eine Umgestaltung nach amerikanischer Weise in Aussicht steht". Auf derselben Versammlung wurden schwere Anklagen gegen die unchristliche Konkurrenz auf dem Gebiet der Heidenmission, die nicht nur durch die Dissenters bethätigt worden, erhoben, und in

einer Spezialkonferenz unter dem Vorsitz von v. Bismarck-Bohlen wurden gegen das Treiben der Albrechtsbrüder seitens der jetzigen General-Superintendenten D. Dryander und D. W. Baur unwiderlegte und unwiderlegbare Beschuldigungen ausgesprochen. Es ist zu beklagen, daß solche unliebsame Erörterungen, wie die Begegnung von Merle d'Aubigné mit v. Bunsen und die Debatte über die Albrechtsbrüder in Basel in den veröffentlichten offiziellen Berichten verschwiegen worden sind.

Eine kirchenpolitische oder religiöse Bedeutung hat die Allianz, wenigstens in Deutschland, nicht mehr; an ihrem unklaren und unpraktischen Idealismus und an dem Mißbrauch der religiösen Idee teils zu fremdartigen kirchenpolitischen Parteibestrebungen, teils zu feindseliger separatistischer Propaganda, ist sie gescheitert. E. Chr. Achelis.

Allix, Peter. — Haag, La France protestante, 1. Bd, Paris 1846, S. 61 (hier ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften); Encyclopaedia Brittanica, 1. Bd, London 1875, S. 586; Tabaraud in d. Biogr. universelle, 1. Bd, Paris 1811, S. 596.; Weiß, Histoire des réfugiés prot. de France 1. Bd, Paris 1853, S. 345.

Peter Allix, einer der gelehrtesten und fruchtbarsten Polemiker der französisch-reformierten Kirche, ist zu Alençon 1641 geboren, war zuerst Pfarrer an einer Kirche in der Champagne, und dann zu Charenton. Nach der Revokation des Edikts von Nantes ging er nach England, wo ihm Jakob II. gestattete, zu London für die zahlreichen Flüchtlinge eine französische Kirche zu eröffnen. 1690 wurde er Kanonikus zu Salisbury. Seine Gelehrsamkeit erwarb ihm so großes Ansehen, daß ihm die Universitäten von Oxford und Cambridge die Doktor-Würde erteilten, und daß er von der englischen Geistlichkeit den Auftrag erhielt, eine vollständige Geschichte der Konzilien zu schreiben, die 7 Bände in Folio bilden sollte, aber niemals erschienen ist. Er starb 1717, 76 Jahre alt, zu London. Seine Schriften, in französischer, in lateinischer und in englischer Sprache sind sehr zahlreich und zum Teil sehr selten. Die meisten sind polemischer oder apologetischer Natur und zeugen von gründlicher Kenntnis des christlichen Altertums, der Kirchenväter und der Schriftsteller des Mittelalters. Auch schrieb Allix zwei Werke über die Waldenser und Albigenser: Some Remarks upon the ecclesiastical history of the ancient churches of Piedmont (Lond. 1680, in 8.), und Remarks upon the ecclesiastical history of the ancient churches of the Albigenses (Lond. 1692, in 4.), um gegen Bossuet den Satz zu beweisen, die Albigenser seien keine Dualisten, sondern mit den Waldensern identisch gewesen; Allix trug viel dazu bei, diesen Irrtum in der Kirchengeschichte zu erhalten. Herzog † (Hauck).

Almosen. La Placette, Traité de l'aumône. Amsterd. 1699; Reinhard, System der chr. Moral, 4. Aufl. 3. Bd, Wittenb. 1807, S. 171 ff.; Rothe, Theol. Ethik, 2. Aufl. 4. Bd, Wittenb. 1870, S. 294 ff.; Martensen, Individuelle Ethik § 111 ff.; Lemme, Nächstenliebe, Breslau 1881. Uhlhorn, Christl. Liebesthätigk. 3 Tle., Stuttg. 1882. 1884. 1890.

Almosen ist Lehnwort aus dem Griechischen (ἐλεημοσύνη) durch Vermittelung der lateinischen Kirchensprache (It. vgl. Tert. de pat. 7. Vulg.) und des Romanischen (in dem in erster unbetonter Silbe öfter e in a übergeht) und bezeichnet die ohne Anspruch auf Gegenseitigkeit oder Ersatz gespendete milde Gabe als Ausdruck des Erbarmens, also des aus Mitleid und Hilfsbereitschaft zusammengesetzten Gefühls der Herablassung des Besitzenden zum Notleidenden. Die Sache findet sich überall, wo der soziale Abstand des individuellen Besitzes von der Besitzlosigkeit eine Ausgleichung fordert (Vgl. Seneca de beneficiis, Cic. de off. 1, 14—18). Religiöse Schätzung erfährt das A. im Buddhismus und im Islam. Aber wenn der Buddhismus auch Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit empfiehlt, so treten ihm doch positive Moralvorschriften hinter negative Verbote zurück, und selbst noch diese Moral hinter die passive Negation der Welt. Der Islam hat die Hochschätzung der Almosen vom Judentum bezw. Judenchristentum übernommen; aber sie entbehren in ihm der Wurzel der allgemeinen Menschenliebe und sind darum großenteils zu einer regelmäßigen Abgabe entartet, die in den Dienst des herrschenden Fanatismus gestellt wird. Die Heimat der religiös-sittlichen Hochschätzung der A. ist das Judentum. Das AT hat eine höhere organische Betrachtung. Im Zusammenhang des erwählten Volks Gottes als einer großen Gottesfamilie, in der prinzipiell jeder dem andern gleichstehen und die gleichen Anrechte auf das Land haben müßte, dessen eigentlicher Besitzer Gott ist, sollte jeder gegen den Bruder die Nächstenliebe üben (Le 19, 18. 31), nicht nur Übervorteilung, Beraubung und Bedrückung desselben zu unterlassen (Ex 20, 13 ff. 21, 14 ff. 22, 21 ff.; Le 19, 13. 16. 24, 19.

25, 17; Dt 27, 17 ff.; Pf 15, 1. 3; Spr 3, 29; Jer 22, 13 u. s. w.), sondern auch schonende Rücksicht zu erweisen (Ex 22, 24 ff.; Dt 24, 10 ff.; Spr 11, 12. 24, 28 u. s. w.), ja positive Hilfe zu leisten (Ex 23, 1 ff.; Spr 25, 21; Jes 58, 7; Ez 18, 5 ff.) in Barmherzigkeit (Hi 6, 14; Spr 14, 21. 21, 21; Ho 12, 7; Sach 7, 9). Solcher Gesinnung entsprach sowohl die Anordnung, den Zehnten des dritten Jahres zu einer Speisung der Leviten, Beisassen, Witwen und Waisen zu verwenden (Dt 14, 28 f.), wie die Vorschrift, Äcker und Weinberge nicht genau abzuernten, sondern Randfrucht, Abfall und Nachlese den Armen und Beisassen zu überlassen (Dt 25, 19 ff.; Le 19, 9 f. 23, 22), wie das moralische Gebot der Armenunterstützung (Dt 15, 7—11). Sind Gerechtigkeit, Güte und Treue die ATlichen Grundbegriffe für das sittliche Verhältnis des frommen Israeliten zu seinem Nächsten, so ergiebt die Güte von selbst die Wohlthätigkeit (Spr 3, 27 f.; Pf 112, 9) in einer Gottesgemeinde, in der eigentlich kein Armer sein soll (Dt 15, 4), aber thatsächlich unvermeidlich viele Arme (15, 11) sind. In der nachkanonischen Zeit trat infolge der räumlichen Ausdehnung und inneren Zersplitterung Israels der theokratische Gedanke, daß Gott der eigentliche Besitzer des heiligen Landes sei, wie die organische Betrachtung des Volksganzen zurück. Indem so die Wohlthätigkeit aufhörte, unter den Gesichtspunkt der Pflicht zu fallen, gewannen die Almosen, die als Ausdruck normaler theokratischer Gesinnung freilich zur Erhaltung der Gottesgemeinschaft dienen (Pf 41, 2 f.) und Gottes Wohlgefallen haben (Spr 24, 13), als religiöse Leistungen verdienstlichen Charakter (Sir 35, 13; To 4, 9) und sündentilgende Bedeutung (Sir 3, 32. 33; To 12, 9), also den Wert der Anknüpfung der Gottesgemeinschaft und der Zuwendung des Heils (Sir 29, 15; To 4, 7—11. 12, 7 ff.). Der Übergang von dem ATlichen Gedanken, daß Wohlthätigkeit als gottgewollte Bekundung der dem Bunde Gottes mit Israel entsprechenden Gesinnung Gottes Wohlgefallen und darum seinen Segen hat (Spr 3, 9 f. 11, 25. 22, 9. 28, 27), zu der Selbstgerechtigkeit, die sich das Wohlthun als verdienstliche Leistung anrechnet (To 1, 3. 4, 9), ist oft fast unmerklich (Sir 35, 10—12; To 4, 1—11). Aber der Abweg jüdischer Selbstsucht, die im A. das Ich erhebt, ist doch beschritten, wenn es To 12, 9 heißt: „Wohlthätigkeit errettet vom Tode und reinigt fort alle Sünde". Der Wertschätzung der äußeren Leistung entspricht in den Apokryphen der Übergang des Begriffs ἐλεημοσύνη (Barmherzigkeit, Wohlthätigkeit) in den des Almosens To 4, 10 f. 12, 9 ff. Es ist nicht mehr die ATliche Religiosität, sondern die Gesinnung des Judentums, die sich ausspricht To 12, 8: „Sittlich gut ist Gebet mit Fasten und Wohlthätigkeit (Almosen) und Gerechtigkeit". Der hier schon auftretende Dreiklang jüdischer verdienstlicher Leistungen (Almosen, Gebet, Fasten) ist es denn auch, der vom Herrn Mt 6 einer Beurteilung unterzogen wird.

Das pharisäische und talmudische Judentum hat dem A. (dessen Überschätzung sich darin spiegelt, daß der ATliche Begriff צדקה in den Targg. und im Talmud die einfache Bedeutung „Almosen" annimmt) einen das Subjekt erhöhenden Wert zugeschrieben, der eine Lebenserneuerung überflüssig zu machen schien (vgl. F. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theol. S. 268. 273 ff. 291). In aller Religion aber, in der menschliche Leistungen das Verhältnis zu Gott bestimmen, ist die Frömmigkeit egoistisch versetzt und verunreinigt (Jo 5, 42). Im fundamentalen Gegensatz hierzu ist die Offenbarung Gottes in seinem eingebornen Sohne Evangelium von der Liebe Gottes als rein selbstthätiger, d. h. als Gnade, die in dem von oben kommenden Reiche Gottes dem durch den Glauben an Jesum Christum in dasselbe Eintretenden alles frei giebt, ohne für den Heilswert von Kraftäußerungen menschlicher Eigenheit Raum zu lassen. Das sittliche Handeln der Reichsgenossen untersteht darum im NT nicht dem Zweck der Gerechtigkeits- und Heilserwerbung, sondern ist für den Jünger Jesu Christi, der Gottes Reich und Gerechtigkeit im Glauben ergriffen hat (Mt 6, 33), auf dem Boden des Reichs Gottes unerläßliche Lebensäußerung, deren Ausbleiben bekunden würde, daß der Ewigkeitsboden, auf den der Sohn Gottes seine Gläubigen versetzt, nicht wirklich betreten ist (Mt 7, 13—23). Aus der dem Wesen des Himmelreichs entsprechenden Liebesgesinnung, die die gesamte Sittlichkeit in sich befaßt (Mt 22, 39. 5, 41 ff.; Lc 11, 27 ff.; Rö 13, 8 ff.), ergiebt sich in der Reihe ihrer Äußerungen auch Mildthätigkeit und Wohlthätigkeit (Lc 3, 11. 6, 30. 10, 33 ff.), die im Falle der Bedürftigkeit die Opferwilligkeit zeigt (Jo 13, 29), welche sich im Almosen ausspricht (Mt 25, 35 ff.). Auch die apostolische Lehre faßt durchweg die Übung der Barmherzigkeit als freudige Bekundung des Glaubens, der durch die Liebe thätig ist (2 Th 3, 13; Rö 12, 8. 15, 26; 2 Ko 8, 3; Kol 3, 12; 1 Pt 3, 8). Selbstisches Sichanklammern an Habe

und Besitz würde der Zugehörigkeit zur jenseitigen Welt und zur Liebe Gottes widersprechen (Mt 6, 19 f. u. s. w.). Der Christ besitzt, als besäße er nicht (1 Ko 7, 29 ff.). Auch wer nicht (wie der reiche Jüngling) seine spezielle Jüngeraufgabe in Aufgebung des Eigentums zu verwirklichen hat (Mt 19, 21), darf nie Knecht seines Besitzes werden, sondern muß das innerliche Lossein von dieser Welt und ihren Gütern darin bewähren, daß er sich seiner Habe da zu entäußern im stande ist, wo es die Barmherzigkeit fordert (Lc 12, 33). Wohlthätigkeit als Ausdruck dieser Gesinnung trägt wie das rechte Gebet Opfercharakter (Hbr 13, 16; AG 10, 4; Ja 1, 27) im Sinne von Rö 12, 1, dient also zur Erhaltung des Gnadenstandes. Da der Glaube ohne Bewährung der Liebe nicht lebendig, sondern unkräftig ist, ist die Wohlthätigkeit ebenso Voraussetzung der Zuwendung der göttlichen Liebe zu echtem Jüngerstande (2 Ko 9, 7), wie Versöhnlichkeit Bedingung dauernden Besitzes der Sündenvergebung (Mt 18, 22 ff. 6, 12). Ein Glaube ohne Liebesthätigkeit müßte darum am ewigen Leben vorbeigehen (1 Ti 6, 18 f.). Infolgedessen kann die Lohnvorstellung auf die Übung der Wohlthätigkeit Anwendung finden (Mt 6, 4. 25, 34 ff.; Lc 14, 14. 12, 33; 2 Ko 9, 6; Ga 6, 9).

Aus dieser alle außerchristliche Religion und Sittlichkeit weit hinter sich zurücklassenden und auch alle weltliche Moral hoch überragenden Gesamtanschauung erklärt sich das Fehlen des Worts A. in den epistolischen Schriften und im johanneischen Evangelium. Da Matthäus und Lucas darüber berichten, wie Jesus Christus von der Botschaft des Reichs Gottes aus die jüdisch-pharisäische Moral beurteilt, berühren sie auch diesen Begriff (der sonst im NT nur noch in der Apostelgeschichte vorkommt). Indem nämlich der Herr die jüdische Art verwirft, das Almosen in den Dienst des religiösen Hochmuts zu stellen, verwirft er am A. die Selbstgefälligkeit und Prahlerei (Mt 6, 1 f.) und fordert für rechte A. die demütige Selbstvergessenheit stiller Liebesübung (6, 3 f.), und indem er die Ceremonialgesetzlichkeit bekämpft, welche die Gesinnung der Mildthätigkeit erstickte, erhebt er über diese die Liebesthätigkeit des Almosengebens, die über äußerliche Reinigungsvorschriften hinausführt (Lc 11, 41). Ist hiernach Almosengeben nicht nur berechtigt, sondern notwendig, so ist damit natürlich auch das Almosenempfangen für den Fall der Bedürftigkeit gerechtfertigt. (Die apostol. Konstit. berichten 4, 3 in Verbindung mit AG 20, 35 aus einem apokryphen Evangelium das Herrenwort: „Wehe denen, die haben und doch in Heuchelei nehmen, oder sich selbst helfen können und doch von andern nehmen wollen! Denn beide werden Gott dem Herrn am Gerichtstage Rechenschaft ablegen".) Aber der Heiland selbst war nicht, wie es mönchisch-katholische Moral darzustellen gewohnt ist, Almosenempfänger, sondern abgesehen davon, daß er die morgenländische Gastfreundschaft genoß, lebte er (ähnlich wie gegenwärtig Missionare, Evangelisten u. s. w. auch nicht Almosenempfänger sind) von den regelmäßigen Beiträgen seiner Anhänger (Lc 8, 3) und Zuhörer (Jo 12, 6), die ebensowenig den Charakter von Almosen trugen, wie gegenwärtig die Beiträge zu Pfarrgehältern u. s. w., und die nach 1 Ko 9, 7 ff. dem Arbeiter im Reiche Gottes zustehen. Almosen bezeichnen ein Höherstehen des Spenders, Geschenke auf Gegenseitigkeit werden im allgemeinen unter Gleichstehenden gegeben, die genannten Beiträge schließen Dankbarkeit in sich, die dem Herrn gegebenen Beiträge bedeuteten Unterordnung der Geber.

Wenn der Begriff „Almosen" dem altkirchlichen Sprachgebrauch schon aus dem NT zukam, so ging die jüdische Vorstellung von seinem meritorischen und satisfaktorischen Charakter, nach dem es Seligkeitsmittel wurde, durch Vermittlung des Judenchristentums (Did. 1, 4; Herm. Mand. 2; Clem. hom. 14, 9) in die entstehende altkatholische Kirche über. Klassischer Ausdruck judenchristlicher Denkweise ist 2 Clem. 16, 4: „Sittlich gut ist Almosen (= Barmherzigkeit) wie Sündenbuße; besser als Gebet ist Fasten, Almosen als beide. Liebe aber decket Sündenmenge, Gebet aber aus gutem Bewußtsein rettet vom Tode. Selig jeder, der darin vollkommen erfunden wird. Denn Almosen wirkt Sünde erleichternd". Dieser judenchristlichen Anschauung konnte sich die Kirche unmöglich erwehren, wenn sie den ATlichen Apokryphen dieselbe Geltung einräumte wie dem Kanon; und so zeigt sich diese denn schon völlig herrschend bei Cyprian, dessen Lehre um so bezeichnender ist, je unselbstständiger er die kirchliche Gesamtanschauung widerspiegelt. In dem hierarchischen Bemühen, mit den wirksamsten Argumenten auf praktische Moral zu drängen, lehrt er im Traktat de opere et eleemosynis, daß, wenn durch die Taufe die vorher begangenen Sünden abgewaschen seien, nach der Taufe die operationes justae, speziell die misericordiae merita Gott genugthun, ihn versöhnen, demnach Sünden tilgen, von Gefahren erlösen, Gebete wirksam machen, die Gerechtigkeit mehren, ja Gotteskindschaft herstellen und die ewige Seligkeit erwerben. Abgesehen von

der Wirkung der Sündentilgung, die später dem katholischen Bußsakrament zufiel, ist die Anschauung Cyprians im wesentlichen Eigentum der katholischen Kirche geblieben (Cat. rom. 3, 8, 16. 4, 8, 9. 4, 14, 23; Bellarmin, contr. de bonis operibus in particulari, d. i. de oratione, de jejunio, de eleemosyna). Trotz seiner evangelischen Gnadenlehre hat auch Augustin den A. justificierende und salvificierende Wirkung zugeschrieben, ja er hat ihnen (gleich dem Abendmahlsopfer) eine Beziehung auf die Erleichterung des Strafzustands der Abgeschiedenen gegeben, eine Anschauung, die (wie überhaupt die Grundlage der Vorstellungen über den Wechselverkehr der oberen und der diesseitigen Gemeinde) aus dem Judentum stammt. (S. F. Weber a. a. O. S. 315 f.) In dem dogmatischen Handbuch des Mittelalters, den Sentenzen des Petrus Lombardus, tritt die Beziehung des Opfers der A. auf den Reinigungszustand des Fegefeuers sogar einseitig in den Vordergrund.

Wenn nun schon in der alten Kirche die Armut religiös so hochgeschätzt war, daß im außerkirchlichen Judenchristentum die Christen Ebjonim d. h. Arme hießen, ja daß sogar in den pseudoclementinischen Homilien (15, 7. 9) Besitz als Befleckung mit den Dingen dieser Welt für Sünde erklärt wurde, wenn ferner im 4. Jahrh. durch das Mönchtum die Armut in das christliche Lebensideal aufgenommen war, so erfuhr im 13. Jahrh. durch Franz von Assisi der berufslose und doch berufsmäßige Almosenempfang oder Bettel eine religiöse Idealisierung, die im Zusammenhang mit der Lehre von der Verdienstlichkeit des Almosengebens die Ordnung der bürgerlichen Verhältnisse aufs tiefste schädigen mußte. Angesichts katholischer wie protestantischer Übertreibungen in der Verherrlichung des Franz ist immer wieder daran zu erinnern, daß seine religiöse Anschauung eine starke Einseitigkeit und seine ethische Auffassung einen vollständigen Irrweg bedeutete; der Bettel berufsloser Mönche ist eben einfach unsittlich. Natürlich konnte man dem weltlichen Landstreichertum nicht entscheidend entgegentreten, wenn der Bettel arbeitsfähiger Mönche mit dem Schimmer religiöser Weihe umgeben war. Eine prinzipielle Erneuerung der öffentlichen Verhältnisse bahnte die Reformation an, indem sie die Verdienstlichkeit der A. aufhobund ihre Beziehung auf Erlösung, Versöhnung und Rechtfertigung über den Haufen warf und sie als Ausdruck der Liebe verstehen lehrte, durch die der Glaube thätig ist und notwendig thätig sein muß. Indem ferner die Reformation die mönchische Berufslosigkeit verwarf und der thätigen Liebe ihr Gebiet im geordneten Gemeinschaftsleben wies, beseitigte sie den religiösen Nimbus des Almosenempfangs: sie forderte vielmehr von jedem Christen die Arbeit als Grundlage seiner Eingliederung in die bürgerliche Gesellschaft, freilich auch die Fürsorge der Liebe für die Arbeitsunfähigen und Hilflosen. Aus diesen Grundsätzen ergab sich von selbst die möglichste Ersetzung des ungeordneten Almosengebens und -empfangens durch eine geregelte Armenpflege. Diese hat denn auch schon in der Reformationszeit begonnen (vgl. Riggenbach, das Armenwesen der Ref., Basel 1883; Koffmane, Luther und die innere Mission, Berlin 1884). Und sowohl die modernen humanitären Bestrebungen, wie noch die neuesten Bestrebungen staatlicher Gesetzgebung, die Arbeitsunfähigen nicht zu Almosenempfängern heruntersinken zu lassen, bezeichnen nur ein Weiterbauen auf den von der Reformation gelegten Grundlagen. Ebenso wie die protestantischen Grundsätze religiöser Selbstbestimmung unwiderstehlich die katholischen Gebiete überfluten, haben sich auch die katholischen Länder gezwungen gesehen, den protestantischen Grundsätzen, die sich in Form der Humanität durchsetzten, Einlaß und Geltung zu gewähren. Trotzdem wird der Reisende in katholischen Ländern immer noch von dem Bettel belästigt, der nicht etwa nur Ausdruck nationaler Eigenart, sondern natürlicher Widerhall der katholischen Lebensanschauung ist, die den Egoismus des Heiligkeitsstrebens begünstigt, das sich im A. ein Anrecht auf den Himmel erwirbt, und die den sittlichen Wert der Arbeit wie das sittlich Entwürdigende des Bettels Arbeitsfähiger nicht zur Geltung kommen läßt, weil die asketische Moral das beschauliche Leben über das thätige stellt.

Die Auffassung der A. bezeichnet bis heute einen wichtigen Differenzpunkt zwischen Katholizismus und Protestantismus. Katholische Dogmatiker und Ethiker tragen bis heute die alte Theorie fort, die der jüdischen nächstverwandt ist, nur daß solche Theologen, die auf protestantische Wissenschaft Rücksicht zu nehmen sich gedrungen fühlen, die Schärfen zu verdecken oder abzuschleifen suchen, und daß Sozialpolitiker, die für ihre Kirche ernten möchten, was sie nicht gesäet hat, mit protestantischem Kalbe pflügen. Die evangelische Dogmatik hat für das A. keine Stelle, nach der es irgendwie am Begriff der Erlösung und Versöhnung Anteil hätte, indem sie jedes Opfer verwirft, welches das

Opfer Christi seiner einzigartigen Geltung berauben würde, und läßt für das A. nur Raum unter den Früchten des rechtfertigenden Glaubens. Indem aber die evangelische Ethik den Glauben darstellt, insofern er Triebkraft sittlichen Handelns ist, entfaltet sie die Liebe, in der die Vollziehung des Sittengesetzes liegt (Rö 13, 9), nach ihren verschiedenen Seiten, auch nach der der Barmherzigkeit. Indem so alles sittliche Handeln geschätzt wird nach dem Glaubensgeist, aus dem das Liebeswirken erwächst, und nach der Beziehung auf die Förderung der Gemeinschaft, steht hoch über vereinzelten Almosen die Gesinnung der Wohlthätigkeit, die nicht in der Gabe sich selbst ein Verdienst erwerben, sondern dem Nächsten dienen will, und zwar zu seinem wahren Heil, also auch nicht bloß eine augenblickliche Notlage berücksichtigen, sondern den Menschen selbst, die daher auch nicht bloß vorübergehend helfen möchte, sondern sich des Notleidenden annimmt, um ihm zu einer geordneten Lage zu verhelfen. Die notwendige und unerläßliche Bewährung des lebendigen Glaubens in einer Liebesthätigkeit, die zu oberst die Seelen zum ewigen Leben retten will, eben darum aber auch in der Fürsorge für das Individuum den Gesichtspunkt im Auge hat, ihm möglichst eine selbstständige Stellung im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft zu geben, ihn also nicht zum Bettler herunterzudrücken, sondern zur Selbstbestimmung der Persönlichkeit zu erheben, ist der durchschlagende Gesichtspunkt evangelischer Moral, der in neuerer Zeit auch die humanitären und staatlichen Bestrebungen bestimmt. Ein Unterschied zwischen der Volkswirtschaftslehre und der evangelischen Ethik besteht nur darin, daß die letztere für die persönliche Bewährung des christlichen Liebesgeistes Raum macht, während die erstere geneigt ist, nur der organisierten Armenpflege Berechtigung zuzugestehen. Keine Einrichtung kann aber den Faktor persönlicher Liebesthätigkeit ersetzen oder überflüssig machen. Diese aber kommt mit den bestehenden Organisationen staatlicher, kommunaler und privater Art in dem Ziel zusammen, nicht vereinzelte A. zwecklos auszustreuen, sondern möglichst den Menschen auf eigene Füße zu stellen. So klar nun in dieser Hinsicht die Grundsätze der evangelischen Ethiker sind, so unklar sind vielfach noch die Vorstellungen in den Gemeinden. Es ist festgestellt, daß viele Landstreicher ihr Lasterleben nur durch die unverständigen Almosen pietistisch gesinnter Gläubigen ermöglichen (vgl. Fleischmann, Deutsches Vagabunden- und Verbrechertum im 19. Jahrh., Barmen 1887). Solche A. tragen den Charakter der Begünstigung der Unsittlichkeit. Zur Tiefe und Intensität christlicher Liebe gehört aber nicht die Unverständigkeit, welche die Ungerechtigkeit befördert (1 Ko 13, 6); vielmehr soll im wahren Christenstande mit dem Gefühl der Verstand zusammenwirken (14, 20). Im einzelnen Falle mag ja die Unterscheidung zwischen dem A., welches die Unsittlichkeit fördert, und dem A., das vorübergehender (verschuldeter oder unverschuldeter) Not abhilft, schwer zu ziehen sein. Aber grundsätzlich muß dieser Unterschied in den Gemeinden zur Anerkennung und Durchsetzung gebracht werden, nicht in der Hinleitung zur Hartherzigkeit, sondern zu überlegter und darum sittlich bauender Wohlthätigkeit. Der gläubige Christ muß darum die öffentlichen Wohlfahrtseinrichtungen in christlichen Bahnen zu erhalten suchen und unterstützen, an solchen Einrichtungen mitbauen, die den Zielen der christlichen Liebe dienen, aber auch sich selbst ein Feld eigener persönlicher Liebeseinsetzung offen halten; denn alle öffentlichen Einrichtungen können nie so aller Not steuern, daß nicht noch für das A. und besonders für die persönliche Beziehung des Freigebigen zum Dürftigen ein breites Gebiet übrig bliebe.

Natürlich nimmt das A. je nach der verschiedenen Gestalt der bürgerlichen und politischen Verhältnisse eine ganz verschiedene Stelle ein. In ungeordneten oder gar chaotischen Zuständen tritt die Notwendigkeit des persönlichen Eingreifens der einzelnen Christen stark hervor. Im modernen Staatsleben, das die christliche Forderung der geregelten Fürsorge für die Not in geordnete Wohlfahrtseinrichtungen umsetzt, wird die christliche Liebesthätigkeit organisiert und organisatorisch. Gegenwärtig beschränkt sich daher der gläubige Christ nicht auf individuelles Almosenspenden, auch nicht auf die Mitwirkung an kirchlicher Armenpflege. Sind ja doch auch die öffentlichen Einrichtungen, die einer rationellen Volkswirtschaftslehre entsprechen, wie die humanitären Assoziationen, die im Zusammenhang mit staatlichen und kommunalen Maßnahmen dem Elend und dem Laster entgegenwirken, als ein Erzeugnis evangelischen Geistes anzuerkennen, wie ja auch die katholischen Länder hierin durchweg gegen die protestantischen zurückstehen, und die nichtchristlichen Länder Wohlfahrtseinrichtungen nicht kennen! Alle Humanität hat aber nur so lange Bestand, als sie am christlichen Liebesgeist Rückhalt hat. Dieser aber erzeugt mehr als vereinzelte Almosen: er pflanzt immer neu und verbreitet die Gesinnung, die die Gesellschaft gesund macht und die Gemeinschaft auferbaut: Gütigkeit,

Freundlichkeit, Geduld, Langmut, Sanftmut, Friede, Barmherzigkeit, Wohlthätigkeit, oder wie man die Liebe sonst in ihren Verzweigungen benennen möge. **Lemme.**

Almosenier. Du Cange s. v. eleemosynarius; Thomassin, Ancienne et nouvelle discipline de l'église, Paris 1725, I, 2 c. 112 n. 9, S. 1260.

Die Würde des Almosenier, aumônier, eleemosynarius, kommt seit dem 13. Jahrhundert am französischen Hofe vor. Ihr Träger gehörte zum Hofklerus und war zunächst nur mit Verteilung der königl. Almosen betraut. Bald gab es mehrere, worunter ein Großalmosenier seit dem 15. Jahrh. genannt wird; der erste war Johannes de Rely, Beichtvater Karls VIII. und Bischof von Angers. Vor der Revolution galt der Großalmosenier als einer der höchsten kirchlichen Würdenträger Frankreichs: er hatte die Aufsicht über das gesamte Wohlthätigkeitswesen; unter seiner Leitung stand die Hofgeistlichkeit; von ihm gingen die Vorschläge zur Besetzung der von dem König zu vergebenden Benefizien mit Ausnahme der Bistümer und Abteien aus. In der Revolution fiel mit dem Königtum das Amt des Großalmoseniers. Napoleon I. und III. haben es erneuert.

Über den Eleemosynarius am päpstlichen Hofe s. d. A. Kurie.

Herzog † (Hauck).

Aloger. Epiph. haer. 51 (die wichtigen Ergänzungen aus Cod. Ven. Marc. 125 zuerst in der Ausg. von W. Dindorf II, 450—503 cf. III, 718—738 gründlicher für den Text verwertet); Philast. haer. 60. Auf dieselbe Partei bezieht sich wahrscheinlich schon Iren. III, 11, 9. — Merkel, Hist. krit. Aufklärung der Streitigkeit der Aloger über die Apokalypse 1782; Heinichen, De Alogis 1829; Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius (1865) S. 23—28. 233 f.; desselben Quellen der ältesten Ketzergesch. (1875) S. 101—114. 214 f.; Zahn, Gesch. des ntl. Kanons I, 220—262; II, 47. 50. 236. 967—991. 1021; desselben Forschungen V, 35—43; Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimont. Kampfs (1891) S. 65 ff.

Die Übereinstimmung zwischen dem kurzen Bericht des Philaster und dem ausführlichen des Epiphanius erklärt sich, wie in den meisten, wenn auch nicht allen ähnlichen Fällen aus gemeinsamer Abhängigkeit beider Ketzerbestreiter von Hippolyts „Syntagma gegen 32 Häresien". Möglich wäre, daß Epiphanius außerdem noch die auf der Kathedra des Hippolytus bezeugte Schrift desselben *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* benutzt hätte, welche einen Angriff auf die beiden Hauptschriften des Johannes voraussetzt und somit gegen die „Aloger", die einzigen jener Zeit angehörigen Gegner gerade dieser Schriften gerichtet gewesen sein muß. Handgreiflich sind die Berührungen von Epiph. haer. 51, 34 mit dem 4. Fragment von Hippolyts Capita adv. Cajum (Zahn, Gesch. des Kanons I, 237; II, 977), unleugbar auch die zwischen haer. 51, 35 und Iren. III, 11, 9 (Zahn I, 225 f.; II, 970 A. 8). Daraus folgt aber nicht, daß Epiphanius auch diese Schriften des Hippolytus und des Irenäus verwertet hat, sondern daß Hippolyt in dem den „Alogern" gewidmeten Kapitel seines Syntagma sowohl Gedanken des Irenäus wiederholt, als auch solche Argumente vorgetragen hat, welche er, wahrscheinlich etwas später, der Kritik der Apokalypse durch Cajus entgegengehalten hat. Außerdem noch mündliche Überlieferung oder eigene Erfahrung des Epiphanius als Quelle seiner Darstellung anzunehmen, ist unthunlich; denn er redet von den „Alogern" durchweg als einer Erscheinung der Vergangenheit und zwar der Zeit, da der Montanismus die kleinasiatische Kirche aufregte (Dind. II, p. 450, 4—11; 451, 31; 500, 25—29; 503, 21 cf. 510, 2—10), und er weiß auf die nächstliegenden Fragen keine Antwort. Daß er ihnen den Namen *Ἄλογοι* aus eigener Erfindung gebe, bekennt Epiph. selbst (I, 248, 5; II, 451, 29; 474, 9; 494, 1), während sie bis dahin, d. h. in der Vorlage des Epiphanius keinen anderen Namen trugen, als Anhänger der „Häresie, welche die Schriften des Johannes verwirft" (p. 451, 31; 452, 9). Der, wie es scheint, aus dem Munde der „Aloger" selbst genommene Ausdruck *τὰ αὐτοῦ* (sc. *Ἰωάννου*) *βιβλία* (p. 453, 6), welcher in der Bestreitung öfter wiederkehrt (p. 452, 9, woran sich das dreifache *αὐτά* 452, 19—21 anschließt; p. 501, 30), erklärt es, daß Epiphanius ungewiß war, ob sie auch die Briefe des Johannes verworfen haben (501, 31 cf. 503, 14). Nur über ihre Kritik des Evangeliums und der Apokalypse hatte Hippolyt einzelnes berichtet. Den selbsterfundenen Namen „Aloger" wußte Epiphanius nur durch die selbsterfundene Phrase zu rechtfertigen, daß „sie den von Johannes gepredigten Logos nicht annehmen" (451, 33; 474, 10). Die von ihm selbst vorgeführten Gründe der „Aloger" gegen die apostolische Herkunft der johanneischen

Schriften, sowie der von Hippolyt ihnen gegebene Name und die kurze Skizze des Philaster unterstützen diese Deutung ihrer kritischen Haltung durchaus nicht, und Epiphanius widerspricht sich selbst, wenn er offenbar nach Hippolyt sagt: sie scheinen den gleichen Glauben mit den Katholiken zu haben, nur daß sie nicht an der Zuverlässigkeit der durch Johannes vermittelten göttlichen Predigt festhalten (452, 30). Auch die nachträgliche Anknüpfung der Theodotianer an die Aloger (haer. 54, 1) ist eben dadurch als eine der vielen Träumereien des Epiphanius erwiesen. Die These der Aloger lautet: „sie (die joh. Schriften) sind nicht (Schriften) des Johannes, sondern des Kerinth", und „sie sind nicht wert, in der Kirche zu sein" (452, 20). Die allgemeine Begründung: „Seine Schriften stimmen nicht mit den übrigen Aposteln überein" (453, 6). Im einzelnen wird dies so ausgeführt: 1. „Das Evangelium auf den Namen des Johannes lügt" (474, 18; 479, 6), indem es c. 1, 1—2, 11 die wichtigsten Stücke der synoptischen Erzählung, insbesondere des Matthäus, wie die Flucht nach Ägypten und die Rückkehr nach Nazareth, die Taufe und die vierzigtägige Versuchung, die Rückkehr nach Galiläa, Beginn der öffentlichen Predigt und Berufung der Jünger, teils gänzlich übergeht, teils aus dem geschichtlichen Zusammenhang reißt und willkürlich verknüpft (453, 8—27; 474, 13—21; 478, 33—479, 9). Wenn die Aloger selbst wegen dieser Abweichungen von der synoptischen Darstellung das Evangel. nach Johannes ἀδιάθετον genannt haben (475, 8), so kann dies jedenfalls nicht „unkanonisch", sondern nur „ungeordnet, schlecht disponiert" heißen (Zahn, G. d. K. II, 971). Vielleicht ist aber nach Epiph. haer. 51, 30 extr. ἀντίθετον zu lesen. 2. „Johannes hat gesagt, daß der Heiland zwei Passahfeste im Verlauf von zwei Jahren gehalten hat, die andern Evangelisten erzählen nur von einem Passah" (481, 32). Der Schluß aller Widerlegungen dieser Kritiken lautet: die Evangelien stehen im schönsten Einklang mit einander (497, 15). Gelehrte Harmonistik widerlegt die Evangelienkritik der Aloger wie die des Celsus, des Porphyrius und des Philosabbatios (459, 13). In Bezug auf die Apokalypse spotten sie: 1. „Was nützt mir die Apokalypse des Johannes, indem sie mir von 7 Engeln und 7 Trompeten sagt" (499, 6). 2. Einige von der Partei sagen: „Es heißt Apk 2, 18: ‚Schreibe dem Engel der Gemeinde von Thyatira', und es giebt dort, in Thyatira keine Christengemeinde. Wie schrieb er also an die nichtexistirende Gemeinde" (p. 500, 12)? 3. Als lächerlich heben sie besonders noch Apk 9, 14—17 hervor (501, 33). Die Motive der Kritik lassen sich aus diesen Bruchstücken nicht erkennen. Ist der Name der Aloger und die damit zusammenhängende Vermutung, daß eine Abneigung gegen die Logoslehre und überhaupt die Christologie des 4. Evangeliums das Motiv ihrer Kritik sei, nachweislich eine schlechte Erfindung des Epiphanius, welche ohnehin die Verwerfung der Apokalypse und den verächtlichen Ton der an dieser geübten Kritik nicht zu erklären geeignet ist, so verdient um so mehr Beachtung, daß Ephiphanius sie nicht nur geographisch und chronologisch mit den Montanisten Kleinasiens in Verbindung setzt (450, 4; 500, 14—501, 2), sondern ihnen auch eine Verkennung der in der Kirche vorhandenen Charismata nachsagt (503, 7—21). Hat er hier, wie die Vergleichung mit Iren. III, 11,9 beweist, Gedanken des Hippolytus unklar genug wiedergegeben, so folgt, daß schon Hippolytus an jener Stelle des Irenäus eine Bestreitung der Aloger gefunden hat, obwohl Irenäus dem Zusammenhang der dortigen Ausführung entsprechend ihnen mit dürren Worten nur die Verwerfung des 4. Evangeliums und nicht auch die Verwerfung der Apokalypse zum Vorwurf macht. Darnach darf als Ansicht des Irenäus und des Hippolytus gelten, daß diese übrigens rechtgläubigen Leute in scharfem Gegensatz gegen die Montanisten diesen die Stützen zu entziehen suchten, welche sie für ihre Lehre vom Parakleten am joh. Evangelium, für ihren kräftigen Chiliasmus an der Apokalypse zu haben meinten. Eine Bestätigung hiefür liegt auch darin, daß Philaster (haer. 59—60) sie den Vertretern eines sinnlichen Chiliasmus gegenüberstellt, und ihnen wie jenen zum Vorwurf macht, daß sie „die Kraft der Schrift nicht erkennen". Daß diese freie Anführung von Mt 21, 29; Mc 12, 24 und somit auch die Zusammenstellung der Chiliasten und der „Aloger" von Hippolyt herrührt, ist um so sicherer, als bei Epiphanius (474,12) die Aloger als μὴ νοοῦντες τὴν δύναμιν τῶν εὐαγγελίων charakterisiert werden. — Indem die Aloger die joh. Schriften für unwert erklärten, in der Kirche zu sein, erkannten sie deren thatsächliche Geltung in der Kirche an; und indem sie ihre Abfassung dem Kerinth, einem Zeitgenossen des Johannes, zuschrieben, erkannten sie an, daß sie zu Lebzeiten des Johannes geschrieben seien. Daß sie den Kerinth als Verfasser nannten, erklärt sich daraus, daß trügerische Anfertigung von Schriften unter apostolischen Namen als ein Verbrechen galt, das man von jeher am liebsten den Ketzern zuschrieb, sowie

daraus, daß Kerinth der namhafteste Irrlehrer aus der letzten Lebenszeit und der Umgebung des Johannes war. Eine Rücksicht auf die besondere Lehrart Kerinths ist dabei nicht anzunehmen; denn nach den glaubwürdigeren Nachrichten bei Irenäus, Hippolytus und auch Pseudotertullian (c. haer. 10), hat Kerinths Lehre nicht die geringste auch nur ganz äußerliche Ähnlichkeit mit der johanneischen. Das gilt auch von dem, was erst Epiphanius und diesem folgend Philaster ihm angedichtet haben (cf. J. Kunze, De hist. Gnost. fontibus, 1894, p. 64—67). Wenn aber Cajus von Rom dem Kerinth einen sinnlichen Chiliasmus andichtet, so ist das nicht eine Ursache, sondern nur eine Folge davon, daß er, hierin den Alogern sich anschließend, die Apokalypse des Johannes für ein Werk Kerinths erklärte. Th. Zahn.

Alombrados. Malvasia, Catalogus omnium haeresium et conciliorum (Rom 1661), p. 269—274; Raynaldi, Ann. eccl. ad an. 1524; Spondan, Ann. eccl. ad an. 1623; H. Heppe, Gesch. der quietist. Mystik in der kath. Kirche, Berlin 1875, S. 41 f.; Menendez Pelayo, Historia de los heredoxos Españoles, Madrid 1880, II, 521; III, 403; H. Ch. Lea, Chapters from the relig. History of Spain connected with the Inquisition, New-York 1890; E. Gothein, Ignat. v. Loyola und die Gegenreformation, Halle 1895, S. 61 ff., 224 ff.

Die unter dem Namen Alombrados, oder seinem lat. Äquivalent Illuminati bekannten Mystiker Spaniens treten zuerst um den Anfang der 20er Jahre des 16. Jahrhunderts als Gegenstand inquisitorischer Verfolgungen hervor, und war ziemlich gleichzeitig in der Gegend von Sevilla sowie in Castilien (bes. in und bei Toledo). Nach Wadding, Ann. Minorum ad a. 1524, breitete sich damals unter Klerikern und Mönchen Castiliens aus: perniciosa pestis haereseos nuncupatae Illuminatorum s. Viae illuminativae aut dimittentium se divinae dispositioni, nihil volentium facere nisi quod ultro per divinas inspirationes aut revelationes sibi suggeri facile et erronee credebant. In Toledo soll insbesondere die „Beate" Isabella de Cruce (nicht zu verwechseln mit einer gleichnamigen Franziskanerin des folg. Jahrhunderts, † 1681) illuminatische Lehren und Grundsätze verbreitet haben. Etwas später erscheint die Clarissin Magdalena de Cruce aus Aguilar (bei Cordova) in einen Inquisitionsprozeß wegen Illuminatismus verwickelt, der mit ihrer Abschwörung endigt (1546); ähnlich dann die portugies. Dominikanerin Maria de Visitatione (1586) u. s. f. Zu den am frühesten wegen des Verdachts illuminatorischer Ketzerei inquisitorisch Verfolgten im 6. Jahrh. gehört der Stifter der Gesellschaft Jesu. Loyola (vgl. d. A. „Jesuitenorden") wurde zuerst 1526, während seines Studierens in Alcala der Zugehörigkeit zur Alombrado-Sekte angeklagt; die asketische Haltung und ärmliche Tracht, deren er und mehrere seiner Anhänger (die s. g. Ensayalados oder „Wollrockträger, Wollröcke") sich vor der Öffentlichkeit befleißigten, sowie gewisse mystisch-quietistische Lehren, welche dieselben verbreiteten, hatten ihm diesen Verdacht zugezogen. Die von dem erzbischöflichen Vikar Figueroa angestellte Untersuchung ergab zwar die Unschuld der Angeklagten, führte indessen zu strengen Verboten ihrer groben Bekleidung und ihres Barfußgehens sowie zu wiederholten Einkerkerungen. Auch in Salamanca, wo Ignatius demnächst seine Studien fortsetzte (1527), hatte er sich wegen der Beschuldigung, daß er Lehren und Grundsätze jener Sekte verbreite, zu verantworten; und zwar war es hier die von ihm erteilte Anweisung zu gewissen geistlichen Übungen, die Grundlage seiner späteren Exercitia spiritualia, welche, als der illuminatischen Ketzerei verdächtig, einer Prüfung durch eine geistliche Kommission unterzogen wurde. Man fand im übrigen nichts ketzerisches in seiner Lehrweise; nur die Art, wie er den Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden formulierte, zog ihm, nach 42tägiger Untersuchungshaft, eine Censur zu, sowie ein Verbot, sich aller Versuche zur Definierung jener Distinktion in Zukunft zu enthalten (Ribadeneira, Vita Ign. Loy., c. 5; Gothein S. 225). Man könnte aus diesem, freilich der nötigen näheren Aufhellung ermangelnden Klagepunkte, sowie aus der bedeutsamen Zeit des ersten Bekanntwerdens illuminatorischer Lehren überhaupt, die Mutmaßung evangelischer Einflüsse als der eigentlichen Grundlage dieses spanischen Illuminatentums herzuleiten versucht werden, wie dies denn seitens römischer Beurteiler der Erscheinung bis in die neueste Zeit vielfach geschehen ist (vgl. noch Schütz, Artikel „Erleuchtete" im Freib. KLex., wo die Lehre der Alombrados als „ein wunderliches Gemisch von Luthertum, Gnosticismus rc. bezeichnet ist). Doch trägt weder Osunas Abecedario espiritual vom J. 1521 (eine zwar katholisch approbierte, aber auch in Illuminatenkreisen vielbenutzte Anleitung zu beschaulicher Andachtsübung, vgl. Gothein, S. 68 f.), noch das Exercitatorium spirituale des Benediktinerabtes Garcia de Cisneros von

Manresa, aus welchem Loyola unzweifelhaft wichtige Impulse und Motive für seine „Übungen“ geschöpft hat, irgendwie evangelischen Charakter. Auch weist, was sonst über die Lehre und Lebensrichtung der Alombrados sich ermitteln läßt, eher auf einen Zusammenhang derselben mit der Anhängerschaft des Erasmus, als auf lutherisch reformatorische Gesinnungen und Bestrebungen hin. Weder Juan d'Avila, der „Apostel Andalusiens“, noch Luis de Granada, noch Francis de Borgia, die man gleich mehreren anderen mystisch gerichteten spanischen Theologen jener Zeit als Alombrados verdächtigt hat und die deshalb Verhöre bei der Inquisition zu bestehen hatten, scheinen mit Recht geheimer Verbindungen mit denselben beschuldigt worden zu sein. Wo die Lehren der Alombrados durch Akten der Inquisition dargestellt werden, erscheinen sie allerdings denjenigen der mehr kirchlich gerichteten Mystiker (wie die eben genannten, oder wie Teresa, Johann vom Kreuze &c.) in einigen Punkten, besonders der eifrigen Empfehlung des Herzensgebetes, verwandt, zeigen aber zugleich auch ein gewisses quäkerisches Gepräge (oder, falls den parteiisch gefärbten Berichten der inquisitorischen Schriftsteller Glauben zu schenken wäre, Beziehungen zu den Anschauungen deutscher Anabaptisten und Schwärmer wie Münzer, Schwenkfeld &c., vgl. Raynald [s. o.] ad ann. 1524). Eine Ordonanz der span. Inquisition vom 28. Januar 1558 hebt als diejenigen Lehren, welche als Kennzeichen des ketzerischen Illuminatentums zu gelten hätten, hervor: allein das innere Gebet sei von Gott befohlen und verdienstlich, das Beten mit dem Munde eine äußerliche symbolische oder sakramentliche Handlung ohne religiösen Wert; den Beichtvätern, welche äußere leibliche Übungen anbefehlen, sei nicht zu gehorchen; die rechten Diener Gottes müßten über solche Übungen erhaben sein, hätten auch nicht nötig, verdienstliche Werke im gewöhnlichen Sinne zu thun; die gewaltsame Bewegung, das Zittern, die Ohnmachten, welche ihre innerliche Andacht begleiteten, seien Merkmale der göttlichen Liebe und der Gnade des hl. Geistes; im Stande der Vollkommenen schaue man das Geheimnis der Trinität schon hienieden und werde bezüglich alles zu Thuenden wie zu Lassenden durch Eingebungen des hl. Geistes regiert; in diesem Stande könne man die Bilder der Heiligen nicht mehr sehen, könne Predigten oder auf göttliche Dinge bezügliche Unterhaltungen gewöhnlicher Art nicht mehr hören &c. (Llorente, Krit. Geschichte der span. Inquisition, deutsch von Höck, II, S. 3 f.). Ein noch vollständigeres Verzeichnis illuminatorischer Irrlehren aus dem 17. Jahrhundert (bei Malvasia, Catalogus omnium haeresium et conciliorum, Rom. 1661, Centur. XVI, p. 269—274) bringt dieselben im ganzen auf 50 Sätze, unter welchen sich außer den bereits mitgeteilten z. B. noch folgende befinden: „Im Stande der Vollkommenheit sei weder ein Rückschritt noch ein Fortschritt der Seele möglich, sofern durch die Gnade alle Vermögen derselben aufgehoben würden; der Vollkommene sehe im Zustande des Herzensgebetes weder Bilder der Heiligen u. dgl. an, noch bedürfe er überhaupt der Fürbitte der Heiligen, ja nicht einmal die Andacht zur Menschheit Jesu sei ihm nötig; auf der Stufe der Vollkommenheit bedürfe die Seele weder des Gebrauchs der Sakramente noch der Verrichtung guter Werke; eigentliche Sünde könne ein Vollkommener nicht thun; selbst eine äußerlich betrachtet als lasterhaft geltende Handlung vermöge die in mystischer Vereinigung mit Gott lebende Seele nicht zu beflecken.“ — Unsittlich antinomistische Grundsätze von der Art des hier zuletzt angeführten soll auch jene Magdalena aus Aguilar (s. o.) schon vorgetragen haben; desgleichen die um d. J. 1575 in Cordova und Umgebung aufgespürte Illuminatensekte, welche sich auf die Lehren einer Carmeliterin, Caterina de Jesus, sowie auf die des Juan de Villelpando aus Teneriffa berief und von der damals viele durch die Inquisition dem Feuertode überliefert wurden. Noch 1623 taucht in den Diöcesen von Sevilla und Granada eine Sekte von Mystikern auf, „qui obtentu orationis mentalis et contemplationis divinae atque unionis cum Deo, quibus se praeditos jactabant, sacramenta Ecclesiae, praedicationem Verbi Dei aliaque pia exercitia flocci faciebant, eam adeo extollentes, ut etiam ad turpia commercia eius vi absque peccato perveniri posse affirmarent.“ Ihre Irrlehren soll der damalige Großinquisitor Andrea Pacheco sogar auf 76 Punkte gebracht haben; sieben Rädelsführer der Sekte erlitten damals den Flammentod (Spondan. ad a. 1623). — Nicht wesentlich anders lauten die einer um dieselbe Zeit im nördlichen Frankreich hervorgetretenen Sekte von Illuminés schuldgegebenen Irrlehren. Als Begründer dieser im J. 1634 in Flandern und der Picardie kirchlich verfolgten französischen Illuminatenpartei wird außer einem gewissen Antoine Bocquet besonders der Pfarrer zu St. George de Roye, Abbé Guérin, genannt, dessen Anhänger unter dem Namen der Guérinets bekannt wurden. Noch um den Anfang des 18. Jahrh., um 1722, wurde eine Sekte

von Illuminés im südlichen Frankreich entdeckt, deren Doktrin eine nähere Verwandtschaft mit den mystischen Vergottungs- und falschen Vollkommenheitslehren der Alombrados aufzuweisen schien; doch schloß dieselbe zugleich gewisse maurerische Elemente in sich, die sie als eine Art von Vorläuferin des naturalistisch gerichteten Illuminatentums der 70er und 80er Jahre des vorigen Jahrh. (vgl. den A. „Illuminaten“) kennzeichnen. — Eine nähere Verwandtschaft mit jener spanischen Alombradosdoktrin kommt dagegen den mystisch-quietistischen Lehren des Molinos zu (s. d. betr. A.). **Zöckler.**

Aloysius von Gonzaga. — S. Aloysi opera omnia ed. Heuser, Köln, Bonn u. Brüssel 1850, auch in deutscher Übersetzung; A. v. Reumont, Briefe heiliger und gottesfürchtiger Italiener, Freib. 1877, S. 271 ff.; AS Juni 4. Bd S. 847; Daurignac, Gesch. des h. Aloysius von Gonzaga, verdeutscht von Clarus, Frankf. 1866; Papencordt, Der h. Aloysius; sein Leben, die Andacht der sechs Sonntage und Gebete, Paderborn 1889.

Luigi (Aloysius), aus dem Geschlechte der Gonzaga, ist auf dem Schlosse Castiglione bei Mantua am 9. März 1568 geboren; von zarter Jugend an durch innige asketisch gerichtete Frömmigkeit und unerbittliche Strenge gegen sich selbst ausgezeichnet, verzichtete er 1585 auf sein Erstgeburtsrecht, um in den Jesuitenorden einzutreten; 1587 legte er die Gelübde ab. Im Rom erlag er (1591) seinen aufopfernden Bemühungen, arme Kranke während einer verheerenden Seuche zu pflegen. Er wurde von Gregor XV. im Jahr 1621 für selig, von Benedikt XIII. im Jahr 1726 für heilig erklärt. Sein Fest fällt auf den 21. Juni. Seine Verehrung ist in der römischen Kirche der Gegenwart weit verbreitet. **Herzog † (Hauck).**

Alphäus. 1. Vater des Zöllners Levi Mc 2, 14; Lc 5, 27. — 2. In allen vier Apostelverzeichnissen wird der zweite Jakobus zur Unterscheidung von dem Zebedaiden *ὁ τοῦ Ἀλφαίου* d. h. also Sohn des Alphäus genannt. Besonderes Interesse knüpft sich an diesen A., sofern er wahrscheinlich zu identifizieren ist mit dem Jo 19,25 erwähnten Klopas. Nämlich von den beiden Marien, welche neben der Mutter Jesu als bei der Kreuzigung zugegen erwähnt werden, heißt die eine bei Jo (19, 25) Frau des Klopas, bei Mt (27, 56) und Mc (15, 40) Mutter des Jakobus (resp. *Ἰακώβου τοῦ μικροῦ*), und es liegt nahe, auch wenn *ὁ μικρὸς* nicht „der Jüngere“ bedeuten sollte, unter diesem Jakobus den zweiten Apostel dieses Namens zu verstehen. Fragt sich dann, wie die Verschiedenheit der Namen *Ἀλφαῖος* und *Κλωπᾶς* zu erklären sei, so scheinen zwei Wege offen zu stehen. a) *Κλωπᾶς* = *Κλεόπας* (zusammengezogen aus *Κλεόπατρος*, wie *Ἀντίπας* aus *Ἀντίπατρος*) ist der griechische Name, welchen A. neben seinem aramäischen führte (vgl. *Σαῦλος* — *Παῦλος*; *Ἰησοῦς* — *Ἰάσων*); so Delitzsch, ZlThK. 1876 S. 605 f. Doch steht dieser Annahme entgegen, daß in den mit *κλεο* zusammengesetzten griechischen Namen die Kontraktion in *κλω* sonst sich nicht findet. Leichter scheint die Annahme, b) daß hier nur zwei verschiedene neben einander gebrauchte gräcisierte Formen von חַלְפַּי vorliegen, da das ח zu Anfang, zwar gewöhnlich durch spir. len. oder durch *X*, doch mitunter auch durch *K* wiedergegeben wird; vgl. *Κάῤῥαι* = חָרָן, *Καλακηνή* (od. *Καλαχηνή*) = חֲלַח (Gesen. Thes. p. 436). Jedenfalls dürfte jene Verschiedenheit der Namen die Identifizierung der Personen nicht hindern. Unter der Voraussetzung dann, daß die Jo 19, 25 erwähnte Schwester der Mutter Jesu eben *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* ist, wäre Alph. der Oheim, Jakobus A. der Vetter Jesu, — ein Ergebnis, welches für die Jakobusfrage von Bedeutung sein würde. Ob aber jene Annahme richtig ist, oder vielmehr die Schwester der Mutter Jesu mit der Mutter der Zebedaiden identisch (so z. B. Wieseler, TStK 1848, S. 648 ff.), dafür aber vielleicht Alphäus-Klopas Bruder des Joseph (Hegesippus nach Euseb. III, 11), — das ist in dem Art. Jakobus im NT. zu besprechen.

Beiläufig hier noch ein Zweifaches: 1. der von Mt u. Mc erwähnte zweite Sohn der Maria, Joses, muß in weiteren Kreisen bekannt und genannt, also in der ap. Christenheit irgendwie hervorragend gewesen sein, doch ist auffallenderweise sonst nichts von ihm überliefert. — 2. Den Lc 24, 18 erwähnten *Κλεόπας* mit *Κλωπᾶς* zu identifizieren, ist nicht nur unveranlaßt, sondern auch nach dem oben Bemerkten unzulässig.

K. Schmidt.

Alsted, Joh. Heinrich, gest. 1638. — Bayle, Dict. hist. 1. Bd s. v.; Kvacsala, J.H.A. in Ungar. Revue 1889, p. 628 ff.; F. W. E. Roth, J.H.A. in Monatshefte der Co-

menius-Gesellschaft 1895, p. 29 ff. Auch v. Criegern, J. A. Comenius als Theologe, 1881 p. 365 ff.

Der reformierte Theologe und Polyhistor Joh. Heinrich A. ist 1588 zu Ballersbach bei Herborn geboren; er las seit 1608 zu Herborn über Philosophie und Philologie, wurde 1610 Professor in der philosophischen, 1619 zugleich in der theologischen Fakultät. Aus der Unruhe des deutschen Krieges ging er 1629 an die neugegründete reformierte Universität zu Weißenburg in Siebenbürgen, wo er 1638 starb. An der Dortrechter Synode vertrat er die nassauische Kirche. A. war einer der berühmtesten Lehrer seiner Zeit und ein unglaublich fruchtbarer Schriftsteller. Seine Bedeutung ruht weniger auf Originalität, als auf seiner Geschicklichkeit, das allgemeine Wissen der Zeit übersichtlich zusammenzufassen, wobei er selbstverständlich in weitgehender Abhängigkeit von fremden Arbeiten sich befindet. Wir lernen den Stand damaliger Wissenschaft kennen aus Alsteds Thesaurus Chronologiae, Herborn 1650, Compendium philosophicum 1626, Compend. lexici philosophici 1626, ganz besonders aus den beiden Encyklopädien, der philosophischen: Cursus philosophici Encyclopaedia, Herb. 1620. Ein Quartband von 3072 Seiten umfaßt die drei Abschnitte 1. quatuor praecognita philosophica: archelogia, hexilogia, technologia, didactica; 2. undecim scientiae philos. theoreticae: metaphysica, pneumatica, physica, arithmetica, geometria, cosmographia, uranoscopia, geographia, optica, musica, architectonica; 3. quinque prudentiae philos. practicae: ethica, oeconomica, politica, scholastica, historica. Ein weiterer Band giebt die septem artes liberales. — Bedeutender ist die Universal-Encyklopädie in zwei Folianten: Encyclopaedia septem tomis distincta. Herb. 1630. Sie enthält 1. wiederum die 4 praecognita disciplinarum; 2. philologia i. e. lexica, grammatica, rhetorica, logica, oratoria, poetica; 3. (wie oben) philosophia theoretica und 4. practica; 5. tres facultates principes: theologia, jurisprudentia, medicina; 6. artes mechanicae; 7. ein Ergänzungsgebiet: praecipuae farragines disciplinarum: mnemònica, historica, chronologia, architectonica, critica, magia, alchymia, magnetographia etc., ja selbst tabacologia als doctrina de natura, usu et abusu tabaci. — Die hier gegebene Übersicht über die Theologie bietet als theologische Encyklopädie den Schlüssel zum Verständnis damaliger Methode: 1. theologia naturalis, 2. catechetica, 3. didactica, 4. polemica, 5. theologia casuum, 6. theologia prophetica (d. h. Homiletik), 7. theologia moralis. Fast alle diese Teile oder Behandlungsweisen der Theologie hat A. in besonderen Werken bearbeitet, eine theol. scholastica (d. h. „quae convenit scholis atque adeo fit accuratior quam popularis illa, quae in ecclesia obtinet apud populum") didactica, Hanau 1618, th. polemica 1620 (dagegen schrieb der Jenenser Himmelius einen Antialstedius s. examen theol. polem. J. H. Alstedii), theol. casuum 1621, th. prophetica exhibens rhetoricam eccles. et politiam eccles. 1622, th. catechetica 1622, th. naturalis adversus Atheos, Epicuraeos, Sophistas 1623. Zusammengefaßt sind diese Disziplinen in der Methodus s. theologiae octo libris tradita 1623, die eine Art Einleitung in die Bibel voranstellt. — Überdies haben wir von Alsted einen Tractatus de mille annis, worin der Anfang des 1000 jährigen Reiches auf 1694 berechnet ist; ein großes Werk de manducatione spirituali, transsubstantiatione et sacrificio Missae, Genev. 1630, Fol.; eine Zusammenstellung der Fundamente aller Wissenschaften aus der heil. Schrift: Triumphus bibliorum. Francof. 1625, welche auch ein sehr klar gefaßtes Kompendium der Dogmatik und Ethik enthält. A. hat auch die Panstratia catholica von Chamier vervollständigt (Lehre von Kirche und Sakramenten in ed. 2, 1629).

(Alex. Schweizer †) E. F. Karl Müller.

Altar (in der chr. Kirche). — Die ältere Litt. bei Schmid (s. nachher) S. V f. Hier werden nicht erwähnt: Pocklington, Altare Christianorum. London 1637; Sven Bring, Diss. hist. De Fundatione et Dotatione Altarium. Londini 1751; J. Blackburne, A brief historical inquiry into the introduction of stone altars into the christian church. Cambr. and Lond. 1844; Moritz Meurer, Altarschmuck. Leipzig 1867. — Andr. Schmid (jetzt Prof. der kath. Theologie in München), Der Christliche Altar und sein Schmuck, Regensburg u. s. w. 1871. Chr. Rohault de Fleury, La Messe. Études archéol. sur ses monuments. Paris, die umfangreichste Sammlung des bildlichen Materials bis zum Ende der romanischen Zeit, im Folgenden Fl. citiert. Der Text läßt viel zu wünschen übrig. Münzenberger, Zur Kenntniß und Würdigung der Mittelalterlichen Altäre Deutschlands. Frankfurt a. M. 1885 ff., mit vielen Abbildungen gotischer Altäre. Zu vgl. sind auch die einschlägigen Werke über chr.

Archäologie, Geschichte der Kunst, insbesondere der chr. Architektur. Siehe auch meinen Vortrag: Über das deutsch-evang. Kirchengebäude im Jahrh. der Reformation, Leipzig 1894, und das dort angekündigte (in Vorbereitung begriffene) größere Werk: Luthers Anschauungen vom Kirchengebäude und der deutsch-evang. Kirchenbau im 16. Jahrh.

I. Älteste Bezeichnungen. Der nachweisbar früheste Namen für die Stätte, an der das „Mahl des Herrn“ gefeiert wird, ist *τράπεζα κυρίου*, 1 Ko 11, 23, den die griech. Väter entweder unverändert übernehmen, so Origines, c. Celsum VIII, 24, oder zu einem bloßen *τράπεζα* vereinfachen, so Eusebius, hist. eccl. VII, 9; Athanasius, apol. c. Arianos 31, hist. Arianor. ad monach. 56; Chrysostomus in Matth. hom. 16. 49. 82, hom. in s. pascha, oder aber durch Wendungen, wie *τρ. ἱερά* oder *ἱερὰ τρ.* (Chrysost., c. Jud. et Gent. demonstr., in acta app. hom. 9; Synesius, Catastasis; Sokrates, hist. eccl. I, 38; Sozomenus, hist. eccl. V, 20. VIII, 7. IX, 1.) *τρ. ἅγια* (Gregor von Nyssa, in bapt. Christi); *τρ. μυστική* (Gregor von Naz., carm., MSG 37, 1161), *μυστικὴ καὶ θεία τρ.* (Hippolyt., MSG 10, 628), *θεία καὶ ἱερὰ καὶ λειτουργικὸς τρ.* (Basilius, oratio 3 in Adam.) *φρικτὴ τρ.* (Chrysost., de poenit. hom. 7), *τίμια τρ.* (Evagrius, hist. eccl. VI, 21) ersetzen. Nicht so häufig erscheint *θυσιαστήριον* für den Ort des Herrnmahls (Ignatius, ad Eph. 5, Magnes. 7, Philad. 4; Gregor v. Nyssa l. c.; Chrysost., c. Jud. et Gent. demonstr., in epist. I. ad Cor. hom. 24, in Joann. hom. 46; Const. apost. II, 25. IV, 7. VIII, 4. 12 u. ö.). Von Athanasius, c. Arium disput., wird *τρ.* durch *θυσ.* erklärt. Dagegen wird *βωμός*, als Bezeichnung für den chr. Altar, von den Vätern geflissentlich vermieden. Wohl findet *β.* bei Synesius, l. c., neben *τρ.* und *θυσ.* Verwendung, aber nur in der Umschreibung *ὁ. β. ὁ ἀναίμακτος ἱερέως αἵματι μιαινόμενος.* Chrysost., c. Jud. et Gent. demonstr., in epist. I. ad Cor. hom. 24, stellt sogar dem chr. *θυσ.* den nichtchr. *β.* gegenüber. — Die lat. Ausdrücke für die Abendmahlsstätte lauten mensa, ara, altare, altarium ohne und mit adjektiv. und genetiv. Zusatz. Optatus von Mileve bezeichnet den Altar als mensa aut ara und altare, de schism. Donat. III, 4. VI, 1. Schon vor ihm hatte Tertullian den chr. Altar ara bezw. ara dei und altare genannt, so de orat. 19, de poenit. 9 (Öhler liest caris). Indessen ist nicht zu verkennen, daß bei andern und spätern Schriftstellern sich eine Abneigung gegen ara im Sinn von chr. Altar geltend macht. Cyprian spricht von altare, ad Demetr. 12, ep. 43 plebi univ., 45 Cornelio, 65 Epicteto, 67 Cyprianus, Caec. etc., 70 Cypr., Liberalis etc., 72 Stephano, 73 Jubiano. Daß dies aber nicht etwa auf einem bloßen Zufall beruht, läßt epist. 65 Epicteto ersehen, wo der Gegensatz zwischen ara und altare scharf markiert wird, indem Cyprian zu arae ein diaboli und zu altare ein Dei hinzufügt. Auch Minucius Felix, Octav. 10; Prudentius, Perist. VI, 36; Petrus Chrysologus, sermo 51, u. a. haben den heidnischen Altar im Auge, wenn sie ara schreiben. Umgekehrt begegnet altare (altar) häufig als spezifischer Ausdruck für den chr. Altar, so bei Ambrosius, de virginit. 18; Augustin, c. Faust. XX, 21; Prudentius, Perist. IX, 100; Paulinus von Nola, c. XI, 664 in Felic.; Petrus Chrysologus, l. c., u. s. w. Einer Stelle in Paulinus v. Nola mit ara für den chr. Altar kann als Ausnahme von dieser Regel darum kein großes Gewicht beigelegt werden, weil sie sich in einem Gedicht findet und ara durch excelsa domini näher erläutert wird. Neben altare wird auch in vielen Fällen mensa angetroffen, so bei Augustin de verb. dom. sermo 47, tract. 26 in Joh.; Prudentius, Perist. XI, 171; u. a. Vigilius, epist. 15 ad univ. eccl. braucht altare, um den Altar als Ganzes, mensa, um seine Deckplatte zu bezeichnen, ein Sprachgebrauch, der hie und da auch in die moderne Terminologie Eingang gefunden hat.

II. Gestalt, Form, Ausstattung, Anordnung u. s. w. a) vor der Reformation; 1. bis zum J. 1000 etwa. Wie die ältesten gottesdienstlichen Versammlungsstätten der Christen, größere und kleinere Räume in Häusern, sich wesentlich von dem jüd. Heiligtum in Jerusalem und den Tempeln der Griechen und Römer unterschieden, so auch der „Tisch des Herrn“ von den jüdischen und heidnischen Altären; und es ist bezeichnend, daß in den Augen der Heiden gerade das Fehlen der Altäre in den chr. Gottesdiensten besonders anstößig war (vgl. Minucius Felix, Octavius 10; Origines, c. Celsum VII, 64, VIII, 17; Cyprian, ad Demetrianum 12). Die Feier der Agape und des sich daran anschließenden Herrnmahls forderte einen Tisch, und so versteht es sich von selbst, daß die ersten Jünger des Herrn, ebenso wie er selbst, das hlg. Mahl an und auf einem Tisch begingen. Nachdem der chr. Gemeindegottesdienst von den Privathäusern in besondere Gebäude verlegt worden war, dauerte der ausschließliche Gebrauch von

Tischen für die Abendmahlsfeier fürs Nächste noch fort. Die besondere Form der Tischaltäre erwähnen gelegentlich die Schriftsteller und zeigen die noch vorhandenen Originale und die Abbildungen von solchen. Die häufigen Nachrichten, daß Verfolgte unter dem Altar einen sichern Bergungsort suchten und fanden oder die Füße des Altars zum Zeichen ihrer bedrängten Lage umklammerten (Zeugnisse s. bei Schmid, S. 31 f., 69 f.), sowie die Notizen bei Gregor von Tours, mirac. I, 28, und Paulus Silentiarius, descr. S. Sophiae 752 sqq., daß die Altäre in der Peterskirche zu Rom und in der Sophienkirche zu Konstantinopel von Säulen gestützt worden seien, setzen die tischförmige Gestalt des Altars voraus. Die Erinnerung an diese Urform des Altars ist in der Kirche nie abhanden gekommen. Die röm.-kath. Kirche kennt im MA. und noch später hierher gehörige Beispiele (vgl. Schmid, S. 183 f., 321 f.), und in der griech.-kath. Kirche bildet der Tischaltar bis auf die Gegenwart die Regel. Was die monumentalen Zeugnisse betrifft, so geben die Musivbilder von drei ravennatischen Kirchen wichtiges Material an die Hand. In S. Giovanni in fonte erscheinen in der Kuppel vier Altäre: auf einer rechteckigen Plinthe stehen an den Ecken vier Säulen, und auf diesen liegt eine rechteckige Platte. Aus den nämlichen Bestandteilen setzen sich die Altäre auf den Mosaiken in St. Vitalis, St. Apollinaris in classe und auch auf einem Elfenbeingefäß zusammen; nur fehlt in den beiden letzten Fällen die Plinthe. Vgl. Fl. T. 29. 2. 3. 40 (!). Wenn die im Original auf uns gekommenen Exemplare auch mehr oder minder verstümmelt sind, so lassen sie doch noch erkennen, daß eine Platte, auf einem oder mehreren Trägern, Säulen oder Pfeilern, ruhend, die typische Form des Tischaltars in der Zeit des chr. Altertums war, während die Basis manchmal gefehlt haben dürfte. Häufig waren die Plinthen an ihren Kanten und die Stützen, noch häufiger die Platten an ihren Kanten mit dekorativem und symbolischem Schmuck oder auch mit Inschriften geziert. Besonders bemerkenswert sind je sechs Schafe l. und r. von *A* ☧ ω auf der Vorderseite einer Platte und je eine Weinranke mit ☧ oben u. unten auf den Pfeilern (Fl. T. 48); ebenfalls Schafe l. und r. von einem Lamm (Christus) über einem Berg mit den 4 Paradiesesströmen auf einer Platte (Fl. T. 46). Andere Platten bieten Tauben dar, zwischen die *A* ☧ ω im Kreis oder Kranz eingestellt ist (Fl. T. 46. 47). Weinranken flankieren eine Darstellung mit je einer Taube l. und r. von *A* ☧ ω im Kranz auf einer weitern Platte (Fl. T. 49). Daneben begegnen Weinranken mit Trauben, und zwischen ihnen gelegentlich pickende Tauben (Fl. T. 46. 47). Bei Tischaltären mit nur einem Fuß finden nicht selten antike (heidnische) Grabsteine in Cippusform, Altäre und Säulen als Stützen Verwendung, die ab und zu ihrem neuen Zweck entsprechende Sinnbilder und Inschriften erhielten; vgl. Fl. I p 114 sqq. Wo das MA. die Tischform des Altars beibehielt, änderte es nichts an den konstruktiven Teilen; höchstens vertauschte es die hintern Füße mit einer aufrecht stehenden Platte oder einer Mauer. Dagegen verfuhr es sparsamer in der Anbringung von Schmuck dank der Verwendung von Decken und Antependien.

Eine Wandlung in der Form des Altars vollzog sich infolge der Aufnahme von Reliquien unter und in die Altäre; aber es handelt sich dabei nicht um einen rasch erfolgten Umschlag, sondern um einen Jahrhunderte dauernden Prozeß, der in manchen Gegenden raschere Fortschritte machte als in andern, der jedoch niemals zu einem völligen Abschluß gelangte. Schon im 5. Jahrh. wurden die Altäre hie und da sarg- und kastenförmig gestaltet; und diese neue Art gewann im MA. in steigendem Maße Verbreitung, so daß die Tischaltäre je länger desto mehr in zweite Linie rückten. Die Verehrung der Märtyrer und Konfessoren führte dazu, daß man auch ihre Gräber in mannigfacher Weise auszeichnete. Dürfte die Angabe des liber pontificalis, daß schon Bischof Felix I. von Rom vorgeschrieben habe, supra memorias martyrum missas celebrari, nicht in das Bereich der hist. Thatsachen gehören, so ist doch sicher, daß sich seit dem 4. Jahrh. die Zahl der Jahrgedächtnisse an den Ruhestätten der Blutzeugen mehrt. Die Feier der Eucharistie an diesen Gräbern veranlaßte die Aufstellung von Altären an und über ihnen. Lag in solchen Fällen kein Zwang vor, dem herkömmlichen Tischaltar den Abschied zu geben (vgl. z. B. Prudentius, Perist. XI, 171 sq.), so auch nicht in den andern, wenn man über dem Grabe einzelner Märtyrer und Konfessoren oder an dem Orte ihres Zeugentums, wie z. B. dem Cyprians, besondere gottesdienstliche Räume erbaute, in denen der Altar seinen Platz oberhalb des Grabes oder der Richtstätte erhielt. Erst die Übertragung der Reliquien von ihren ursprünglichen Beisetzungsstätten in Kirchen und der Wunsch, das Heiligengrab zu sehen und zu berühren, bedingte eine Verbindung von Altar und Grab. Dabei wurde entweder das

Behältnis mit den heiligen Resten unter die Platte des Tischaltars gestellt oder aber dieser selbst durch entsprechende Einfügung von Platten oder Mauern zu einem kastenartigen Raum umgewandelt, in dem man den Sarg (area) barg (deponierte). Selten erhielten die Reliquien ihre Stätte vor oder hinter dem Altar und erst im MA. über demselben. Wo aber immer den Blutzeugen und Bekennern ihr Grab bereitet war, so hieß dasselbe martyrium oder häufiger noch confessio, Ausdrücke, die demnach sowohl für den kryptenartigen Raum, als auch für den Sarg und selbst für den Altar, wo jene ruhten, gebraucht wurde. Vgl. Caeremoniale episc. I, 12; Mabillon, Mus. Italicum t. II p. XXII. Um die Konfession nach Möglichkeit zugänglich zu machen und so das Beschauen und Berühren des Heiligengrabes, letzteres namentlich mit Tüchern, brandea und palliola (vgl. Thiel, Epist. Rom. pontif. 1868 S. 874; Gregor v. Tours, Mirac. I, 28) zu ermöglichen, erhielt sie nicht an allen ihren Seiten einen dichten Verschluß, sondern an der Vorderseite des Altars wurde ein Gitter aus Metall oder Marmor (transenna), ein Fensterchen, (fenestrella, vgl. Gregor von Tours, l. c.) oder ein Thürchen mit zwei Flügeln (regiolae, vgl. liber pontif., vita Gregorii III.), oder aber ein Gitter zusammen mit einer größeren Öffnung angebracht. Beispiele s. bei Fl. T. 27 ff. 124. In einigen Fällen wurde schon in altchr. Zeit der Zutritt zu dem Heiligengrab durch einen oder mehrere Gänge vermittelt, ähnlich wie bei den Krypten in der roman. Kunst. Vgl. Fl. T. 125 ff. Wo der Brauch Geltung erhielt, nur an Altären mit Reliquien das Meßopfer zu feiern, wurden im MA. vielfach sepulcra, grabartige Vertiefungen, Konfessionen im Kleinen, aus der Platte oder den Wänden, gelegentlich auch aus einer der Stützen des Altars ausgehöhlt, welche die Kapseln mit den Reliquien aufnahmen. Indessen wäre es irrig anzunehmen, daß schon alle Altäre des MAs. oder gar der letzten Zeit des chr. Altertums in der einen oder andern Weise mit Heiligenresten in Verbindung standen. Erhellt doch aus zahlreichen Zeugnissen, daß bis ins 12. und 13. Jahrh. herab Altäre ohne Reliquien konsekriert und somit dem kirchl. Gebrauch übergeben wurden. Vgl. Schmid, S. 95 f., 194 f. Zu den Altären in Tischform und in Kasten- oder Sargform kamen häufig, und dies schon seit konstantinischer Zeit, Überbauten, Baldachine, getragen von Säulen, welch letztere vielfach durch Querstangen unter einander verbunden waren, um verschiebbare Vorhänge aufzunehmen. Diese Überdachung wurde als Ciborium bezeichnet.

Das Material, aus dem die Altäre in dem Zeitraum bis 1000 hergestellt wurden, war Holz, Stein und Metall. Holz nennen occidentalische und orientalische kirchliche Autoren, so Optatus v. Mileve, de schism. Donat. VI, 1; Augustin, c. Crescon. Donat. III, 43, epist. 185, 27 ad Bonif.; Athanasius, hist. Arian. ad monachos 56; Stein wird erwähnt in den Gesta purgationis Felicis (Völter, Ursprung des Donatismus S. 11 ff.), von (Pseudo-) Augustin, sermo 230, 1; Paulinus von Nola, epist. 32, 17; Prudentius, Perist. IX, 100; Gregor von Nyssa, de bapt. Christi; Chrysost., in Joann. hom. 40, in epist. II. ad Cor. hom. 20; u. a. Gegenüber diesen Zeugnissen über die Existenz von Holzaltären kann die Nachricht, daß bereits die römischen Bischöfe Evaristus und Silvester den ausschließlichen Gebrauch von Steinaltären angeordnet, nicht aufkommen. Wohl aber ist es richtig, daß die hölzernen Altäre seit dem 4. Jahrhundert seltener wurden, wie auch der Synodalbeschluß von Epaon im J. 517 (altaria nisi lapidea chrismatis unctione non sacrentur) bestätigt. Daß die Holzaltäre nicht so leicht aus den Kirchen zu verdrängen waren, erhellt aus manchen Notizen auch des spätern MAs. In Spanien gab es solche Altäre noch um die Mitte des 11. Jahrhunderts (Harduin, Acta concil. [1714] VI, 1 p. 1026); in England lassen sie sich noch bis kurz vor 1100 nachweisen, bis Bischof Wulstan ein diesbezügliches Verbot erließ (Mabillon, ASB saec. VI pars 2 p. 860); ja selbst in Frankreich wird noch am Ende des 13. Jahrh. die Errichtung eines Holzaltars gestattet (Martene, vet. script. et monum. collectio I p. 1387). Auch Edelmetalle wurden zur Herstellung von Altären verwendet. Auf Konstantin den Gr. werden silberne Altäre in St. Petrus und Marcellinus und in der Peterskirche zu Rom, welch letzterer überdies mit Gold und Edelsteinen reich verziert war, zurückgeführt; ebenso ein goldener Altar in der Basilica Sessoriona. Auch andere röm. Kirchen besaßen silberne Altäre. In der Sophienkirche zu Konstantinopel stand ein goldener Altar und mehrere solcher in der hlg. Grabeskirche zu Jerusalem. Ob freilich diese und ähnliche Altäre massiv konstruiert waren oder nur mit Metallplatten verkleidet waren, läßt sich nicht entscheiden. Mit Rücksicht auf das gelegentlich angegebene

Gewicht des Materials möchte man glauben, daß in den meisten Fällen hölzerne und steinerne Altarkörper mit solchen Platten nur überzogen waren.

Wie die gewöhnlichen Tische im Altertum mit einem Tuch bedeckt zu werden pflegten, falls an ihnen ein Mahl gefeiert wurde, so auch „der Tisch des Herrn". Dürfte der Brauch, den Abendmahlstisch in entsprechender Weise zu bedecken, auch schon so alt sein wie dieser Tisch selbst, so gehört doch das erste sichere Zeugnis darüber erst der zweiten Hälfte des 4. Jahrhs. an; Optatus, l. c., erwähnt das linteamen, was über den hölz. Altar gebreitet wurde, während er VI, 5 nur allgemein von velamina spricht. Häufiger berichten die Quellen aus den folgenden Jahrhunderten und namentlich mittelalterliche über Altartücher; aber es ist meistens nicht zu ermitteln, ob sie eine den ganzen Altar umschließende Bekleidung oder nur eine die Platte des Altars verhüllende Decke meinen. Auch die Bezeichnungen für diese Tücher *ἄμφια, ἐπιβλήματα, ἀλουργίδες,* pallia, pallae, velamina dominicae mensae, wozu später noch Ausdrücke, wie vela, indumenta, mappae, panni, mensalia u. s. w. kommen, sind zu allgemein, als daß aus ihnen bestimmte Schlüsse auf Größe und Beschaffenheit der Tücher gemacht werden könnten. Nur bezüglich ihres Stoffes darf es auf Grund der Angaben des Optatus und sonstiger Gewährsmänner als ausgemacht gelten, daß meistens Linnen verwendet wurde, obwohl auch gelegentlich Altartücher aus Seide (Gregor von Tours, hist. Franc. VII, 22. X, 16), Purpur (Paulus Silentiarius, l. c. p. 758 sqq., Harduin, l. c. I p. 1370) und Goldbrokat (Chrysost., in Matth. hom. 50) erwähnt werden. Unmöglich ist es, die Frage nach der Zahl der Altartücher genügend zu beantworten. Jedenfalls war aber diese Zahl schwankend, nachdem man angefangen hatte, mehr als eine Decke über den Altar zu breiten. Vier derartige Tücher nennt ein Pius I. untergeschobenes Dekret, das zugleich auch zeigen kann, daß der Gebrauch von mehreren Tüchern der Furcht, etwas von dem in das Blut Christi verwandelten Wein zu verschütten, seinen Ursprung verdankt. Noch unserm Zeitraum gehört das Corporale an, unter dieser Bezeichnung in einem angeblichen Brief Gregors d. Gr. nachweisbar (MSL 77, 1331), sonst auch als palla corporalis und opertorium dominici corporis bezeichnet, wohl dasselbe Stück, welches Isidor von Pelusium *σινδών* nennt, und von dem er angiebt, indem er an das Leichentuch Jesu erinnert, in ihm befinde sich das zur Oblation bestimmte Brot (epist. I, 123). Aus dem einen Corporale (Palla) wurden in der folgenden Periode zwei, das eine, als Unterlage für die hlg. Gefäße, auf den Altar mit seinen Tüchern gelegt, das andere als Schutzdecke über den Kelch mit der Patene gebreitet. Erscheinen beide fürs erste unter dem Namen corporale oder palla, so setzte sich weiterhin der Sprachgebrauch fest, mit corporale die untere und mit palla die obere der in Rede stehenden Decken zu bezeichnen. Beide sollten aus Leinwand bestehen. — Unter allen Ausstattungsgegenständen der Altäre in romanischer Zeit waren die antependia oder frontalia häufig die prächtigsten und kostbarsten. Wie schon der Name ausdrückt, waren es Decken aus mehr oder minder kostbarem Stoff oder Platten, welche die Vorderseite der Altäre schmückten. In vielen Fällen erhielten auch die Nebenseiten und die Rückseite der Altäre solche Vorsetzer, wobei die letztern die Bezeichnung dorsalia führen. Gewiß haben die Quellen, wo sie von vestes und vestimenta altaris, vestire altaria u. dgl., von pallia, coopertoria, laminae, tabulae u. s. w. sprechen, oft nur die Bekleidung der Altäre an deren Seitenwänden im Auge; aber es fehlen in der Regel nähere Angaben, geeignet, jeden Zweifel zu beseitigen. Ein Gleiches gilt von den Nachrichten über silberne und goldene Altäre: auch hier wird es sich meistens lediglich um Vorsetzplatten aus Metall handeln. Leider ist aus dem chr. Altertum weder ein massiv aus Metall hergestellter Altar, noch auch eine Metallplatte in Form eines Antependiums erhalten. Die ältesten derartigen Vorsetztafeln, die man kennt, besitzt S. Ambrogio in Mailand; sie stammen aus dem 9. Jahrh. und umgeben den Altar an allen vier Seiten. Bloß für die Vorderseite des Altars ist die pala d'oro aus dem 10. Jahrh. in S. Marco zu Venedig bestimmt. Die deutschen Metallantependien sind sämtlich jünger als das erste Jahrtausend, so die gold. Altartafel zu Basel, jetzt zu Paris, ein Geschenk Kaiser Heinrichs II., die Tafeln zu Kloster-Neuburg und Komburg, von denen jene sicher, diese wahrscheinlich aus dem 12. Jahrh. stammt. Durch Säulen oder Streifen wurden auf diesen und andern Exemplaren die Flächen in Felder eingeteilt, die Figuren oder Scenen aus der biblischen oder Heiligengeschichte aufnahmen, wobei mit Vorliebe die Gestalt Christi in das Centrum gestellt ward. Zur Erhöhung des Glanzes und Wertes dienten häufig Edelsteine, Gemmen und Glasflüsse, die auf die Platten aufgesetzt wurden. Für die Kenntnis der Antependien aus Zeugstoff ist

man in der Hauptsache auf litterarische Notizen angewiesen. Dazu kommen noch Abbildungen, die wie jene zeigen, daß man zu den Altargewändern kostbarste Stoffe mit Silber- und Goldstickereien wählte. Neben diesen beweglichen Vorsetzern gab es auch feststehende in die Seiten des Altars eingefügte Steinplatten, geschmückt mit Mosaiken oder Reliefs, für die man die Motive aus dem zeitgenössischen Formenschatz, besonders Riemen- und Flechtwerk, unterbrochen von Symbolen, entnahm, z. B. Fl. T. 66. Wenn hier ein Kreuz auf der Vorsetzplatte erscheint, so darf wohl für alle Altäre aus dem ersten Jahrtausend angenommen werden, daß bei ihnen, soferne sie mit einem Kreuz geschmückt waren, dieses nicht etwa als Kruzifix seinen Platz auf der Platte, sondern teils ebenso, wie das Monogramm Christi und das Kreuzmonogramm, auf der Kante der Altarplatte oder auf der Altarbekleidung, teils über, hinter, vor oder neben dem Altar hatte. Für diese Ansicht sprechen sowohl die Verordnung Leos IV.: Super altare nihil ponatur nisi capsa et reliquiae Sanctorum aut forte quatuor Evangelia et buxida cum corpore Domini ad viaticum infirmorum, als auch alte Zeugnisse, wie schon das des Paulinus von Nola (c. XI, 664 in Felic.), und die Denkmäler in Original und Abbildung. An der Vorderseite von Altären erscheinen Kreuze, und zwar in Skulptur ausgeführt und zum Teil von Tauben, Fischen und Schafen flankiert, bei Fl. T. 25. 27. 28. 30f. 35f. 38. An der Vorderseite und den Schmalseiten des Altars, der von Decken umhüllt wird, findet sich je ein Kreuz b. Fl. T. 8. 11. 60. 263. Wenn gelegentlich berichtet wird, daß ein Kreuz auf dem hl. Tisch befestigt wurde (Evagrius, hist. eccl. VI, 21), so wird dies durch Beispiele, wie Fl. T. 290. 506. 571, illustriert. Hinter oder neben dem Altar steht ein Kreuz b. Fl. T. 11. 13. 15, offenbar als Vortragekreuz gedacht. Wurde das Kreuz in Verbindung mit dem Ciborium gebracht, so diente es entweder als oberster Abschluß des Baldachins, so b. Fl. T. 11. 552, oder aber es hing zusammen mit einer reifartigen Krone von der Decke des Ciboriums über den Altar herab. Anstatt Krone und Kreuz ist an dieser Stelle auch die erstere allein nachweisbar. Vgl. Fl. T. 387 ff. Diese doppelte Art, das Ciborium mit einem Kreuz auszustatten, wird auch durch litt. Zeugnisse belegt, wonach die Sophienkirche zu Konstantinopel und die Marienkirche ad martyres zu Rom Ciborien mit Kreuz auf deren Dachspitze besaßen und die Päpste Gregor III. und IV. sowie Leo IV. kostbare Kronen mit Kreuzen für Altäre römischer Kirchen stifteten. Freilich gehörte das Kreuz in unserm Zeitraum noch keineswegs zu den Stücken, die ein Altar besitzen mußte. Es fehlt beispielsweise an und bei den Altären b. Fl. T. 2—7. 9f. 14. 29. 40. — Nicht minder charakteristisch als der Mangel von Standkreuzen mit dem Cruzifixus auf den Platten der Altäre ist für das erste Jahrtausend der von Leuchtern an den nämlichen Stellen. Wohl erhoben sich auf dem Ciborium der Sophienkirche zu Konstantinopel Leuchter (Paulus Silent., l. c. 746 sqq.) und waren anderwärts Leuchter vor und um den Altar aufgestellt, unter denen es solche von kostbarem Metall gab, auch waren häufig Hängampeln mit einer Flamme und Hängeleuchter in Kronen- und Kreuzform mit mehreren Flammen vor und unter dem Ciborium aufgehängt (vgl. z. B. Fl. T. 549. 554. 443. 445), aber man vermied es jetzt noch, die Leuchter auf der Altarplatte selbst unterzubringen. Jedenfalls rechnet eine Darstellung aus der Zeit Urbans II., auf der 5 brennende Kerzen hinter dem Altar und zwei mit Leuchtern auf dem Altar stehen — offenbar dieselben, welche nach dem ersten und zweiten römischen Ordo die Akoluthen r. und l. von dem Altar aufstellen sollten — zu den frühesten, welche die neue erst im 13. Jahrh. zur größeren Geltung gelangte Art zeigen (Fl. T. 552). — Wird durch diesen Thatbestand die oben angeführte liturgische Regel Leos IV. bestätigt, so entspricht es ihr auch, wenn viele der erwähnten Beispiele entweder das Abendmahlsbrot oder das Brotgefäß (pyxis), den Kelch und ein Buch, welches bei dem Mosaik in S. Giovanni in fonte zu Ravenna als Evangelienbuch bezeichnet ist, auf der Altarplatte deutlich erkennen lassen.

In den ersten Zeiten stand in den gottesdienstlichen Räumen nur ein einziger Altar, den schon Ignatius (s. o. S. 392,17), ebenso wie Christus, das Abendmahl, das Fleisch des Herrn und den Wein, als Sinnbild der Einheit deutet. Die Einzahl der Altäre in den Kirchen betonen auch Augustin, in epist. Joann. ad Parthos tract. III, 7; Chrysost., in epist. II. ad Cor. hom. 18; u. a., und Euseb., hist. eccl. X, 4 sowie Paulus Silentiarius, descr. S. Sophiae, konstatieren, daß die Basilika zu Tyrus und die Sophienkirche zu Konstantinopel bloß einen Altar besaßen. Seinen Standort hatte der Altar in den Basiliken ohne Querschiff und in den Centralbauten gewöhnlich auf der Mittelachse der Apsis, doch so, daß er an das Langhaus angrenzte. War ein Transept

vorhanden, so wurde er in dieses bis zur Grenze des Langhauses vorgerückt. Die morgenländische Kirche hielt auch in späterer Zeit noch an dem einen Altar fest, während dagegen die abendländische die Zahl der Altäre nach und nach vermehrte. Bereits Paulinus von Nola (epist. 31, 6. ad Sever.) spricht davon, daß die Kirche des hlg. Grabes reich an Altären sei, eine Nachricht, die stark übertrieben sein dürfte, da ein Gewährsmann aus dem 8. Jahrh. nur drei Altäre in jenem Gotteshaus nennt (Mabillon, ASB IV, 456). Außer Zweifel steht es aber, daß die Reliquienverehrung das treibende Motiv bei der Häufung der Altäre bildete; und die Folge war, daß eine gallische Kirche schon zu Lebzeiten Gregors des Gr. 13 Altäre besaß (epist. lib. VI, 49). Vergeblich war die Reaktion einzelner in der Karolingerzeit wie auch noch im 13. Jahrh. gegenüber der Überzahl von Altären (Schannat-Hartzheim, Conc. Germaniae I, 388, III, 599), was die Inventare mittelalterlicher Kirchen beweisen. Hatte doch beispielsweise St. Nikolai zu Jüterbog 30, die Marienkirche zu Danzig 46, der Magdeburger Dom sogar 48 Altäre, und zeichnete doch der Verfertiger des Baurisses des Klosters St. Gallen im J. 820 auf dem Plan der zugehörigen Kirche schon 17 Altäre ein. Aus der Meßopferidee und den Privatmessen sowie dem Reliquienkultus entsprang diese Mehrung der Altäre mit innerer Notwendigkeit. Mit Rücksicht auf ihren Standort und ihre Verwendung erhielten die Altäre des MAs. besondere Bezeichnungen, die aber in ihrer Mehrzahl jünger sind als das erste Jahrtausend. Der Hauptaltar hieß altare majus, capitaneum, cardinale, magistrum, principale, Hochaltar, die übrigen Altäre altaria minora. Der Altar, in welchem das Sanktissimum aufbewahrt wurde, führte den Namen Fronaltar. Nachdem Alexander VI. gewissen Altären Ablaßprivilegien zu erteilen angefangen hatte, spricht man von einem altare privilegiatum. Wurden an einem solchen für die Verstorbenen Messen gelesen, so erhalten sie eine plenaria indulgentia, einen vollkommenen Ablaß. Unter den mittelalterl. Nebenaltären war der wichtigste der dem hlg. Kreuz geweihte (altare s. crucis), der in den Kloster- und Stiftskirchen auf der Grenze zwischen Chor und Langhaus sich erhob und häufig an einen Lettner (s. unter Lettner) sich anlehnte. Er war für die Laiengemeinde bestimmt. — Tragaltäre (altaria viatica, portatilia, itineraria, gestatoria, motoria) kennt erst das MA. seit dem 7. Jahrh. Von Missionaren, Prälaten und Fürsten auf ihren Reisen beim Gottesdienst benützt, waren diese Altäre aus Holz, Stein oder Metall gefertigt, und zwar wegen ihres besondern Zweckes in kleinen Dimensionen, so daß sie nur Raum für die Abendmahlselemente mit ihren Gefäßen darboten. In ihrem Innern enthielten diese platten- oder kastenartigen Altärchen Reliquien. Beispiele bei Fl. T. 342 ff.

2. Vom J. 1000 bis 1300 etwa. Die altchr. und frühmittelalterl. Zeit hinterließ der romanischen Kunstepoche einen Altar in Tisch-, Sarg- oder Kastenform, sehr häufig mit einem Ciborium überdacht. Von diesem überkommenen Erbe bewahrte die neue Epoche in der Hauptsache die Gestalt des eigentlichen Altars, dagegen ersetzte sie den baldachinartigen Überbau durch einen Hinterbau. Sucht man nach Gründen für diese Umgestaltung, so ist vor allem zu betonen, daß die Anziehungskraft der Reliquien am Anfang des 2. Jahrtausends noch größer war als am Ende des ersten. Dem Wunsch der Andächtigen, sie vor Augen zu haben, entsprach freilich die bisher übliche Beisetzungsart nur in seltenen Fällen. Wollte man ihm aber Rechnung tragen, so mußte man sich entschließen, die heiligen Reste, die seither unter, in, hinter oder vor dem Altar geruht, auf diesem unterzubringen. Daß gerade die Translationen der Reliquien von ihren frühern Bergungsorten auf den Altar bei der Entstehung der neuen Altarform eine wichtige Rolle spielte, darf aus den Nachrichten über zahlreiche Hebungen und Neuaufstellungen von hlg. Resten aus dem 11. Jahrhundert entnommen werden. Im 13. Jahrh. gehörten Reliquien auf dem Altar zu dessen regelmäßigen Ausstattungsstücken. Handelte es sich dabei um kleine Partikel, so konnten sie, in einem Kästchen u. dgl. eingeschlossen, unschwer auf der Altarplatte selbst Platz finden. Wo dagegen Stücke von größerem Umfang oder gar ganze Körper in Betracht kamen, mußte man für ihre Schreine einen andern Platz suchen; und diesen fand man durch Errichtung eines zu dem Altar hinzutretenden Hinterbaus. Die noch erhaltenen Originalaltäre aus dem genannten Zeitraum und Abbildungen, leider wenig zahlreich, lassen an der Hinterseite der Altarplatte einen Aufsatz erkennen, nicht ganz so hoch wie der Altar, retabulum genannt. Aus Stein oder Holz hergestellt, trug der Aufbau entweder Skulpturen oder Malereien, oder aber er wurde mit besondern Metallplatten, Webereien und Stickereien bekleidet, die die Bezeichnung superfrontalia führen. Die dargestellten Gegenstände entsprechen denen auf den Antependien. So erscheint wiederholt Christus

mit seinen Jüngern, weiter Maria mit dem Kind, Verkündigung und Taufe Jesu, sodann der Gekreuzigte mit Scenen aus der Heiligen-Geschichte (Fl. T. 116 ff.). Offenbar dienten zum Schmuck der Retabeln auch in manchen Fällen Reliquienkästchen, die allerdings häufiger ihre Stelle unter dem Baldachin hinter dem Altaraufsatz gefunden haben werden. Wo noch solche Baldachine erhalten sind, erinnern sie an die frühern Ciborien; wie diese werden auch sie von Säulen getragen, nur sind diese manchmal in zwei Stellungen über einander angeordnet, so daß der Aufbau zweigeschossig wird und in seiner obern Partie den Reliquienschrein aufnehmen kann. Von romanischen Reliquiarien hat noch eine größere Zahl die Stürme der Zeiten überdauert. Gerne gab man ihnen die Form eines Sarges oder Hauses, wobei man Kupfer, Silber, Gold, Elfenbein als Material wählte und Email, Filigran, Edelsteine, Gemmen u. s. w. zur Verzierung benützte (eine Zusammenstellung größerer Behälter bei Münzenberger S. 37). — Die so gestalteten Altaranlagen wurden mit Säulen umgeben und unter einander durch Stangen verbunden, von denen verschiebbare Vorhänge (Tetravelen) herabhingen. Wie diese Vorhänge schon bei den Ciboriumsaltären dazu dienten, um während bestimmter Teile des Gottesdienstes den Altar zu verhüllen, so auch bei der neuen Form. Neben ihnen, den beweglichen Absperrungsmitteln, kennt bereits die altchr. Zeit auch unbewegliche Schranken, *δίκτυα, περίβολοι, κύκλοι, κιγκλίδες, κάγκελοι, ἕρκοι* u. s. w., cancelli, septa, pectoralia, die, ab und zu sogar aus Gold hergestellt, den Altar umgaben. Indessen sind sie damals noch nicht überall vorhanden, und umzäunen sie nur den Raum unmittelbar um den Altar. Erst der nach und nach sich immer mehr geltend machende Gegensatz zwischen Klerus und Laien läßt die Schranken häufiger werden, innerhalb deren sich zu bewegen als besonderes Vorrecht von den Klerikern in Anspruch genommen wurde; und das Anwachsen des Klerus führte dazu, daß mit den Cancellen immer größere Räume eingefriedigt wurden, wie beispielsweise die Klemenskirche zu Rom zeigt. Begreiflicherweise that unser Zeitabschnitt dieser Entwicklung keinen Einhalt; anderseits scheint aber der abendländischen Kirche es auch jetzt noch nicht geglückt zu sein, dasselbe zu erlangen, was die morgenländische nach dem Sieg der Bilderfreunde mit der Errichtung der Bilderwand erreicht, in den Schranken einen integrierenden Bestandteil des Altarraums zu schaffen. — Seit dem 13. Jahrh. erscheinen öfters Kreuze, auch mit dem Crucifixus, und Leuchter auf den Platten der Altäre, ohne daß jedoch in diesem und dem folgenden Jahrhundert die Regel, die Innocenz III. aufstellte (de altaris myst. II, 21), ein Kreuz zwischen zwei Leuchtern, strenge eingehalten worden wäre. Denn bald findet man Kreuze und Leuchter mit einander, bald getrennt. Ebenso ist die Zahl der Leuchter verschieden: es begegnen ein oder zwei Leuchter, selten aber mehr. Vgl. Fl. T. 17. 18—21. 264. 412. Von den sonstigen Gegenständen, die direkt oder indirekt zur Ausstattung des Altars gehörten, seien noch erwähnt Evangelienbücher, oft in kunstvollem Einband, flabella, kleine Glocken und Weihrauchgefäße.

3. Vom J. 1300 etwa bis zur Reformation. In Italien hatte sich der Ciboriumsaltar so sehr eingebürgert, daß er die Zeit der romanischen Kunst überdauerte; ja er trotzte selbst den Einflüssen der Gotik, wie die Exemplare in S. Paolo fuori le mura, S. Giovanni in Laterano, S. Maria in Cosmedin zu Rom u. a. beweisen, und noch ein Bernini durfte ihn nicht verschmähen, als er die Konfession in St. Peter zu schmücken hatte. Auch an andern Orten wollte man sich von dieser Form nicht trennen, als schon die Gotik neue und prächtige Leistungen von Altarbauten in Hülle und Fülle aufweisen konnte. Gotische Ciborien finden sich z. B. in Regensburg, Wien, Maulbronn, Dinkelsbühl; freilich sind diese nur als Ausnahme von der Regel zu werten, welche durch Altäre mit Hochbauten an ihrer Rückseite bezeichnet wird. Während in Frankreich das Retabulum sich bis gegen 1400 behauptete, wurde es in Deutschland schon früher verdrängt durch höhere Aufsätze. Den Übergang zu der neuen Art stellen Altäre dar wie zu St. Elisabeth in Marburg (J. 1290), der, aus Stein gebildet, drei von Stützen getragene Baldachine aufweist, hinter denen der Reliquienschrein Platz findet. Im weitern Verlauf trat aber das Bestreben, in den Aufsätzen nur Rahmen für die Reliquienbehälter zu schaffen, mehr und mehr zurück. Die hlg. Reste werden wieder regelmäßiger in dem Altarunterbau beigesetzt, und wo man sie noch in kunstvollen Gefäßen, in deren Gestaltung nach Seiten der Form und Ausstattung die Gotik Großartiges leistete, verschloß und auf den Altären aufstellte, spielen sie nur eine untergeordnete Rolle. Mit dieser Entwicklung ging Hand in Hand, als Material für die Aufsätze Holz zu verwenden und einen Teil derselben beweglich zu machen. An das feststehende Mittelstück, den Schrein, wurden drehbare Flügel (ostia, Lider) angeheftet,

mit denen jenes verschlossen werden konnte. Später erhielten Schrein und Flügel noch einen sockelartigen Unterbau, die Predella oder Altarstaffel, welche die Verbindung zwischen ihnen und dem Altartisch herstellte. Bei den frühgotischen Altarwerken, die der Predella entbehrten, wurde der Aufbau streng architektonisch in der Formgebung der Zeit gehalten, wobei das Maß- und Baldachinwerk samt seinen Stützen kräftig entwickelt war. Der figürliche Schmuck ordnete sich der Architektur unter. Dieser selbst bestand bei dem Schrein und den Innenseiten der Flügel gewöhnlich aus Einzelfiguren, seltener aus Gruppen. In dem Zeitabschnitt vom letzten Viertel des 14. bis zum letzten Viertel des folgenden Jahrhs. etwa, in dessen zweiter Hälfte schon häufig die Staffel zu den Bestandteilen des Hochbaus rechnete, wurde das architektonische Moment weniger betont als vorher; namentlich gilt dies von den Baldachinen, die sich dem figürlichen Schmuck anbequemen, und von den Thürmchen über dem Schrein, an deren Stelle als oberer Abschluß des Gehäuses häufig genug nur eine kahle Linie trat. Die Zahl der Flügel, die bis dahin nur selten die Zahl zwei überstieg, wurde jetzt oft auf vier erhöht. Je nach den einzelnen Teilen des Kirchenjahres und der Bedeutung der einzelnen Tage wurden die Lider teilweise oder ganz zusammengeklappt, wovon die Altäre den Namen Klappen- oder Wandelaltäre erhielten. Erst neuern Datums ist die Bezeichnung derselben, welche an die Zahl der Flügel anknüpft, Diptycha, Triptycha, Tetraptycha, Pentaptycha. Was den Schmuck des Schreins und seiner Lider anlangt, so wurden der Schrein und die Innenseiten des an ihn zunächst angrenzenden Flügelpaars mit Skulptur, die Außenseiten des erwähnten und die beiden Seiten des zweiten Flügelpaars mit Malereien ausgestattet. Freilich ward in dieser Zeit nicht mehr die Regel der Frühgotik innegehalten, bei Anwendung von Skulptur Einzelfiguren oder seltener Gruppen zu wählen, vielmehr kam jetzt der andere Brauch auf, in den Schrein Einzelfiguren und in das Innere der Flügel Gruppen einzustellen. Mit dem Jahre 1475 etwa hebt eine dritte Phase in der Geschichte des got. Altarbaus an, in der die Staffel zu den integrierenden Bestandteilen des Altars gezählt wird. Ihre Breite entspricht bald der des Schreines, in manchen Gegenden aber auch der des Schreins und der geöffneten Flügel; und in der Regel wird sie rechts und links mit einer Bogenlinie abgeschlossen. Trug die Predella einen geschnitzten Schrein, so erhielt auch sie gewöhnlich Schnitzereien, seltener Malereien. War die vorausgehende Zeit schon bei der Vierzahl von Flügeln angelangt, so kamen nunmehr vielfach noch zwei weitere, fix oder beweglich gehaltene, hinzu; dabei wurden die feststehenden Lider unmittelbar neben dem Schrein angebracht. Der höchste Glanz wurde bei der Gestaltung des Innern der Flügelaltäre entfaltet. Indem man sich immer mehr von der Herrschaft der Architektur emancipierte, machte man den figürlichen Schmuck zur Hauptsache, so daß die gewöhnlich in großen Dimensionen gehaltenen Figuren und Gruppen in ihrer Verbindung unter einander einem Reliefbilde gleichen, zu dem das Ornamentwerk nur die Staffage abgiebt. Ja in manchen Fällen verzichtete man sogar ganz darauf, zu den Schnitz- und Malbildern einen architektonischen Rahmen hinzufügen. Wo man sich aber noch an die Tradition der Vergangenheit hielt, schrumpften vielfach die Pfeiler, die Träger des obern Maßwerts, zu dünnen Säulchen und Baumstämmchen sowie verschlungenen Ästen und die selbstständigen Baldachine zu einer baldachinartigen oder Ranken- und Laubwerkmotiven folgenden Bekrönung zusammen. Daß freilich viele Künstler und Handwerker diese malerische Behandlung konstruktiver Teile als etwas Unzulängliches empfanden, beweisen diejenigen Altäre, welche über dem Schrein noch einen Aufsatz besitzen in Form von Pyramiden und Fialen. Damit griff man im Prinzip wieder zu der frühgotischen Zeit zurück, wenn auch die dort herrschende architektonische Strenge einer der Spätgotik entsprechenden freiern Behandlungsweise weichen mußte, die vielfach den inneren Zusammenhang zwischen den einzelnen Gliedern der Architektur nicht mehr kannte. Die Aufsätze waren häufig mit Statuen, seltener mit Reliefs ausgestattet. — Was den Bilderkreis betrifft, den die Verfertiger und Besteller der gotischen Altäre zur Darstellung brachten, so umfaßt er das Leben des Herrn, unter besonderer Berücksichtigung seines Leidens und Sterbens, und das große Gebiet der Heiligengeschichte und Legende. Nicht allzu groß ist die Zahl der Bilder, die das AT zur Voraussetzung haben. Da der Hochaltar in vielen Kirchen der Maria geweiht war, so erscheint sie und die hlg. Sippe an dieser Stelle besonders häufig, wie die Passion Jesu am sog. Kreuzaltar. An den sonstigen Nebenaltären werden Figuren und Scenen aus dem Leben der Heiligen, denen sie gewidmet, bevorzugt. Die Bilderfülle war eine reiche Quelle, aus der die Frömmigkeit in ihrer mittelalterl. Form schöpfen konnte, und

die die Phantasie der Beschauer nicht ruhen und rasten ließ, zumal die Figuren und Gruppen, wie auch die Gehäuse der Altäre selbst, nur selten die Naturfarbe des Holzes, sondern in der Regel Polychromie zeigten. Nachdem das ganze Altarwerk mit einem Kreidegrund überzogen war, wurden Gold, Silber und Farben aufgetragen. Die Hintergrundflächen wurden mit Glanzgold bedeckt, wobei damascierte Muster häufig als Unterlage dienten; seltener findet sich lasierter Goldgrund mit aufgemalten Dekorationen. Bei den Figuren und Gruppen in Schnitzerei hatten in der guten Zeit Gold und Silber das Übergewicht; seit dem Ende des Mittelalters überwogen jedoch die roten, blauen und grünen Farben. Die Malbilder erhielten bis ins 16. Jahrh. hinein einen goldigen Hintergrund, soweit es sich um die Innenseiten der Altäre handelte; bei den Außenseiten, die häufig monochrom gehalten wurden, nahm man aber davon Abstand. Ziemlich regelmäßig wurde auch der architektonische Rahmen der Schnitz- und Malbilder samt der Bekrönung vergoldet. — Die Zahl der noch erhaltenen got. Bilderaltäre beträgt viele hunderte; selbst die kleinen Dorfkirchen stellen ihre Vertreter (Abbildungen bei Münzenberger). — Der Umstand, daß der Hochbau, auch wenn er etwa nur aus Tannen-Holz hergestellt war, ein erhebliches Gewicht hatte, läßt es ohne weiteres begreifen, daß der Unterbau (stipes) in den meisten Fällen massiv aus Bruch- oder Backsteinen aufgeführt wurde. Um ihn hervortreten zu lassen, erhielt er oben eine hervorspringende Platte und unten eine oder mehrere Stufen. — Außer den eigentlichen Altartüchern dienten zur Ausstattung und zum Schmuck des Unterbaus seltener Metallplatten, häufiger dagegen skulpierte und bemalte Holztafeln, sowie gewebte und gestickte Stoffe, sei es, daß sie alle Seiten umgaben, sei es, daß sie sich nach Art der Antependien nur auf die Frontseite beschränkten.

b) Seit der Reformation. Während man im Gebiet der reformierten Kirche gründlich, wie mit den Inventarstücken der mittelalterlichen Kultstätten, so auch mit dem Altar, aufräumte, der durch einen festen oder beweglichen Tisch ersetzt wurde, beseitigten die lutherischen Landeskirchen nur die mit der hlg. Schrift in Widerspruch stehenden Zuthaten, durch die der Tisch des Herrn im Laufe der Zeit zum Opferaltar geworden war. Da die Nebenaltäre in den Gotteshäusern erst Aufnahme gefunden, nachdem die Opfer- und Priesteridee und die Privatmessen zur Geltung gelangt, so konnte sich ihrer die evang. Kirche unmöglich bedienen, und deshalb wurden solche Altäre entweder außer liturgischen Gebrauch gesetzt, aber an ihrer bisherigen Stelle belassen, wie z. B. in St. Lorenz zu Nürnberg, oder abgebrochen und ihre Schreine u. s. w. an den Wänden der Kirchen, Sakristeien und Türme aufgehängt, von wo sie allerdings später, namentlich in der Zeit des Pietismus und Rationalismus, auf den Boden der Kirchen und Pfarrhäuser wandern mußten. Unter den vorhandenen Altären wurde gewöhnlich der Hochaltar wegen seiner centralen Stellung von den Lutheranern für die Feier des hlg. Mahles in Gebrauch genommen, wobei sie nur die etwaigen freistehenden Reliquienbehälter und die Monstranz mit der Hostie hinwegräumten, dagegen gewöhnlich auch die mit Heiligenfiguren geschmückten Schreine, die Kruzifixe und Leuchter, die Antependien u. dgl. konservierten. Ja in vielen Fällen verzichtete man sogar darauf, die Reliquien-Sepulcra, an dem Unterbau der Altäre angebracht, ihres Inhalts zu entleeren. Waren sie doch verdeckt und darum die Gefahr ziemlich ausgeschlossen, daß sie das Volk zum Gegenstand des Kultus machen würde! Die so von den Anhängern Luthers geübte Praxis entsprach dem gesunden, für das historisch Gewordene empfänglichen Taktgefühl, wie auch dem echt evangelischen Sinn des Reformators. Was Luther an den Altären der kath. Kirche auszusetzen hatte, galt ihnen als Erzeugnissen eines falschen Gottesdienstes und einer verkehrten Werkgerechtigkeit sowie als Trägern einer besondern Heiligkeit. Der Gebrauch der Altäre an sich ist ebenso wie der der Kruzifixe, Lichter, Glocken u. s. w. „frei“, was er besonders Carlstadt und seinen Anhängern und den Schweizern gegenüber betont. Wenn er in der „Deutschen Messe“ (EA Bd 23 S. 237) sagt „in der rechten Messe unter eitel Christen mußte der Altar nicht so bleiben, und der Priester sich immer zum Volk kehren“, so giebt er damit kein verpflichtendes Gebot, sondern nur eine Anregung, bestimmt einerseits durch das Vorbild des ersten hlg. Abendmahls, andrerseits durch die Absicht und den Wunsch, eine Sammlung der willigen, echten Christen herbeizuführen, vielleicht aber auch veranlaßt durch den alten Brauch, den er in vielen Kirchen Italiens noch beobachtet fand, daß der Priester hinter dem Altare stand. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß Luther bei der befürworteten Änderung der Form des Altars an den hohen Aufbau denkt, der es dem Geistlichen unmöglich macht, hinter den Altar zu treten. Daß das erwähnte Wort aber in der That nur den Wert einer Anregung und beiläufigen Bemerkung beanspruchen darf, erhellt schon daraus, daß er die Gemeinde von

„eitel Christen“ zeitlebens nicht zu stande gebracht, weiter aber aus einem Ausspruch vom J. 1530 und seinem Verhalten gegenüber den unter seinen Augen entstandenen Altarneubauten. In der Auslegung des 111. Psalms empfiehlt er sogar „Tafeln auf den Altar“ mit dem Bild des hlg. Abendmahls und der Inschrift Ps. 111, 4, während er weiter hervorhebt, „die andern Bilde von Gott oder Christo mögen wohl sonst an andern Orten gemalet stehen“ (EA Bd 40 S. 224). Der Maler der Reformation und Freund Luthers, Lukas Kranach, schuf eine Anzahl Altarbilder für evang. Kirchen. Kann auch nicht festgestellt werden, ob und wie weit Luther an der Entstehung und Gestaltung dieser Bilder beteiligt ist, so darf doch in dem Verhältnis der beiden Männer zu einander eine Bürgschaft dafür erkannt werden, daß der Künstler nicht gegen den ausgesprochenen Wunsch und Willen des Reformators seine Tafelbilder auf den Altären aufstellte. Ein Gleiches wird man von den sonstigen gleichzeitigen Malern und Bildhauern, den Schöpfern von Altarhochbauten, voraussetzen dürfen. Es ist bezeichnend, daß unter den evang. Altären nur in Thüringen und Württemberg Formen vorkommen, die der Rückwand entbehren und darum die Aufstellung des amtirenden Geistlichen an der Hinterseite ermöglichen, daß dagegen sonst die luth. Landeskirchen die Gestalt, Form und Anordnung der Altäre am Ende des MAs. unmittelbar übernahmen, wie zahlreiche Beispiele von Altarneubauten im 16. Jahrh. erkennen lassen. Zu den frühesten von Lutheranern errichteten Altären rechnet jedenfalls der zu Schneeberg aus dem J. 1539, der über dem Stipes eine Predella und einen Schrein mit vier beweglichen Flügeln besitzt, ein Werk von Lukas Kranach d. Ä. Der Maler entnahm den Stoff für seine Darstellungen ausschließlich dem A und NT, sieht man von den Bildern der Stifter ab, die hier, wie häufig auf den spätgot. kath. Altarwerken, begegnen; und darin offenbart sich ein Fortschritt gegenüber der frühern Zeit, die das AT stiefmütterlich behandelte, dagegen mit Vorliebe Einzelfiguren und Gruppenbilder aus der Heiligengeschichte wählte. Predella, Schrein und Flügel sind auf Vorder- und Rückseite bemalt, und zwar sind zu nennen vorne auf der Staffel das hlg. Abendmahl, hinten die Auferstehung der Toten; vorne auf dem Schrein die Kreuzigung, hinten das jüngste Gericht; auf den Flügeln Moses mit den Gesetzestafeln und Sündenfall, Adam von Tod und Teufel in die Hölle getrieben, Johannes d. T. den Adam auf den Gekreuzigten hinweisend, Christus Tod und Teufel überwindend und Maria das Jesuskind empfangend, die Bildnisse der fürstlichen Stifter in halber Figur und darunter Christus am Ölberg und seine Auferstehung, Sündflut und Untergang von Sodom und Gomorrha, alles figurenreiche Kompositionen und zum Teil durch entsprechende Bibelverse erläutert (vgl. Darstellung d. ältern Kunstdenkm. des K. Sachsen 8. H. S. 40 ff.; Lindau, Lucas Cranach S. 311 ff.). Noch zu Luthers Lebzeiten dürfte auch der Hochbau des Altars der Wittenberger Stadtkirche entstanden sein, ebenfalls aus Kranachs Atelier hervorgegangen und aus Predella, Schrein und zwei Flügeln bestehend. Hier legte es die Rücksicht auf den Ort nahe, neben biblischen Bildern die Hauptrepräsentanten der Reformation und des evang. Gottesdienstes zugleich den Besuchern der Kirche vor Auge und Seele zu führen. Im Centrum, auf der Innenseite des Schreins findet sich das hlg. Abendmahl: Christus reicht dem Verräter den Bissen; auf der Predella Luther predigend, auf dem l. Seitenflügel innen Melanchthon taufend, auf dem rechten Seitenflügel innen Bugenhagen das Amt der Schlüssel verwaltend und auf den Seitenflügeln außen die Aufrichtung der ehernen Schlange und die Opferung Isaaks (vgl. Lindau, a. a. O. S. 259 ff.). Wenn auch nicht in allen seinen Teilen, so doch in seinen Hauptteilen ist auf den ältern Kranach der Hochbau des Altars in der Weimarer Stadtkirche zurückzuführen, ebenfalls ein Schrein mit Flügeln, auf dem die Kreuzigung Jesu schon durch ihre centrale Stellung als Hauptsache betont ist (Lindau, a. a. O. S. 400 f.). Leider fehlt bei den ältesten evang. Altarbildern Kranachs heutzutage die ursprüngliche architektonische Umrahmung. Jedoch gestattet die Wahrnehmung, daß die Einflüsse der Renaissance an den Altären die Temperabilder durch Ölgemälde ersetzen, die Zahl der statuarischen Darstellungen in der kath. Kirche stark, in der evang. Kirche des Reformationsjahrhunderts auf ein Minimum reduzieren und an die Stelle der got. Baldachine, Pyramiden, Fialen u. s. w. Säulen, Gesimse, Giebel u. s. w. treten ließ, ohne weiteres den Schluß, daß das Gehäuse der Kranachschen Altäre kein anderes war als dasjenige der gleichzeitigen kath. und der nur wenig jüngeren evangelischen, also den Formen der Renaissance entsprechend. Jedenfalls aber war bei diesen ältesten luth. Altären der Bilderschmuck ebenso wie bei den spätmittelalterlichen die Hauptsache, wie schon aus den Größenverhältnissen und der Zahl der Kranachschen Altargemälde erhellt, und der architektonische

Rahmen die Nebensache. Mit diesem Stand der Dinge gab sich freilich die zweite Hälfte des 16. Jahrhs. nicht mehr zufrieden. Während die Architekten bis in das folgende Jahrh. hinein bei evang. Kirchenneubauten die Muster für ihre Grund- und Aufrisse von der Spätgotik entlehnten und höchstens den Forderungen des neuen Stils gegenüber sich durch Anbringung von mehr oder minder zahlreichen Renaissance-Ziergliedern abfanden, brachen die Besteller und Verfertiger des kirchlichen Mobiliars je länger desto mehr mit der spätgot. Tradition. Was speziell die Altäre angeht, so verzichtete man auf die beweglichen Flügel und den frühern Umfang der Predella. Anstatt des Schreins mit seinen Lidern wurde eine einzige Wand errichtet, in die die Bilder, in drei vertikalen Streifen angeordnet, eingelassen wurden, dies noch in Erinnerung an das got. Triptychon. Häufig genug verschwand aber auch diese letzte Erinnerung, und man füllte die Wand ihrer ganzen Breite nach mit einem oder mehreren Bildern aus. Dazu kamen Architekturrahmen, die dank ihrer Größe und Ausstattung anfangs mit dem Bilderschmuck allenfalls noch das Gleichgewicht hielten, später aber häufig genug den Eindruck der Bilder kaum noch zur Geltung kommen ließen. Dieser immer größer werdenden Herrschaft der Architektur kam es sehr zu statten, daß zu den Altarhochbauten im Gegensatz zu der mittlern und letzten Zeit der Gotik wieder oft Stein verwendet wurde, der es z. B. in der Nikolaikirche zu Spandau (1582) gestattete, dem Aufsatz eine Höhe von etwa 8 Meter zu geben (vgl. Bergau, Bau- und Kunstdenkm. d. Prov. Brandenb. S. 727). Noch hatte man aber auch in dieser Zeit große Freude an der Farbenpracht. Selbstverständlich waren die gemalten Bilder farbig; daneben erhielten nicht minder die Stein- und Holzreliefs und die Stein-, Holz- und Stuckarchitekturteile Polychromie. In die Reihe der soeben charakterisierten Altäre gehören u. a. der zu Wiesenburg (1561) mit einem an die Triptycha erinnernden dreiteiligen Sandsteinaufbau (vgl. Bergau, a. a. O. S. 776), zu Rochsburg (1576) ebenso (vgl. Kunstdenkm. des K. Sachsen, 14. H. S. 87 ff.), zu Görsdorf (1581) desgl. (vgl. Bergau, a. a. O. S. 387), zu Spandau (1582) desgl. (s. vorher). Aus Predella, einem einfachen Schrein und einer größern oder kleinern Bekrönung setzen sich zusammen z. B. der Altar zu Augustusburg (1571), dessen Rahmen der Bildhauer Schreckenfuß fertigte — er arbeitete auch an den Altären zu Torgau, Grimma und Kolditz — (vgl. Kunstdenkm. des K. Sachsen 6. H. S. 33 ff.), und der zu Kleinwaltersdorf (vgl. daselbst 3. H. S. 101 f.). Diese und andere ähnliche Hochbauten sind aus Stein oder Holz gebildet, die auch als Material für die Reliefs in Betracht kommen. Der in der got. Zeit bemerkte Wechsel zwischen Malbildern und Reliefs auf ein und demselben Altarwerk dauert auch jetzt noch fort; es giebt viele hölzerne Aufsätze, die nach dieser Seite erwähnt werden könnten. Die Themata für ihre Darstellungen entnahmen die Maler, Bildschnitzer und Bildhauer der hlg. Schrift, abgesehen von den Fällen, wo die Stifter etwa es wünschten, sich und ihre Familien im Bild oder Wappen verewigt zu sehen. Fast regelmäßig erscheint die Einsetzung des hlg. Abendmahls, häufig der Gekreuzigte und Auferstandene, die Verkündigung, das jüngste Gericht u. s. w. Wegen ihrer vorbildlichen Bedeutung erfreuen sich unter den alttest. Scenen besonderer Bevorzugung die Opferung Isaaks und die erhöhte Schlange. Kann es dem aufmerksamen Beobachter schon bei der Betrachtung der Altarbilder Kranachs kaum entgehen, daß ihre Auswahl keine zufällige ist, so drängt sich ihm auch angesichts dieser spätern Bilder dieselbe Wahrnehmung auf. Die Rücksicht auf den Altar, als der Sakramentsstätte, führte zur Anbringung des hlg. Abendmahls; in Kreuzigung und Auferstehung kam zum Ausdruck, daß das Kreuz und leere Grab Kern und Stern des chr. Glaubens sind, der mit der Darstellung der Verkündigung auf den Anfang des Evangeliums zurückschaut und mit der des jüngsten Gerichts auf dessen Endpunkte hinausblickt. Noch vor dem Ende des 16. Jahrh. machen sich die Einflüsse einer neuen Symbolik geltend, die in der Folgezeit sich noch steigern. So sind an dem Spandauer Werk zwei Karyatiden zu sehen, Frauengestalten, die der Künstler als Glaube und Liebe charakterisiert hat, an dem Altar der Stadtkirche zu Lieberose (1593) neben Glaube und Liebe auch die Hoffnung, versinnbildlicht durch Bundeslade, Pelikan und Phönix (vgl. Bergau, a. a. O. S. 494).

Die Altäre, welche in der Zeit des Barocks entstanden, teilen alle Schattenseiten dieses Stils. Auch an ihnen offenbart sich der Kontrast zwischen Zweck und Mittel, Inhalt und Form, Gedanken und Vorstellung; die Formen werden ins Derbe, Starkausladende, Schwülstige verkehrt. Die Altarwand der Renaissance wuchs nach Breite und Höhe und dementsprechend ihre architektonische Ausstattung. Auf schwerfällige Postamente wurden Säulen von bedeutender Größe gestellt, über die das schwere, oft

verkröpfte Gebälk mit seinen weit ausladenden Gesimsen, sowie Dreiecksgiebel, Schneckenhalbgiebel u. dgl. zu liegen kamen. Die Säulen stellte man häufig zu zweien und dreien kulissenförmig neben und hintereinander. Während man anfangs aber noch den Schaft der Säulen nach ältern Vorbildern gestaltete, gab man ihm später eine gewundene Form. Dazu kam, daß man dem Material, aus dem diese Aufbauten bestanden, nicht mehr seine natürliche Farbe beließ, sondern es oft mit Marmormustern überzog. In diese Zeit der Unnatur fällt eine bedeutsame Änderung hinsichtlich der Anordnung der Hauptstücke des kirchl. Mobiliars. Die Überschätzung des Wertes der Predigt im Gottesdienst und wohl auch die Erkenntnis, daß die Altarhochbauten wegen ihrer enormen Dimensionen das Auge nicht ganz befriedigen konnten, führte dazu, daß die Kanzel seit der Mitte des 17. Jahrhs. immer häufiger hinter den Altar verlegt wurde, um später mit diesem zu einem Ganzen vereinigt zu werden, ein Vorgehen, für das man heutzutage vielfach schon in der Schloßkapelle zu Schmalkalden ein Vorbild finden zu können glaubt. So irrig aber diese Annahme ist (vgl. meinen Vortrag), so wenig stichhaltig ist die andere, daß in der Form der sog. Kanzelaltäre das Ergebnis von spezifisch prot. Gedanken zu erkennen sei. Lehrt doch ein Blick in die gleichzeitigen kath. Kirchen, daß auch sie turmhohe Aufbauten hinter dem Altar besitzen, an die der Tabernakel und die Expositionsnische für das Sanktissimum da angelegt sind, wo in den evangelischen Gotteshäusern die Träger der Kanzel und diese selbst begegnen. Ja die sog. Cathedra Petri über dem Altar in der Tribuna der Peterskirche zu Rom, ein Erzeugnis Berninis, gestattet einen noch unmittelbareren Vergleich mit dem Kanzelaltar. Indessen diese unschöne Verquickung von Altar und Kanzel genügte der Geschmacksrichtung der Barockzeit noch nicht. In vielen Fällen wies sie der Orgel und dem Sängerchor einen Platz über der Kanzel an. Daß bei solcher Auftürmung der kirchlichen Ausstattungsgegenstände keiner von ihnen zu seinem schon durch die Ästhetik geforderten Recht kam, kann nicht Wunder nehmen. Am meisten litt aber dabei der Altar, der von den Massen über ihm förmlich erdrückt wurde und der darum in der Regel zu einem an den Seiten gar nicht oder dürftig geschmückten Kasten verkümmerte. Wurden Altar und Kanzel unmittelbar mit einander verbunden, so konnte man dieser vielfach nicht einmal eine kleine Fläche zur Anbringung eines Altarbildes abringen. Der Altar mußte sich mit Kruzifix und Leuchter begnügen und den Bilderschmuck an die Flächen neben und über der Kanzel abtreten, wo denn auch Malereien, Reliefs und Statuen, letztere nicht selten überlebensgroß, aber in aufgeblasenen und verdrehten Formen, erscheinen. Das allegorische und symbolische Element, das sich bei den bildlichen Darstellungen der Renaissance in bescheidenen Grenzen gehalten, drängte sich jetzt mehr vor. Man konnte sich nicht genug thun, das Auge Gottes und יהוה, umgeben von Strahlen, Urnen mit lodernden Flammen u. dgl. an den Kanzeln anzubringen, und suchte die Armut an echt biblischen Gedanken durch eine maßlose Häufung von Engelfiguren zu verdecken. — Die Kunst des Rokoko und Empire übernahm das Schema des Barock-Altarbaus, dem sie nur ihre besondern Einzelformen aufprägte. — Da die meisten ältern Kirchen Altäre aus dem 17. und 18. Jahrh., dieser größten Verfallszeit in der Geschichte des Altars, besitzen, so kann füglich davon abgesehen werden, einzelne Beispiele aufzuzählen.

Eine neue Zeit in der Geschichte des Altarbaus inauguriert das 19. Jahrh. Die Romantik griff insbesondere wieder zu den altchr. und got. Formen. Weiterhin wandte sich die Gunst aber fast ausschließlich der Gotik zu, ausgehend von der falschen Meinung, daß sie der deutsche und „allein fromme“ Stil sei. Mit Erzeugnissen desselben, die freilich in vielen Fällen nur durch ihren Spitzbogen an ihn erinnern können, füllte man auch Kirchen, die diesseits oder jenseits der got. Epoche liegen. Die Altäre der allerneuesten Zeit tragen vielfach, wie der Kirchenbau der Gegenwart, den Stempel des Eklektizismus und Subjektivismus, der sich zu gut dünkt, um alte gute Muster genau zu studieren, der darum aber auch der Gefahr nicht entgeht, Elemente, aus den verschiedensten Zeiten stammend und somit einander oft widersprechend, zu vermischen. Vor allem sind jedoch die Bestrebungen zu rügen, welche die Kanzel hinter oder gar vor dem Altar aufstellen wollen, Bestrebungen, die sich nicht einmal mit Gründen der Zweckmäßigkeit decken können, die aber mit den Grundsätzen der Ästhetik und Liturgik unvereinbar sind. Ebenso ist vor der Neigung mancher Architekten zu warnen, den Altaraufsätzen eine zu große Ausdehnung zu geben und dabei zu sehr die architektonische Seite zu betonen, wodurch der bildliche Schmuck in Malerei und Skulptur notwendigerweise zu einem dürftigen Anhängsel degradiert wird, zumal wenn dafür nicht etwa entsprechende biblische Bilder und Symbole, sondern Engel, stilisierte Blumen u. dgl. gewählt werden.

Sollen in diesem Zusammenhang noch einige kurze Winke für die Würdigung und Gestaltung des Altars innerhalb den luth. und den unierten Kirchen, deren Gottesdienstformen auf die Reformation Luthers zurückgehen, gegeben werden, so ist zunächst zu betonen, daß, wenn von Altar gesprochen wird, dies nur im Sinn des paulinischen „Tisch des Herrn" und nach dem Wort Luthers, der Altar sei „dazu geordnet", „daß man das Sakrament darauf handeln sollte" (vgl. EA 40. Bd S. 224) geschehen kann. Andernfalls läuft man Gefahr, die Grenzlinie, welche die evang. Kirche von der katholischen trennt, zu überschreiten. Die Idee des Altars, als der Stätte, an der die chr. Gemeinde das Mahl des Herrn begeht, wird auch dadurch nicht eingeschränkt oder gar aufgehoben, daß vor demselben noch andere kultische Handlungen, wie Konfirmation, Trauung und Ordination vollzogen werden. Denn bei ihnen findet kein eigentlicher Gebrauch des Altars statt; und es ist bezeichnend, daß Luther in seinem „Traubüchlein" dem Geistlichen einen Platz vor dem Altar anweist, ohne jedoch seine erwähnte Aussage über den Zweck des Altars zu ändern (vgl. EA 23. Bd. S. 211). Der Idee des evang. Altars wird aber nur voll und ganz genügt, wenn das hlg. Mahl wie jedes Mahl auf einem Tisch gefeiert wird. Mag man auch im einzelnen noch so große Rücksicht auf die Umgebung des Altars, namentlich auf den Stil, in dem die ihn umschließende Kirche erbaut ist, nehmen, so darf doch nicht außer acht gelassen werden, daß der Tisch von primärer, alles andere aber von sekundärer Bedeutung ist. Darum sollen etwaige Ciborien, Rückwände und Hochbauten, ausgeführt in Architektur, Malerei und Skulptur, niemals eine Größe und Ausstattung erhalten, daß dadurch der Eindruck des Tisches beeinträchtigt wird. Es entspricht der Stellung der Kommunion im Gottesdienst, als dem Höhepunkt der gemeindlichen Feier, wenn dem Altar die Hauptstelle im Gotteshause angewiesen wird, in einem besonders abgegrenzten Raum (Apsis, Chor), der aus verschiedenen, hier nicht zur Erörterung stehenden Gründen unentbehrlich ist. Hält man aber diesen Gesichtspunkt fest, so wird man davon Umgang nehmen müssen, die Orgel hinter und die Kanzel hinter oder vor den Altar zu verlegen, weil dadurch seine centrale Stellung zum mindesten in Frage gestellt, wenn nicht völlig aufgehoben würde. Dagegen empfiehlt es sich, den Altar durch Anlage einer oder mehrerer Stufen über seine Umgebung herauszuheben und ihn frei zu stellen, letzteres besonders aus prakt. Gründen. Die Altarschranken, und wären sie auch auf die kleinsten Maße reduziert, haben in der evang. Kirche, die keine Trennung zwischen Priestern und Laien kennt, ihr Recht verloren. Zu den notwendigsten Ausstattungsgegenständen des Altars gehören außer den Gefäßen für das hlg. Abendmahl Kruzifix, nicht einfaches Kreuz, da dieses nicht die Hauptsache ist, sondern der Gekreuzigte, und mindestens zwei Leuchter, letztere in allen Fällen niedriger als das Kruzifix. Ist der Gebrauch von Kruzifix und Leuchtern auch erst jüngern Datums, so haben sie doch in der evang. Kirche ein historisches Recht, ganz abgesehen von den biblischen Gedanken und der symbolischen Bedeutung, mit denen ihre Aufstellung gerechtfertigt werden kann. Freilich dürfen die Lichter auf den Leuchtern, weil sie nicht einem prakt. Zweck ihren Platz auf dem Altar verdanken, nur aus Wachs bestehen, und nicht etwa Gas, wie z. B. in der Stadtkirche zu Torgau, oder elektrisches Licht, wie z. B. in der Kaiser Wilhelm-Gedächtniskirche zu Berlin, dazu verwendet werden. Abgeschmackt ist es, künstliche Buketts zum Schmuck des Altars zu benützen; dagegen ist nichts einzuwenden, wenn man besonders an Festtagen einige Sträuße aus frischen Blumen zwischen Kruzifix und Leuchter stellt. Der Charakter des Altars als Tisch des Herrn, an dem das hlg. Mahl gefeiert wird, erheischt eine Decke aus Linnen, nicht Baumwolle, Wolle oder Seide, die aus prakt. Rücksichten am Besten über eine untere Decke aus gröberm Stoff ausgebreitet wird. Gestatten es die Verhältnisse, so ist es durchaus wünschenswert, den Altar mit Antependien zu schmücken, deren Breite sich nach der Ausstattung der einzelnen Tische zu richten hat. Diese Antependien in den bekannten liturgischen Farben und mit entsprechenden Darstellungen, in der Regel symbolischen, sind nicht minder wie die Texte für die Lektionen und Predigten geeignet, den Gang des Kirchenjahres der Gemeinde zum lebendigen Bewußtsein zu bringen.

Nikolaus Müller.

Altenburg, Kolloquium 1568—1569 s. Philippisten.

Altenstein, Karl Freiherr von, erster preußischer Kultusminister (1817 bis 1840). Eine erschöpfende Darstellung seines Lebens und Wirkens wird bisher vermißt. Tholuck konnte noch in der zweiten Auflage dieses Werkes nur auf den deutschen Nekrolog

1840 und einen dürftigen Artikel in Wigands Konversationslexikon verweisen, da ihm die seither mehrfach benutzte handschriftliche Skizze von Johannes Schulze (Berlin, Königliche Bibliothek) entgangen war. In der zwischenliegenden Zeit sind manche neue Beiträge zur Würdigung Altensteins erschienen. Freilich, die vollständige Biographie, die der Freiherr von Stein zu Kochberg in Aussicht gestellt hatte, ist ausgeblieben, immerhin ist die Artikelserie desselben Verfassers in Deutsche Revue 7. Bd. eine dankenswerte Anzahlung. Der Goldschmidtsche Art. (AdB 36. Bd.) entzieht sich dem Auge leicht, weil wir Altenstein nicht unter Stein zu suchen pflegen. Ebenda haben einige der Mitarbeiter Altensteins ihre Würdigung gefunden. In Bluntschlis Deutschem Staatswörterbuch hat Helwing ausführlich, in Herbsts Encyklopädie der Neueren Geschichte Bailleu kurz über ihn berichtet. Wichtige Beiträge liefern ferner Treitschkes Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert und Varrentrapps Monographie über Johannes Schulze. Auch auf die Darstellung der kirchlichen Kabinettspolitik Friedrich Wilhelms III. durch Wangemann, zumal auf den Schlußparagraphen, der Wangemanns früheres Urteil über Altenstein (Sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte) feierlich zurücknimmt, darf umsomehr verwiesen werden, als die landläufigen ungünstigen Beurteilungen des Ministers zum großen Teile auf Wangemanns älteres Werk zurückzuführen sind. Die Akten des Geheimen Staatsarchivs zu Berlin finden eine Ergänzung an den in der Registratur des preußischen Kultusministeriums verbliebenen sowie an einem, wie verlautet, nicht unbeträchtlichen schriftlichen Nachlaß. Erst die umfassende Durcharbeitung dieser Quellen würde es ermöglichen, in jedem einzelnen Falle Altensteins eigene Ansicht und seinen verantwortlichen Anteil an den Maßnahmen der Regierung (das Maß von Initiative, Kompromiß und Widerstand) annähernd herauszustellen.

Karl Freiherr von Stein zum Altenstein, in der Regel kurzweg Altenstein genannt, wurde zu Ansbach am 1. Oktober 1770 geboren; schon 1779 verlor er seinen Vater, der als Rittmeister in markgräflichen Diensten stand, und so fiel die Erziehung der Kinder (Karl war der älteste von 3 Geschwistern) ganz der Mutter zu, die vermöge einer reichen Geistes- und Herzensbildung dieser Aufgabe vor anderen Müttern gewachsen erschien, aber doch den fehlenden väterlichen, männlichen Einfluß nicht ersetzen konnte. Das merkwürdige Unvermögen zu einem durchgreifenden Entschluß, das an dem späteren Altenstein um so auffälliger ist, als es sich mit hoher Einsicht und scharfem Urteil paart, geht in seinem Keime wohl mit darauf zurück, daß der bestimmende Einfluß seiner Jugend ein weiblicher, der der Mutter, war. Er absolvierte das Gymnasium seiner Vaterstadt und bezog dann die Universität, um sich dem Studium der Rechte zu widmen, zuerst in Erlangen, später in Göttingen. Es spricht für das schon in dem Jüngling vorhandene geistige Leben, daß er nicht in seinem Fachstudium aufging, sondern neben der Juristerei auch Zeit für seine Liebhabereien fand: Philosophie, speziell Religionsphilosophie, und Naturwissenschaften, speziell Botanik. Daß er auch in der orientalischen Litteratur sich umgesehen habe, dafür ist uns Tholuck der einzige, aber gewiß unverdächtige Gewährsmann. Im Jahre 1793 trat er als Kammer- und Landschaftsreferendar bei der Kriegs- und Domänenkammer seiner mittlerweile preußisch gewordenen Heimat ein. (Vgl. W. Germann, in den hohenzollerischen Forschungen III S. 1 ff.) Er hatte hier das Glück, unter Hardenberg als seinem Vorgesetzten zu arbeiten, der die hervorragende Befähigung des jungen Beamten bald erkannte und ihm seinen weiteren Weg geebnet hat. Hardenberg war es, der ihn 1799 nach Berlin berief, wo Altenstein bald eine maßgebende Persönlichkeit wurde, besonders als Autorität in Finanzsachen galt und schon 1803 zum Geheimen Oberfinanzrat aufrückte. Ende 1806 finden wir ihn beim preußischen Hofe in Königsberg, im Juli 1807 als Mitglied der Immediatkommission, im September desselben Jahres bei Hardenberg in Riga. Hier wurde er seines Meisters Gehilfe bei Ausarbeitung des Planes zur Reorganisation Preußens; Hardenbergs großer Entwurf basiert auf einer Altensteinischen Denkschrift, deren leitende Gedanken allerdings von Stein u. a. bereits vorgezeichnet waren. Für den späteren Kultusminister ist darin vor allen Dingen der Passus über wahre Wissenschaft, schöne Kunst und Universitäten charakteristisch, Zwecke, die sich von selbst bezahlt machen und für die darum der Staat auch in den schwersten Zeiten die erforderlichen Mittel müsse flüssig machen können. Als im Jahre 1808 der Freiherr von Stein als leitender Staatsmann Preußens unmöglich geworden war, wurde auf Hardenbergs Betreiben Altenstein sein Erbe. Am 24. November 1808 zum Finanzminister ernannt, sah er sich im Alter von 38 Jahren an der Spitze des d. Z. wichtigsten Ministeriums, dessen Aufgabe es war, durch Aufbringung der unerschwinglichen französischen Kontributionen weiteren Demütigungen Preußens vorzubeugen, für die Bonaparte nur nach einem Vorwande suchte. Aber den Forderungen des Momentes zeigte sich das Ministerium Altenstein nicht gewachsen. Nur bis zum Frühjahr 1809 vermochte er die Kontribution an Frank-

reich abzuführen. Aus Stolz oder Eigensinn verschmähte er eine konsultierende Fühlung mit Stein oder Hardenberg und verfiel auf die Politik der kleinen Finanzmittel, die sich bald als unzureichend erwies. Seine Einsicht ließ keine Täuschung über die Gefahr der Lage zu, aber zu einer großen nationalen Politik fehlte ihm der Mut. Als er dem Könige den kleinen Vorschlag machte, gegen eine Erleichterung der Kontribution Schlesien abzutreten, sah sich derselbe Hardenberg, der ihn anderthalb Jahre zuvor als Steins Nachfolger durchgedrückt hatte, um der Zukunft Preußens willen genötigt, ihn zu stürzen (4. Juni 1810). Ein wirkliches Verdienst hat er sich während seines Ministeriums doch erworben: er hat trotz der bedrängten Finanzlage die Geldmittel für die neue Universität Berlin zu beschaffen gewußt, deren Gründung er schon in der Rigaer Denkschrift so dringend gefordert hatte. Altenstein war noch nicht vierzig Jahre alt, als er sich vom politischen Schauplatz entfernt sah. Seine Blumen und Fichtes Schriften waren doch nur ein schwacher Trost für den zu vorzeitiger Unthätigkeit Verurteilten. Aber ihm wurde das in solchen Fällen seltene Glück, daß sein König auf seine Dienste nochmals zurückgriff und ihn diesmal an einen Platz stellte, wo er das Andenken der traurigen Politik von 1809/10 vergessen machen konnte. Hardenberg ist es gewesen, der 1813 des Königs Auge wieder auf Altenstein lenkte und diesem dadurch eine neue Zukunft eröffnete. Nicht leichten Herzens hatte er 1810 den Mann seiner Schule gestürzt und immer ihm das alte Wohlwollen bewahrt. Seit 1813 bereiten Briefe Hardenbergs Altenstein darauf vor, dauernd wieder in den Staatsdienst übernommen zu werden. Nach mehreren vorübergehenden Kommissionen fanden diese Zusagen ihre Erfüllung in der am 3. November 1817 erfolgten Berufung Altensteins an die Spitze des neugebildeten Ministeriums der Geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten. So lange waren diese Angelegenheiten von einer Sektion des Ministeriums des Innern verwaltet worden und darüber „total verholzt“. Altensteins Vorgänger, der Minister von Schuckmann, nachmals statt der Direktion der geistlichen Angelegenheiten mit der des Hütten- und Hammerwerks betraut, war nach des Hofbischofs Eylert (Charakterzüge aus dem Leben Friedrich Wilhelms III, I S. 198) Schilderung „ein energischer Staatsmann, welcher alle laufenden Sachen in einem festen prompten Gange erhielt, aber geistliche Dinge geistlich zu richten nicht verstand“. Gegen die Geschäftsleitung dieses Vorgängers hebt sich diejenige Altensteins scharf ab. Die Verschiedenheit ist häufig hervorgehoben worden und mit Recht, aber wie ist sie zu formulieren? Tholuck überschätzt doch die Nachhaltigkeit der frommen Eindrücke, die Altensteins im frommen Frankenlande verlebte Jugend ihm zuführen mußte. Die Energie einer selbständigen christlichen Überzeugung werden wir dem neuen Minister im Gegensatz zu seinem Vorgänger kaum zusprechen dürfen. Davor warnt schon der starre Territorialismus, von dem er sich in kirchlichen Angelegenheiten vielfach leiten ließ. Es ist doch mehr der Gegensatz eines feingebildeten und feinempfindenden Geistes zu einem büreaukratischen Banausen, was hier in Frage kommt, als etwa der Gegensatz eines Mannes, der vermöge seines persönlichen Christentums Geistliches geistlich zu richten verstanden hätte, zu einem, der dies nicht verstanden hätte. Altenstein ist eine erasmische Natur, der Humanist in ihm überwiegt durchaus. Aber ebenso falsch wäre es, wollte man ihn, wie auch geschehen ist, als einen „Menschen mit giftigem Haß gegen das Evangelium im Herzen“ hinstellen. Um ihm gerecht zu werden, muß man mehr Farben auf seiner Palette haben als nur schwarz und weiß. Eher wäre zu fragen, ob sein Christentum nicht stark rationalistisch gefärbt war.

Tholuck hat an dem Kultusminister Altenstein die Größe des Staatsmannes vermißt, der mit festbegründeter religiöser Überzeugung selbstständig und konsequent die ihm anvertrauten Angelegenheiten zu einem bestimmten Ziele hinleitet. Bei diesem Urteile wird es sein Bewenden behalten. Altenstein ist der Entwickelung mit mehr oder weniger glücklichem Verständnis gefolgt, hat sie aber nicht selbst in die Hand genommen. Aber mindestens bis zu einem gewissen Grade ist diese Passivität durch die Eigenart der ihm anvertrauten Gebiete bedingt und begründet also nicht ohne weiteres einen Vorwurf. Die entgegengesetzten Kräfte und Richtungen sich neben einander entwickeln und durch einander beschränken zu lassen, die in seinen Augen edleren Keime, wo sie in Wissenschaft und Kirche sich regten, zu finden, ohne die entgegengesetzten zu unterdrücken, die vom Throne ausgegangenen Ideen und Pläne unter vorsichtiger Berücksichtigung wirklicher oder möglicher Hemmnisse nur mit behutsamer Zögerung ins Leben einzuführen, dies war die Aufgabe, welche sich Altenstein gesetzt hat, der er in seiner langjährigen Amtsverwaltung treu geblieben ist. Treffender, als in anderen Fällen, findet sich dieser

persönliche Charakter, wie die durch denselben bedingten Verwaltungsmaximen bei Eylert geschildert, dessen aus langer Erfahrung geflossenes Urteil wir hier auszuheben nicht umhin können (Charakterzüge I S. 361): „Wenn eine solche Aufgabe schon an sich die Kräfte eines Mannes, auch des reichbegabten, zu übersteigen scheint, so wurde sie noch schwerer durch die Beschaffenheit einer aufgeregten, unruhigen, reformatorischen Zeit und dem von Altenstein sehr schwer durch die Eigentümlichkeit, in der er sie auffaßte und, sich selbst treu, nur auffassen konnte, wenn er selbstständig bleiben wollte. Denn wenn sein unmittelbarer Vorgänger, der Minister von Schuckmann, mit starker Hand die Formen des Geschäftsganges fest und alles in seiner konsequenten Bewegung hielt, durch kategorische und, wo es ihm gut dünkte, selbst durch polizeiliche Maßregeln, so faßte v. Altenstein den Geist der Sachen auf und behandelte sie wissenschaftlich und kirchlich. Eine allerdings höhere und edlere Ansicht; aber auch eine Ansicht, in der das Werk schwerer und weitläufiger wird. — Diesen Druck feindseliger Parteien und streitender Oppositionen, in denen das Alte mit dem Neuen kämpfte, fühlte Altenstein und unter seiner Schwere seufzte und stöhnte er. Er übersah das Ganze mit klarem Blick; aber für die Praxis sah er zuviel. Oft, wenn ich den geistreichen Mann stundenlang reden hörte und er das Ende nicht finden konnte, hat sich mir die Frage aufgedrängt: ob man für seinen amtlichen Beruf nicht zu viel wissen könne? — Ob übrigens diese Vielseitigkeit nach allen Dimensionen hin, in welcher er temporisierte, häsitierte und lavierte und in allen zweifelhaften Fällen ad interim verfügte, für die schwankende, von tausend Kontroversen bewegte Zeit, in welcher er lebte und wirkte, nicht oft auch die rechte und angemessene war, mag dahingestellt sein."

Eine so in der eigenen Überzeugung zuweilen unentschiedene, daher von fremdem Urteil und Umständen abhängige und bedingte oder auch nur durch milde Schonung entgegenstehender Überzeugungen zum Zögern und Lavieren geneigte Verwaltung hatte dem, wenngleich ebenfalls wohlwollenden und milden, dennoch in seinen eigenen Überzeugungen determinierten Charakter des Monarchen nicht wohl zusagen können. Vielfache ernste Konflikte erfolgten, mehr als einmal war des Ministers Stellung aufs äußerste gefährdet, am meisten auf Veranlassung der demagogischen Untersuchungen, später auf Veranlassung der hallischen Streitigkeiten vom Jahre 1830 und in den Verwicklungen der katholischen Angelegenheiten wegen der gemischten Ehen. Immer jedoch wußte durch Selbstüberwindung und Resignation, durch Anbequemung und zeitiges Nachgeben, wirkliches, in manchen Fällen auch nur scheinbares, der Minister in allen solchen Verwicklungen seine ihm so lieb gewordene Stellung zu behaupten. Wie tief wehthuend mußte er seine Ehre verletzt fühlen, als, gänzlich ohne sein Vorwissen, im Jahre 1824 plötzlich durch Kabinettsordre die Direktion der Unterrichtsabteilung Nicolovius entrissen und auf G. R. von Kamptz übertragen wurde; dennoch erklärte er, als in dieser Reaktionszeit auch ihm nach dem Vorgange anderer hochgestellten Staatsmänner den Abschied zu nehmen zugemutet wurde, gegen einen vertrauten Freund: „Ich habe einmal den Abschied genommen und gesehen, daß es dadurch nicht besser wird, sondern daß es besser gewesen wäre, ich hätte meinem Könige in aller Treue fortgedient, wenn es auch nicht nach meinem Willen ging; ich werde bleiben und ihm dienen, so gut ich kann" (Harnisch, Der jetzige Stand des preußischen Volksschulwesens, 1844, S. 57). „So manches," schrieb Altenstein damals an Nicolovius, „was für Sie kränkend ist, fühle ich tief in Ihrer Seele, und es ist mir eben so schmerzlich als das, was mir in dieser Beziehung, vielleicht nur etwas verschleierter, begegnet ist und noch begegnet" (Denkschrift auf Nicolovius, 1841, S. 300). Aber er duldete und blieb und — wie der erwähnte Schulmann fortfährt: „so lotsete er hin, lotsete her, suchte allmählich das Schiff, wenn auch nur langsam, durch die Brandungen zu bringen, und dabei als ein edler Steuermann links und rechts zu retten, ließ so wenig wie möglich über Bord werfen und gewann zuletzt einen Hafen, wenn es auch nicht gerade der war, wohin er wollte."

Je zugänglicher gerade ein Mann von weniger befestigter religiöser Überzeugung und von so großer persönlicher Milde für die Ratschläge und Eingebungen der Mitglieder seines Kollegiums sein mußte, desto mehr kommen hier jene vortrefflichen Männer in Betracht, welche in der Leitung der kirchlichen und Unterrichtsangelegenheiten dem Minister zur Seite standen. Es fiel die Gründung des Altensteinschen Ministeriums in die Zeit des neuerwachten christlichen Lebens, welches auch mehrere derjenigen Männer in seine Strömung gezogen hatte, denen im Ministerium des Kultus zu wirken der hohe Beruf geworden war. Vor allem ist hier der edle Nicolovius zu nennen. In den Kreisen eines Stolberg, Hamann, Jacobi für seine hohe Stellung vorbereitet, wurde

er im Jahre 1810 zur Direktion der Sektion für den Kultus und öffentlichen Unterricht berufen und stand diesem wichtigen Amte, eine durch die Reaktionsperiode herbeigeführte Unterbrechung abgerechnet, bis zum Jahre 1839 vor (s. Denkschrift auf G. H. L. Nicolovius von Alfr. Nicolovius, Bonn 1841). In gleichem Sinne wirkt neben ihm Süvern als Referent in Universitäts-, Gymnasial- und Volksschulangelegenheiten, und von Beckedorf, der erste selbstständige Referent für das Volksschulwesen, ausgezeichnet durch energische religiöse Gesinnung und vorzugsweise praktischen Blick in seiner Sphäre. Seit 1818 war über Universitäts- und Gymnasialsachen das Referat an Joh. Schulze übergegangen, durch klassische Bildung und lebhafteste Begeisterung für Wissenschaft nach dieser Seite hin ein höchst verdienter Mitarbeiter, dem nur das wissenschaftlich Hervorragende zu befördern in allen Teilen seiner Amtsthätigkeit am Herzen lag.

Durchgreifendere neue Schöpfungen und Verbesserungen des Altensteinschen Ministeriums fallen am meisten in das Gymnasial- und Volksschulwesen, das auf eine Höhe gehoben wurde, die auch in allen Gegenden des Auslandes der preußischen Regierung einen glänzenden Namen und ungeteilte Bewunderung erwarb. Inwiefern innerhalb der Sphäre des Volksschulwesens mit geistiger Bildung die religiöse mitgepflegt und befördert worden, hat Harnisch in der angeführten Schrift auseinandergesetzt; daß sie in der Gymnasialbildung, trotz mancher im Interesse des Religions- und philosophischen Unterrichts erlassener Verordnungen (s. dieselben in Neigebaur, Das preußische Gymnasialschulwesen), zu sehr aus dem Auge gesetzt wurde, hat dem Altensteinschen Ministerium herbe, wiewohl nicht ungerechte Vorwürfe und Anklagen zugezogen. Die Leitung kirchlicher Angelegenheiten blieb innerhalb der durch die Kabinettsordre von 1817 festgesetzten und durch die andere vom 31. Dezember 1825 modifizierten Ordnung. Unter der Oberleitung des Ministeriums behielten die Provinzial-Konsistorien resp. die Regierungen, denen als ein externum auch die Anstellungen zugeteilt waren, ungehemmten Spielraum. Wie sehr auch seit diesem neuen Ministerium die Ministerialerlasse den Geist einer lebendigen Frömmigkeit atmeten, dauerte dennoch in der kirchlichen Lokalverwaltung der bureaukratische Geschäftsmechanismus, großenteils mit mehr oder weniger rationalistischer Tendenz, fort. Auch konnte dies nicht anders erwartet werden; die Mitglieder der Konsistorien gehörten ihrer theologischen Ansicht nach größtenteils einem matten Supranaturalismus oder dem Rationalismus an. Die Wahl neuer Mitglieder wie auch der geistlichen Räte bei den Regierungen ging von den Oberpräsidenten, den damaligen Chefs des Consistorii aus, bei deren eigener Wahl andere Rücksichten, als die auf den kirchlichen Charakter, die Oberhand hatten, das Ministerium aber verzichtete auf positiveren Einfluß. Eine teilweise Belebung der kirchlichen Lokalbehörden darf den im Jahre 1828 eingesetzten Generalsuperintendenten zugeschrieben werden, Männern von mehr oder weniger kirchlicher Gesinnung, die wenigstens auf das Bedürfnis einer geistigen Kräftigung der Konsistorien hinwiesen. Ebenso wie in der Kirche ließ auch im Fache des Volksschulwesens das Ministerium, nur mit Ausnahme der kurzen Beckedorfschen Periode, neben der christlichen Fraktion der pestalozzischen Schule die mehr rationalistischen Elemente derselben ruhig gewähren.— So geschah es, daß das neu erwachende christliche Leben von 1817—1830, allein mit Ausnahme der Rheinlande und Westfalens — seit der Anstellung von Sartorius auch der Provinz Preußen —, sich überall nur unter Konflikten mit den Konsistorien behaupten und verbreiten konnte. Solche Konflikte, teils mit einzelnen eifrig christlichen Pfarrern, teils mit Gemeinden, bereiteten seit 1820, namentlich in Schlesien, in Pommern und in der Neumark dem Ministerium, auf das beide Parteien rekurrierten, manche Verlegenheit. Gemäß dem Sinne des Königs selbst, an den Pfarrer und Gemeinden sich öfters unmittelbar wendeten (Eylert, Charakterzüge III, 2, S. 151), versuchte das Ministerium stets milde und versöhnliche Auskünfte; Ministerial-Kommissarien wurden abgesandt z. B. nach dem protestantischen Stifte Heiligengrabe (Eylert a. a. O. S. 151), nach Pommern (Eylert a. a. O. S. 177), Geistliche wurden versetzt u. s. f. Doch ließ die gegen die sogenannten pietistischen und teilweise in der That excentrischen Bewegungen bei dem Minister und den meisten Mitgliedern des Ministeriums obwaltende Mißstimmung Maßregeln gegen Pietismus und Konventikel in Beratung nehmen (Eylert a. a. O. S. 178) und 1826 erschien der vielbesprochene, gegen Mysticismus und Pietismus gerichtete Ministerialerlaß, dem zwar von den Lokalbehörden vielfach eine der religiösen Bewegung nachteilige praktische Anwendung gegeben wurde, doch minder so, wenn von den Klagenden die Streitfälle zur Kenntnis der höhern Regionen gebracht wurden, vgl. die Schrift von

Hengstenberg, „Die preußische Ministerial-Verfügung über Mysticismus, Pietismus und Separatismus, mit einigen Bemerkungen und einer authentischen Erklärung versehen, Berlin 1826“. So gelangte, wenn auch unter Hemmungen, dennoch das religiöse Gemeindeleben zu immer weiterer Entfaltung und Ausdehnung. Konnte auch jene strengere kirchliche Richtung, die seit 1827 in der Evangelischen Kirchenzeitung ein mächtiges Organ erhalten hatte, niemals, weder bei dem Könige, noch bei dem Ministerium positive Begünstigung und Aufmunterung erwarten, so begegnete sie doch andererseits bei den höchsten Behörden niemals entschiedenem Widerstande. Andererseits führten allerdings ebensowenig Anklagen und Beschwerden der kirchlichen Partei gegen heterodoxe Geistliche, wie Hülsmann im Bergischen, Sintenis in Magdeburg, Konsistorialrat Schulz in Breslau, zu den von den Klägern beabsichtigten Erfolgen; an die Stelle strengerer Maßregeln traten auch hier begütigende Vermittelungen.

Zu durchgreifenderem Verfahren glaubte sich Altenstein durch die von ihm nicht durchweg genau aufgefaßte Gesinnung des Monarchen genötigt in den lutherisch-konfessionellen Streitigkeiten. So wenig verkannt werden soll, daß sich aus den Akten das Urteil Eylerts (a. a. O. I S. 365) mehrfach belegen läßt: „Es ist nicht zu leugnen, die Bedenklichkeit und Schwierigkeit des Ministers von Altenstein ist dem Könige, wie öfters lästig und hemmend, so auch oft sehr nützlich gewesen. Viele kirchliche Dinge dachte sich der hochselige Herr, wenn sie ihm warm am Herzen lagen, leichter in der Ausführung, als sich dieselbe bei dem in allen Ständen herrschend gewordenen Widerspruchsgeiste bewerkstelligen ließ“, so ist doch anderseits hervorzuheben, daß der Minister verschiedentlich im Namen des Königs, aber nicht in dessen Sinne mit harten polizeilichen Maßregeln vorgegangen ist. Mit Befremden liest man in den Akten des Agendenstreites, wie Gewissenszwang zugleich geübt und als solcher in Abrede gestellt wird: bei der zwangsweisen Einführung der Agende sei von Gewissenszwang keine Rede. Wo es galt, auf fremde Gewissen Rücksicht zu nehmen, hat Altensteins Virtuosität des Anempfindens gelegentlich versagt.

Was die Angelegenheiten der katholischen Kirche anlangt, so hatte die vielleicht allzugroßmütige Gesinnung, in der Preußen sein Konkordat mit Rom geschlossen, auch in der ministeriellen Leitung der katholischen Angelegenheiten sich bethätigt. Hätte dies nicht schon in der eigenen Gesinnung des Ministers gelegen, so könnte Sinnesart und Charakter desjenigen Ministerialrats dafür bürgen, dessen Bestimmung und Einfluß so vieles anheimgegeben war; wiewohl auf Wahrung der Staatsrechte bedacht, war dennoch Nicolovius von dem aufrichtigsten Wohlwollen gegen die katholische Kirche erfüllt, und dies bis zu dem Grade, daß Gerüchte von seinem Übertritt zur katholischen Kirche nicht nur im Publikum umherliefen, sondern selbst bis zum Throne drangen (Denkschrift auf Nicolovius S. 305. 324). Daneben war das spezielle Referat in katholischen Angelegenheiten dem Geheimen Rat Schmedding anvertraut, einem ebenso klassisch gebildeten als christlich fromm gesinnten Manne, der aufrichtig bemüht war, mit der Gesinnung eines preußischen Patrioten die Wahrung der Rechte und Interessen seiner Kirche zu verbinden. Mehrfach hatten auch Ministerialerlasse in katholischen Sachen, namentlich im protestantischen Schlesien, Mißstimmung gegen das Ministerium und Beschwerden über Begünstigung der Katholiken veranlaßt. Um so auffallender war es, daß nun gerade dieses Ministerium sich genötigt sehen sollte, in ernstere Kämpfe mit der katholischen Kirche einzutreten. Erfolglos waren die Verhandlungen Altensteins mit dem Erzbischof Graf Spiegel geblieben, um in Sachen der gemischten Ehe eine günstigere Praxis als die durch das päpstliche Breve von 1830 zu erlangen; erst mit Hilfe des gewandten Domkapitulars München gelang es Bunsen, jenen Privatvertrag abzuschließen, dessen Geheimnis man entweder strenger hätte hüten oder zu dem man sich offener hätte bekennen sollen. Wider das Anraten von Nicolovius, unter den Auspizien des Kronprinzen, auf fieberhaftes Betreiben Smeddings und jedenfalls nicht gegen den ausgesprochenen Willen Altensteins, der jedoch vorsichtig genug war, sich das mit dem Grafen Spiegel getroffene Abkommen auch von dessen Nachfolger garantieren zu lassen, war 1835 Droste von Vischering zum Erzbischof von Köln gewählt worden. Die Folgen dieser Wahl sind bekannt. In den Verwickelungen, die jetzt folgten, hat Altenstein keinen Lorbeer geerntet, und wenn an der unglücklichen preußischen Kirchenpolitik dieser Jahre Bunsen die Hauptschuld trägt, so ist doch der Minister wenigstens von dem Vorwurfe der Schlaffheit nicht zu befreien.

Richten wir nun den Blick auf die Universitäten, insbesondere die theologischen Fakultäten während des Altensteinschen Ministeriums. Von Reformen auf diesem Ge-

biete ist nichts der allgemeineren Beachtung wertes zu erwähnen; dem Minister erschien die altbegründete deutsche Universitätseinrichtung als nationales Heiligtum und wenn eine Beschränkung der akademischen Freiheit, wie sie in der Reaktionsperiode drohte, von den Universitäten abgewandt worden ist, so gebührt auch Altenstein an dem Danke dafür ein Anteil. Auf die Besetzung der theologischen Fakultäten beider Konfessionen, der evangelischen und der katholischen, hat sich also der Blick zu richten. Im allgemeinen ist hier rühmend zu erwähnen die liberale Aufmunterung und Unterstützung, deren wie in andern Fakultäten, so namentlich in der theologischen, die aufstrebenden der akademischen Laufbahn sich widmenden Kräfte insbesondere in der früheren Periode des Altensteinschen Ministeriums bei damals reichlich zu Gebote stehenden Geldmitteln sich zu erfreuen hatten, ein Lücke, Olshausen, Tholuck, Bleek, Hengstenberg; nur kurze Zeit bestanden auch theologische Repetentenstellen in Berlin: so hat das Altensteinsche Ministerium nur in wenigen Fällen, und in diesen unfreiwillig, sich genötigt gesehen, bei entstandenen Vakanzen im Auslande Hilfe zu suchen. Auch die mit ministerieller Unterstützung unternommenen gelehrten Reisen von Orientalisten, wie Gesenius, Bernstein, Scholz, sind der theologischen Fakultät zu gute gekommen. Was die theologischen Anstellungen betrifft, so ist wohl zu beachten, daß die Wirksamkeit des Ministers bei ihnen fast noch weniger als in kirchlichen Angelegenheiten den eigenen Grundsätzen, als den Impulsen aus höheren Regionen folgte, namentlich seit dem Jahre 1830. Erst nach dem Tode Altensteins ist im Jahre 1845 durch die Zeitungen eine Kabinettsordre vom 23. Sept. 1830 bekannt geworden, in der auf Veranlassung der hallischen Streitigkeiten die königliche Willenserklärung nachdrücklich erneuert wird, keine anderen als vom Geiste des Evangeliums durchdrungene Lehrer zu den evangelischen theologischen Fakultäten zu berufen. „Durch meine heut an Sie erlassene Kabinettsordre, heißt es darin, habe ich auf Ihre Anträge über die Anklage wider die Professoren W. und G. entschieden, kann Ihnen jedoch nicht verhehlen, daß, wenn ich gleich weit entfernt bin, auf die theologischen Wissenschaften und auf den Unterricht in denselben durch direkte Maßregeln der landesherrlichen Gewalt einen direkten Einfluß auszuüben, ich dennoch die Vorträge der Lehrer der evangelischen Kirche, die von deren Dogmen, als anerkannte Glaubenswahrheiten, wesentlich abweichen, für sehr bedenklich, und, bei der Empfänglichkeit jugendlicher Gemüter, für die Religiosität, deren ausschließende Beförderung und Verbreitung das Ziel der Bildung und die praktische Bestimmung junger Theologen sein soll, für sehr gefahrvoll halte. Ich kann Ihnen daher nicht dringend genug empfehlen, bei der Wahl der akademischen Lehrer theologischer Wissenschaften Ihre ganze Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand zu richten, und die ernstlichste Sorge zu tragen, daß die Lehrstühle der Theologie auf unsern Universitäten zwar mit wissenschaftlich gebildeten Männern, aber nur mit solchen besetzt werden, von deren Anhänglichkeit an den Lehrbegriff der evangelischen Kirche im Sinne der Augsburgischen Konfession Sie hinreichende Überzeugung gewonnen haben; wodurch zugleich den Verirrungen des Separatismus und den Spaltungen in der Kirche mit dem sichersten Erfolge entgegengewirkt werden wird. Wenn es daher auch nicht meine Absicht ist, die auf den Universitäten bereits angestellten Professoren der Theologie, deren Ansichten laut ihren Schriften und ihren mündlichen Vorträgen mit dem kirchlichen Lehrbegriffe nicht übereinstimmen, bloß deshalb immediat von den Lehrstühlen zu entfernen, so giebt dies wenigstens im Interesse des Staats keinen Anlaß, ihre Erhaltung zu begünstigen, falls ihnen eine Gelegenheit zu einer Verbesserung ihrer persönlichen Verhältnisse an auswärtigen Universitäten, oder sonst, dargeboten wird. Sie haben dies bei sich ereignenden Fällen, genauer als bisher, zu berücksichtigen." Wohin die eigene Überzeugung des Ministers ging, mit der die seines vornehmsten Rates in Universitätsangelegenheiten durchaus zusammenstimmte, erkennt man schon aus diesen königlichen Worten; nach ihr würde, ohne Unterschied der theologischen Farbe und Partei, den wissenschaftlich hervorragenden und dabei moderaten Männern der Zugang zu den theologischen Lehrstühlen eröffnet worden sein. Bis zu den dreißiger Jahren war es nun für den Minister minder schwierig, die Absichten des Königs mit jenen seinen Grundsätzen in Einklang zu bringen; denn die wissenschaftlich hervorragenderen Theologen des jüngeren Geschlechts gehörten entweder der Schleiermacherschen oder der Neanderschen Schule an. Mit Theologen dieser Farbe wurden daher auch die entstandenen Lücken der Fakultäten ausgefüllt, und zwar so, daß gemäß der Sinnesart des Ministers die mehr vermittelnden und toleranten Charaktere vor den entschiedenern den Vorzug erhielten, ausnahmsweise wohl auch Theologen von minder bestimmter theologischer Farbe, aber gelehrtem Rufe Berücksichtigung fanden; wissen-

schaftliche rationalistische Notabilitäten wurden bei Berufungen von außen her, ohne Rücksicht auf ihren theologischen Charakter, mit Gehaltszulagen zurückgehalten — so Gesenius bei dem von Göttingen aus an ihn ergangenen Rufe, worauf die obige Kabinettsordre in den Schlußworten Bezug nimmt. So wurde die gleich bei dem Beginne des Ministeriums im Jahre 1818 gestiftete Universität Bonn, eine Ausnahme abgerechnet, nur mit Theologen aus der Schleiermacherschen Schule besetzt; als dagegen an Olshausen in Königsberg der Ruf nach Erlangen erging, fanden keine Bemühungen statt, ihn für Preußen zu erhalten. Schwieriger wurde für Altenstein die Stellung seit 1830. Dieses Jahr begann mit Protesten gegen den Rationalismus. Vom 26. Januar 1830 datiert die Denkschrift des greisen Freiherrn von Stein über ein in der Grafschaft Mark zu errichtendes Predigerseminar, die, m. W. bisher ungedruckt, auch hier nicht in extenso veröffentlicht werden kann. (Seit dem 5. April 1890 befindet sich das Original im Geh. Staatsarchiv zu Berlin, Abschriften in der Registratur des preußischen Kultusministeriums sowie der Konsistorien zu Hannover, Kassel, Kiel, Wiesbaden). . . . „Die „erste und wichtigste Frage bleibt immer: Was soll gelehrt werden? eine geoffenbarte „christliche Religion? etwas festes bestehendes, in einem Geist, der bekennt daß Christus „von Gott ist, oder der das nicht bekennt, den 1. Johannes 4, 1—3 Geist des Widerchrist „nennt, der Rationalism, etwas Unbegränztes, Vages, das zuletzt allen Irrthümern, „deren menschlicher Dünkel und menschlicher Geist fähig ist, den Zugang eröfnet"? . . . Um dieselbe Zeit erschien in der Evangelischen Kirchenzeitung und kam auch zur Kunde des Königs eine ernste Anklage gegen das Ministerium wegen ungescheuter und selbst durch frivolen Ton die Jugend vergiftender Irrlehre in der hallischen Fakultät. Ein königlicher Kommissarius, zur Vernehmung der betreffenden akademischen Lehrer abgesandt, setzte Stadt und Universität in ernste Besorgnisse und die Stimme der öffentlichen Blätter in ganz Deutschland in Bewegung. Zwar wurde durch des Ministers Bemühungen, denen die unterdes eingetretene Pariser Katastrophe zu Hilfe kam, die Sache zu einem glimpflicheren Ausgange geführt, als er bei der Gesinnung des Königs sich hatte erwarten lassen. Aber während auf der einen Seite durch die zugleich sein eignes Ministerium anklagenden Angriffe die Abneigung des Ministers gegen die anklagende Partei an Entschiedenheit gewann, zog auf der andern die Willenserklärung des Königs nur desto engere Schranken um ihn. Von dieser Zeit an wurde die Gunst des Ministers in zunehmendem Maße der Hegelschen Schule zugewandt, die auch in dem jungen Geschlechte wachsenden Anhang fand, so daß bald mehrere Anhänger derselben mit nicht unbegründeten Ansprüchen unter den Aspiranten auf theologische Katheder auftraten. Man würde irren, wenn man des Ministers Hinneigung zu jener Schule, die ihm in der letzten Zeit auf der einen Seite ebenso herben Tadel zuzog, als auf der andern Popularität erwarb, eingehenden Studien der Hegelschen Philosophie zuschreiben wollte. Unverhohlen pflegte er zu gestehen, in seinen eignen philosophischen Studien über Fichte nicht hinausgekommen zu sein; aber er hatte, wie er aussprach, die auf unmittelbarem Eindrucke beruhende feste Überzeugung, daß diese Philosophie gerade das sei, was der Gegenwart in aller Hinsicht not thue, und eben diese Überzeugung fand in einem mit jener Philosophie vertrauten und von ihr begeisterten Mitgliede seines Ministeriums eine kräftige und wirksame Stütze. So wurde denn Hegels Rat und Gutachten in Unterrichtssachen vernommen (s. Hegels Werke Bd 17), auf sein Gutachten mit großer Liberalität die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" vom Minister unterstützt, die philosophischen Lehrstühle, auch mehrere Stellen von Gymnasial-Direktoren und Professoren mit Hegelianern besetzt, und dasselbe wäre bei den theologischen Lehrstellen geschehen ohne die durch den Willen des Königs und dessen nächster Umgebung in dieser Hinsicht gezogenen Schranken. Aber gerade vor der irreligiösen Tendenz dieser Philosophie waren von vertrauten Männern (v. Kottwitz, Neander) dem Könige direkte Warnungen zugegangen; dem Minister wurde geradezu aufgegeben, sich wegen der der Hegelschen Philosophie zur Last gelegten antichristlichen Tendenz ausführlich zu rechtfertigen, und Göschel und Steffens wurden damals zu Rate gezogen, um den ehrwürdigen Mann, von dem die Anklage ausgegangen war, womöglich zu einer andern Überzeugung zu bringen. So fand das Ministerium nach dieser Seite hin jeden seiner Schritte erschwert; eine Professur in Greifswald konnte nur wie durch Überraschung mit einem Hegelianer besetzt, Vatke nur während einer Badereise des Kronprinzen in ein Extraordinariat befördert werden; F. C. Baurs Berufung auf den durch Schleiermachers Tod verwaisten Lehrstuhl wurde durch „geheime Einflüsterungen und Proteste" verhindert, und als Altenstein 1836 für eine Hallesche Vakanz wieder auf den großen Tübinger Theologen zurückgreifen wollte,

hintertrieb dies der Kronprinz: „B. habe sich neuerdings den Ansichten eines Dr. Strauß ganz angeschlossen" (!); selbst Gehaltszulagen an Hegelsche Docenten wurden nur mit Häsitationen und Bedenken erteilt.

Es war dasselbe Prinzip, das wissenschaftlich Hervorragende zu befördern, welches das Altensteinsche Ministerium auch bei Besetzung der theologisch-katholischen Fakultäten geleitet hat, und zwar mit überwiegender Vorliebe nicht für eine rationalistisch auflösende Richtung, sondern für katholische Theologen von anerkannter Frömmigkeit. Mehr hemmend als aufmunternd hatte das Ministerium sich zu den 1827 von dem Breslauer Professor Theiner ausgegangenen rationalistisch-katholischen Bestrebungen verhalten; war die Hermesische Theologie in den Rheinlanden und Westfalen von dem Ministerium begünstigt worden, so geschah es in der wohlbegründeten Überzeugung, daß sich in derselben Wissenschaftlichkeit mit katholischem Supranaturalismus verbinde, und sobald Droste 1835 beim Papst die Verurteilung der verhaßten Hermesianischen Theologie durchgesetzt hatte, ließ das Ministerium seine bisherigen Günstlinge fallen, soweit sie sich nicht unterwarfen; in einem Ministerialrestript vom 13. Febr. 1824 war der Breslauer Fakultät in Bezug auf Vorschläge zu Professorwahlen zu erkennen gegeben worden, „daß das Ministerium einen Vorschlag, der gegen die Rechtgläubigkeit der Fakultät Zweifel erwecken könne, nicht wünsche" (die katholisch-theologische Fakultät zu Breslau, Leipzig 1845, S. 27). Wissenschaftliche Notabilitäten der katholischen Theologie, wie Dereser, Klee, Hermes, Scholz, Movers wurden berufen; um andere, wie den nachmaligen Bischof Sailer, Hug, Döllinger, Brenner, Möhler, bemühte sich das Ministerium vergebens. Nur die absichtlichste Verblendung hat Gegner wie die Herausgeber der politischen Blätter Beschuldigungen gegen die preußische Regierung aussprechen lassen wie die, daß sie es absichtlich auf Verdummung der Katholiken anlege. Wie viel verdankt derselben nicht namentlich das katholische Schulwesen, insbesondere die Provinz Preußen und Polen, wie fruchtbar ist die Errichtung katholischer Schullehrerseminarien geworden. Zwar hat ein gelehrtes Mitglied der katholischen Fakultät zu Breslau, Movers, in der „Denkschrift über den Zustand der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität zu Breslau seit der Vereinigung der Breslauer und Frankfurter Universität bis auf die Gegenwart, 1845" schwere Anklagen gegen das Altensteinsche Ministerium wegen der Vernachlässigung der dortigen Fakultät erhoben; aber die zur Rechtfertigung erschienene Schrift „die katholisch-theologische Fakultät an der Universität zu Breslau. Prüfung der über die Verhältnisse derselben von Herrn Professor Dr. Movers veröffentlichten Denkschrift, 1845" liefert in dieser Hinsicht eine Rechtfertigung, die dem leidenschaftslosen Beurteiler genügen wird. (Tholuck †) F. Bosse.

Alter, kanonisches. — Hinschius, System des kath. Kirchenrechts, 1. Bd, Berlin 1869, S. 17; Friedberg, Lehrbuch des kathol. u. evang. Kirchenrechts, 4. Aufl., Leipz. 1895, S. 306 u. 339.

Die Forderung eines bestimmten Alters für den Eintritt in den Priesterstand findet sich zuerst im 11. Kanon der Synode von Neocäsarea. Hier wird für die χειροτονία des Presbyters das dreißigste Jahr als Bedingung gesetzt, da auch der Herr Jesus Christus im dreißigsten Jahre getauft worden sei und sein Lehramt angetreten habe (Bruns, Canon. apost. et concil. 1. Bd S. 72). Für die Diakonenweihe bestimmte der 1. Kanon der Synode zu Hippo von 393 das vollendete 25. Jahr (a.a.O. S. 136). Diese Bestimmungen wurden seitdem vielfach wiederholt, z. B. zu Agde can. 16 f. (Bruns 2. Bd S. 149), zu Arles 524 can. 1 (MG. Conc. 1. Bd, 1893, S. 36), zu Orleans 538 can. 6 (a. a. O. S. 75), zu Toledo 638 can. 20 (Bruns 1. Bd S. 230). Da die Synodalbeschlüsse von Neocäsarea, Agde, Arles und Toledo in die kirchenrechtlichen Sammlungen des beginnenden Mittelalters übergingen (Dionys. Exig., Hispana, Pseudoisidor), so blieben sie unvergessen (vgl. Regin. de synod. caus. I, 421 f. S. 191 ed. Wasserschleben, Burchard Decret. II, 10—12 MSL 140 S. 627). Sie wurden indes mehrfach abgeändert. Urban II. verfügte auf der Synode zu Melfi den 11. Sept. 1089, daß niemand die Subdiakonatsweihe vor dem 14.—15., die Diakonatsweihe vor dem 24.—25. Jahr erhalte; für die Priesterweihe blieb das 30. Jahr Regel (Mansi 20. Bd S. 725); Clemens V. verordnete, daß die Weihe des Subdiakons im 18., die des Diakons im 20., die Priesterweihe im 25. Lebensjahr erworben werden könne (Clementin. I, 6, 3 S. 1140 ed. Friedberg). Endlich bestimmte die tridentinische Synode, daß für die Subdiakonatsweihe das 22., für die Diakonatsweihe das 23., für die Priesterweihe das 25. Lebensjahr die Grenze sei (23. Sitzung, Ref. Dekr. c. 12 S. 170 ed. Danz).

In der evangelischen Kirche gilt im allgemeinen die Großjährigkeit als kanonisches Alter; einige Landeskirchen fordern jedoch das 24., andere begnügen sich mit dem 21. Lebensjahre (s. Friedberg a. a. O. S. 340). Hauck.

Altercatio Jasonis et Papisci s. Aristo.

Altgläubige s. Raskolniken.

Althamer, Andreas, gest. 1539. — J. A. Ballenstedt, Andreae Althameri Vita, Wolfenb. 1740, 4; E. Wagner, A. Althamer in Schwäbisch-Gmünd, Blätter f. Württ. KG. 1891, S. 75 ff.; Th. Kolde, Andreas Althamer der Humanist und Reformator in Brandenburg-Ansbach, mit einem Neudruck seines Katechismus von 1528 und archivalischen Beilagen, Erlangen 1895.

Althamer (gräzisiert Palaeosphyra) Andreas, geb. um 1500 in dem württembergischen Dorfe Brenz bei Gundelfingen, besuchte zuerst die Schule zu Augsburg, war dann kurze Zeit (1516) auf der Universität in Leipzig, und wurde nach einem kurzen Aufenthalt in (oder an?) der Schule zu Reutlingen am 8. Mai 1518 in Tübingen immatrikuliert. Hier, wo er sich besonders an Joh. Alex. Brassicanus anschloß, wie bei einem zweiten Aufenthalt in Leipzig (seit 1519) unter Leitung von Crocus und Mosellanus widmete er sich humanistischen Studien und zwar speziell denjenigen, die sich wie bei B. Rhenanus, C. Peutinger, Fr. Irenicus, W. Pirkheimer auch der vaterländischen Geschichte zuwandten, und begann schon damals einen Kommentar zur Germania des Tacitus, dessen Drucklegung er aber auf den Rat seiner litterarischen Freunde zurückstellte. 1521 finden wir ihn als Schulgehilfen in Schwäbisch-Hall und 1522 in Reutlingen, und im Jahre 1524 als Priester und Helfer in Schwäbisch-Gmünd. Hier wurde er der Führer der evangelischen Partei, und blieb auch, als man ihn absetzte, dem Rate zum Trotz, ihr Prediger und verheiratete sich, indem er, weil man ihm die kirchliche Einsegnung verweigerte, von einer Schaar bewaffneter Anhänger begleitet, mit seiner Frau den öffentlichen Kirchgang vornahm. Der Rechtfertigung dieses Schrittes galt seine erste Druckschrift. Nur mit Mühe entging er bei der bald erfolgenden Reaktion den auf ihn fahndenden Häschern des schwäbischen Bundes; er floh nach Wittenberg, wo er am 18. Okt. 1525 immatrikuliert wurde. Nach dreivierteljährigem Aufenthalt daselbst wandte er sich im Sommer 1526 nach Nürnberg. Innerlich gereift, jetzt ein entschiedener Lutheraner, entfaltete er hier, gleich scharf gegen Papisten wie Zwinglianer und Schwärmer, eine reiche litterarische Thätigkeit, die ihm endlich Anf. April 1527 eine Anstellung als Pfarrer in dem nürnbergischen Dorfe Eltersdorf (bei Erlangen) eintrug. Dort vollendete er in der Absicht, einem viel beachteten Einwurfe des Schwärmers Joh. Denk entgegenzutreten, eine seiner gelesensten Schriften, die später mehrfach erweitert in vielen Ausgaben erschien und auch alsbald von Sebastian Frank von Wörth ins Deutsche übertragen wurde: Diallage hoc est conciliatio locorum scripturae qui prima facie inter se pugnare videntur. Norimbergae Friedericus Peypus 1527. Anfang 1528 wurde er Diakonus an St. Sebald in Nürnberg, nahm noch im Januar als Verfechter des lutherischen Standpunkts an dem Berner Religionsgespräch teil, wurde aber schon Anfang Mai auf Empfehlung des Lazarus Spengler nach Ansbach berufen, um daselbst und im ganzen brandenburgischen Gebiete gemeinsam mit dem Stiftsprediger Joh. Rurer die Reformation durchzuführen. Die von ihm mit seinem eben genannten Kollegen unter vielen Mühsalen und Hemmnissen vorgenommene Visitation veranlaßte ihn zur Abfassung seines wahrscheinlich im November 1528 erschienenen „Catechismus. Das ist Unterricht zum christlichen Glauben, wie man die Jugend lehren und ziehen soll, in Frageweis und Antwort gestellt“ (nach der ersten Ausgabe abgedruckt bei Th. Kolde, Althamer S. 77 ff.), der, abgesehen von der Klarheit und Bestimmtheit seiner Aussagen und den ihm angehängten Kollektengebeten, die von da aus zum Teil in die brandenburgisch-nürnbergische Kirchenordnung und dadurch in nicht wenige der heutigen Agenden kamen, auch darum aus der katechetischen Litteratur jener Zeit hervorzuheben ist, als er das erste, das Ganze der christlichen Lehre in Frage und Antwort behandelnde Schriftchen ist, das sich „Katechismus“ nennt. In den nächsten Jahren war er neben dem Kanzler Georg Vogler die Seele der protestantischen Partei im Lande. Eine energische und organisatorisch begabte Natur, von dem Wunsche beseelt, in die sehr wirren kirchlichen Verhältnisse des Brandenburger Gebiets durch stehende Visitationen, Aufstellung von Superintendenten mit weitgehenden Kompetenzen, Ein-

richtung von Synoden und Aufrechterhaltung strenger Kirchenzucht baldmöglichst Ordnung zu bringen, war er für die Fortentwicklung des evangelischen Kirchentums in der Stadt Ansbach und im ganzen Lande, die schließliche Annahme und erste Durchführung der nach Überwindung sehr großer Schwierigkeiten endlich 1533 zu stande gekommenen Kirchenordnung (vgl. H. Westermayer, Die brandenburgisch-nürnbergische Kirchenvisitation und Kirchenordnung von 1528—1533, Erlangen 1894) unermüdlich thätig, hatte aber auch viel zu klagen über den Mangel an Eifer bei den markgräflichen Räten, der es nirgends zu geordneten Zuständen kommen ließ. Im Jahre 1537 war er, von Johann von Küstrin dazu erbeten, an der Einführung der Reformation in der Neumark beteiligt. Von seinen theologischen Schriften (vgl. die Besprechung der einzelnen Drucke Th. Kolde, Althamer S. 129 ff.) sind noch hervorzuheben seine „Annotationes in Epistolam beati Jacobi. Argentorati 1527", in denen er Luthers Geringschätzung dieses Briefes auf die Spitze trieb, was er jedoch in einer neuen Auslegung vom Jahre 1533 im Anschluß an Melanchthons Auffassung ermäßigte, und seine „Silva biblicorum nominum, qua virorum, mulierum, populorum civitatum etc. propria vocabula, quorum in sacris bibliis mentio explicantur Nor. 1530", eine Art biblischen Realwörterbuchs, das seinerzeit sehr geschätzt wurde. Daneben blieb er immer ein Freund der humanistischen Studien, und seinen zuerst 1529 gedruckten Scholien zu Tacitus' Germania, die er 1536 zu einem umfangreichen Kommentar verarbeitete, hatte er es zu verdanken, daß man seiner bis in die neueste Zeit ehrend gedachte, während man den Reformator und theologischen Schriftsteller fast vergessen hatte. Im Jahre 1539 war er für den in Aussicht genommenen Nürnberger Konvent als Deputierter vorgeschlagen und bald darauf wird er gestorben sein, da noch in demselben Jahre Martin Moninger als Pfarrer von Ansbach genannt wird.

Theodor Kolde.

Alting, Joh. Heinrich, gest. 1644. — Effigies et vitae professorum acad. Groning., ausführlich benützt bei Freher, theatrum virorum eruditione clarorum 1688 p. 512 ff.; Bayle, Dictionnaire historique 1. Bd. s. v.

H. Alting wurde zu Emden 1583 als Sohn des angesehenen Predigers Menso A. geboren, studierte in Gröningen die allgemeinen Wissenschaften, seit 1602 in Herborn Theologie bei Piscator, bildete sich auf Reisen, leitete die Studien von drei deutschen Grafen, die mit dem pfälzischen Kurprinzen, dem nachmaligen Kurfürsten Friedrich V., in Sedan und Heidelberg studierten, und übernahm 1608 die Ausbildung des Prinzen selbst. Er behielt seine Stellung auch, als der vierzehnjährige Prinz 1610 die Regierung antrat, und begleitete den nunmehrigen Kurfürsten nach England, wo sich derselbe 1613 mit der Tochter Jakobs I. vermählte. In demselben Jahre trat Alting zu Heidelberg die Lehrstelle für Loci communes (Dogmatik) an und übernahm 1616 die Direktion des Seminars im Collegium Sapientiae. Als der Kurfürst die böhmische Krone angenommen, begann für die Pfalz eine schlimme Zeit. Tilly plünderte Heidelberg im Sept. 1622. Alting entfloh, litt aber in Deutschland unter der Unduldsamkeit lutherischer Pastoren und begab sich nach Holland zu dem Könige von Böhmen, dessen ältester Sohn seiner Leitung anvertraut wurde. Im Juni 1627 übernahm er eine theologische Professur in Gröningen und wirkte hier bis zu seinem Tode 1644. In Geschäften viel gebraucht, fand Alting an den scholastischen Spitzfindigkeiten damaliger Theologie keinen Geschmack. Er wollte ein biblischer Theologe sein, ohne jedoch von der herkömmlichen reformierten Orthodoxie irgend abzuweichen. Bei der Synode von Dortrecht, welcher er mit Tossanus und Scultetus als pfälzischer Abgeordneter beiwohnte, vertrat er den entschiedensten Prädestinatianismus. Bei Lebzeiten veröffentlichte er trotz vieler Aufforderungen seine Schriften nicht, doch wurde aus seiner wertvollen litterarischen Hinterlassenschaft vieles herausgegeben, meist von seinem Sohne. Eigenartig ist darunter nur die Theologia historica, Amst. 1664, eine Vorläuferin der Dogmengeschichte, biblisch-theologischen, religionsgeschichtlichen, dogmengeschichtlichen und symbolischen Stoff auf die einzelnen loci theologici verteilend, doch nur etwa zum vierten Teile vollendet. Außerdem: Historia ecclesiae Palatinae, Frankf. 1701; Exegesis Augustanae confessionis mit einem Syllabus controvv. quae Reformatis hodie intercedunt cum Lutheranis. Amst. 1652. Die Scripta Heidelbergens. Amst. 1662 enthalten im ersten Bande die Loci communes, im zweiten die Problemata theologica, im dritten die Explicatio Catecheseos Palatinae. Alting gehört auch unter die Mitarbeiter der holländischen Staatenbibel.

Alex. Schweizer † (E. F. Karl Müller).

Altkatholizismus. — Schulte, Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe ꝛc., Prag 1871; ders., Der Altkatholizismus, Geschichte seiner Entwickelung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, Gießen 1887, (hier sind die Aktenstücke mitgeteilt bezw. nachgewiesen, auch ist die Litteratur angegeben); Friedberg, Sammlung der Aktenstücke zum ersten vatikanischen Concil, Tübingen 1872; ders., Aktenstücke die altkathol. Bewegung betr., Tübingen 1876; E. Herzog, Beiträge zur Vorgeschichte der christkathol. Kirche der Schweiz, Bern 1896; Verhandlungen der 12 Kongresse und 14 Synoden; Sammlung der kirchl. u. staatlichen Vorschriften für die altkath. Kirchengemeinschaft, Bonn 1878; Nachtrag zu der Sammlung ꝛc., Bonn 1882; Amtliches altkathol. Kirchenblatt, seit d. 10. Aug. 1878, 71 Nummern; Neue Folge bis jetzt 36 Nummern (die Verhandlungen der Synoden und das Kirchenblatt können von der bischöfl. Kanzlei in Bonn, Niebuhrstraße 29, bezogen werden, ebenso der Katechismus, Leitfaden und die Sammlung).

Äußere Entwicklung des Altkatholizismus. Am 18. Juli 1870 verkündete Papst Pius IX. unter Zustimmung von 533 Mitgliedern des vatikanischen Konzils ohne Rücksicht auf die Einwürfe, Proteste und Nachweise von der Unmöglichkeit einer solchen Definition, die von einer großen Zahl von Bischöfen ausgegangen waren, in der Konstitution Pastor aeternus die neuen Glaubenssätze von dem unbegrenzten Universalepiskopate des römischen Bischofs und als „ein von Gott geoffenbartes“ Dogma das unfehlbare Lehramt desselben, wenn er eine den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre definiere. Die Kapitel III. und IV. jener Konstitution, in welchen diese Dogmen stehen, sind gemacht worden im Widerspruche mit der schon an sich jede Freiheit und Gründlichkeit ausschließenden Geschäftsordnung des Konzils; sie stehen nicht allein im Gegensatze zu der heil. Schrift, der Lehre der Kirchenväter, zu dem bis dahin angenommenen Glauben, sondern sie enthalten auch verschiedene Fälschungen, Interpolationen und Auslassungen, so daß es kaum etwas verwerflicheres geben kann, als ein derartiges Machwerk dem heiligen Geiste beizulegen. Die Zustimmung der Kirche liegt nicht vor; denn die dissentierenden Bischöfe vertraten in Verbindung mit jenen, welche eine wesentliche Änderung forderten, oder in den entscheidenden Sitzungen fehlten beziehungsweise nicht stimmten, gut die Hälfte der katholischen Christenheit. Das Konzil entbehrte der nötigen Freiheit; alle auf den ökumenischen Synoden der ersten achthundert Jahre befolgten Grundsätze wurden mißachtet. Ohne jegliche wirkliche Prüfung war in der Generalkongregation des 13. Juli bei 601 anwesenden Mitgliedern, wovon 91 sich der Abstimmung enthielten, trotz des Widerspruchs von 150 Mitgliedern, der Wortlaut einer Definition angenommen; dieser wurde aber in der Zeit vom 14. bis 17. Juli noch in einem unbedingt wesentlichen Punkte, nämlich durch den Zusatz, daß solche päpstliche Entscheidungen (ex sese): „non autem ex consensu ecclesiae“, irreformabel seien, in geradezu ordnungswidriger Weise verändert. Von deutschen Bischöfen hatten am 13. Juli mit nein, also gegen die Definition gestimmt elf: Bamberg (Deinlein), München (Scherr), Augsburg (Dinkel), Rottenburg (Hefele), Mainz (v. Ketteler), Breslau (Förster), Ermland (Krementz, jetzt Köln), Osnabrück (Beckmann), Trier (Eberhard), Sachsen (Forwerk), Namsczanowski (Armeebischof), — von österreichisch-ungarischen sechsundzwanzig, darunter die Kardinäle F. Schwarzenberg (Prag), Rauscher (Wien), die Erzbischöfe von Gran (Simor), Colocsa (Haynald), Olmütz (Fürstenberg), Lemberg r. l., Bosnien und Syrmien (Stroßmaier), — von italienischen 9, französischen 25, englischen und amerikanischen 15, im ganzen achtundachtzig; außerdem stimmten zweiundsechzig mit „iuxta modum“, d. h. verlangten eine wesentliche Änderung, darunter die von Köln (Melchers, † als Kardinal in Rom), Salzburg. Am 18. Juli waren anwesend 535, wovon zwei mit nein stimmten. Unter den 533 zustimmenden befanden sich: 4 deutsche (v. Leonrod, Martin, Senestrey, Graf Ledochowski), 3 schweizerische, 9 österreichisch-ungarische, 148 italienische, 45 französische, 30 spanische, 2 portugiesische, die 6 belgischen, 4 holländische, 13 irländische, 5 englische, 69 amerikanische u. s. w. Nicht stimmten also 298 Bischöfe aus Europa; von den abstimmenden hatten 95 gar keine wirkliche Diöcese. Die nicht abstimmenden vertraten gut die Hälfte der Katholiken.

Nach dem, was bis dahin in der Theologie und im kanonischen Rechte als Grundsatz galt, und nach dem feststehenden Satze: Dogma sei nur, was immer, überall und von allen geglaubt worden, konnte man diese neuen Lehren nicht als die Definition einer ökumenischen Synode ansehen, vom streng-katholischen Standpunkte nicht für wahr halten. Man hatte die jesuitischen Lehrsätze mit dem Charakter eines von Gott geoffenbarten Lehrsatzes bekleidet. Die mögliche nachträgliche Unterwerfung der dissentierenden und nicht stimmenden Bischöfe konnte der Konstitution keinen anderen Charakter geben. Es durfte indessen vorerst noch die Hoffnung gehegt werden, daß namentlich die deutschen,

österreichisch-ungarischen und französischen Bischöfe der Minorität an dem von ihnen auf dem Konzil bekundeten Glauben, am alten Glauben festhalten würden. Für diese Hoffnung bot eine Stütze, daß sechsundfünfzig Bischöfe, darunter 8 deutsche (Hefele, Krementz, Dinkel, Eberhard, Scherr u. s. w.), 18 österreichisch-ungarische (Simor, Haynald, Stroßmeier, Fürstenberg u. s. w.), in einem Schreiben vom 17. Juli an Pius IX. ihre Abstimmung mit nein wiederholend protestierten; man hatte sich das Wort gegeben, nur gemeinsam vorgehen zu wollen; Kardinal Schwarzenberg, Dinkel, Krementz ermunterten zum Besuche der Nürnberger Konferenz, der letztgenannte hatte verschiedenen Personen gesagt, daß die Zusammenkunft in Fulda zu einem gemeinsamen Widerstande führen werde. Indessen rasch zeigte sich, daß in der Opposition auf dem Konzil die Bischöfe ihren Mut und Glauben erschöpft hatten, daß dem Ziele die äußere Einheit, die Macht der Hierarchie zu erhalten, Überzeugung und Glaube — denn wofern man nicht annehmen wollte, daß die Bischöfe diese und diesen auf dem Konzile bekundet haben, müßte man ihre Opposition für Spiegelfechterei, das heißt bewußte Lüge erklären — geopfert wurde. Am 30. August kamen auf Einladung des Kölner Erzbischofs Melchers sieben deutsche Bischöfe und zwei Kapitelsvikare, darunter v. Ketteler und Krementz, in Fulda zusammen und machten einen Hirtenbrief, worin sie dem Volke die neuen Dogmen als stets geglaubte vorstellten. Wenige Tage vorher fand in Nürnberg auf Einladung Döllingers eine Zusammenkunft statt, auf der am 27. August eine Erklärung gegen die vatikanischen Dekrete angenommen wurde. Dieser trat eine große Zahl von katholischen Professoren in Bonn, Breslau, Braunsberg, München, Münster, Prag, Würzburg u. s. w. bei. Eine im Juli bereits von Kuhn, Döllinger, und mir festgestellte Erklärung wurde nicht veröffentlicht, weil man den Protest des 17. Juli zu matt fand; ihre zahlreichen Unterschriften beweisen aber, daß damals noch fast alle Theologen u. s. w. antiinfallibilistisch waren, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen können. In Fulda hatten die Bischöfe vergessen, was sie ein Jahr vorher von demselben Orte aus dem deutschen Volke vorgeredet und was sie in Rom bezeugt hatten.

Nachdem sie das neue Dogma angenommen hatten, setzten sie die Ketzerverfolgung gegen alle Theologen in Szene, welche nicht vermochten ihr Gewissen durch Wechsel des Glaubens kalt zu stellen. Der Kölner Melchers begann den Reigen, sein jetziger Nachfolger Krementz von Ermland folgte, Scherr von München, Dinkel von Augsburg, Förster von Breslau schlossen sich an. Döllinger, Friedrich, Reusch, Langen, Knoodt, Baltzer, Reinkens, Michelis, die man bis dahin als hervorragende katholische Gelehrte hochhielt, wurden verflucht; die Seelsorgsgeistlichen, welche den Mut offenen Bekenntnisses hatten: Renftle, Tangermann u. s. w., eine Anzahl anderer Professoren: Menzel, Treibel, Wollmann, Hort, Meßmer u. s. w. ereilte der Bannstrahl. Wer es verstand zu schweigen, wie alle damaligen Dozenten in Tübingen, oder sich durch Deuteleien zu helfen, oder zu unterwerfen, wie Dieringer, Thiel, Hippler, Diettrich u. a., Tausend und aber Tausend Seelsorgsgeistliche, blieb verschont, oder wurde gar, wie das dem Abt Haneberg im Sommer 1872 und als Nachfolger von Krementz in Ermland dem Dr. Andreas Thiel glückte, mit einem Bistum bedacht. Keinen Laien hat man exkommuniziert; bezüglich ihrer begnügte man sich mit dem Schweigen, fordert doch der wunderbare Kanon des 4. Kapitels nur, daß man „nicht widerspreche“, verlangt also kein glauben, sondern blindes unterwerfen.

Die Fuldaer Versammlung hatte gezeigt, wessen man sich gefaßt machen durfte. Zuerst regte sich das alte kirchliche Bewußtsein am Rhein, wo man schon 1869 ihm in der Coblenzer Laienadresse Ausdruck gegeben hatte. Dieselben Männer, welche diese angeregt hatten, blieben auch jetzt nicht zurück. Sie und andere hatten im September 1870 zu Königswinter am Rhein eine Erklärung des Inhalts:

> „In Erwägung, daß die im Vatikan gehaltene Versammlung nicht mit voller Freiheit beraten und wichtige Beschlüsse nicht mit der erforderlichen Übereinstimmung gefaßt hat, erklären die unterzeichneten Katholiken, daß sie die Dekrete über die absolute Gewalt des Papstes und dessen persönliche Unfehlbarkeit als Entscheidungen eines ökumenischen Konzils nicht anerkennen, vielmehr dieselben als eine mit dem übereinstimmenden Glauben der Kirche im Widerspruche stehende Neuerung verwerfen“

unter der Hauptthätigkeit von Dieringer erlassen. Sie wurde in der „Kölnischen Zeitung“ mit den eingesandten Unterschriften veröffentlicht, die bald auf 1359 von gebildeten Laien stiegen, unter denen mancher Name prangt, dessen Träger später und heute als Säule des Ultramontanismus erscheint. Von einzelnen bei jener Versammlung besonders thätigen

Laien wurde der Versuch gemacht, festzustellen, ob die Bischöfe der Minorität in ihrem Glauben standhaft seien. Die Antworten ergaben, daß dies nur noch bei Hefele (Rottenburg) und Stroßmaier (Diakovar) der Fall war. Nachdem die preußische Regierung dem Pfarrer Dr. Tangermann in Unkel am Rhein auf des Erzbischofs Melchers Ansuchen den Staatsschutz versagt, ihm sogar das Staatsgehalt entzogen hatte, entfiel dem Klerus der Mut; das „Hungerdogma", wie man es am Rhein nannte, siegte im Angesichte der Alternative: glaubensstark und brotlos, oder unterworfen und bepfründet. Wohl entzog die bayerische Regierung den Geistlichen ihren Schutz nicht, nahm aber erst in einem Erlasse vom 27. August 1871 feste Stellung. Bis dahin hatte der Terrorismus der Bischöfe über die Masse der Geistlichen und Laien gesiegt. Rom hatte neben dem Indifferentismus der Masse der gebildeten Katholiken, auf den die Jesuiten als den besten Genossen gerechnet hatten, in dem Kriege einen Helfer gefunden. Die Staatsmänner kümmerten sich wenig um diese idealen Dinge und hatten keine Ahnung davon, welche Wirkung eine Lehre haben müsse, die von ihnen, namentlich vom bayerischen Ministerium, im angeführten Erlasse als staatsgefährlich und als ein Umsturz der Kirchenverfassung erklärt wurde, und die schon im August 1870 wegen dieser Gründe den Kaiser von Österreich bewogen hatte, das Konkordat wegen gänzlicher Veränderung des Mitkontrahenten für hinfällig zu erklären. Der letzte deutsche Bischof, Hefele, unterwarf sich im April 1871, weil die württembergische Regierung ihn im Stiche ließ. Obwohl die preußische Regierung die Geistlichen in Staatsämtern in diesen schützte, die bayerische dem trotz des Placets, ja gegen dessen Versagung verfassungswidrig verkündeten vatikanischen Dogma jede Einwirkung auf die bürgerlichen und staatlichen Verhältnisse absprach, die württembergische nach einem nicht mit dem Gesetze stimmenden Vorgange mit einer ähnlichen Erklärung sich abfand, ließ man den vatikanischen Bischöfen die Macht, im Religionsunterrichte an den vom Staate geleiteten Schulen das Dogma beizubringen, in das von den Professoren der Theologie abzulegende Glaubensbekenntnis die neuen Dogmen einzusetzen, und verhielt sich den Altkatholiken gegenüber wenn nicht geradezu ablehnend, so doch kalt; die wenigen Ausnahmen konnten nichts bessern.

Nachdem es sich bis zum April 1871 klar herausgestellt hatte, daß alle Bischöfe unterworfen waren, blieb den an ihrem katholischen alten Glauben haltenden Geistlichen und Laien nur übrig, entweder einzeln ohne Zusammenhang und ohne Befriedigung des kirchlichen Bedürfnisses unterzugehen, oder sich zu gemeindlicher und kirchlicher Organisation zusammenzuschließen. In einer Pfingsten 1871 zu München unter Döllingers Vorsitz und wesentlich von diesem entworfenen Erklärung wurde der katholische Standpunkt gegenüber dem vatikanischen Glauben festgestellt; man einigte sich zugleich, im Herbst eine allgemeine Versammlung abzuhalten. Diese, vorbereitet auf einer Versammlung am 5. und 6. August zu Heidelberg, fand vom 22. bis 24. September in München als Kongreß der Altkatholiken unter meiner Leitung statt. Von diesem wurde im Einklange mit der Nürnberger und Münchener Pfingsterklärung ein Programm beschlossen, welches die Richtung der notwendigen kirchlichen Reform festsetzte. Zugleich faßte auf meinen Antrag der Kongreß den Beschluß, daß überall nach Bedürfnis und Möglichkeit die Herstellung einer geordneten Seelsorge stattfinde. Infolge davon bildeten sich in einer großen Anzahl von Orten in Baden, Bayern, Preußen und Hessen Vereine und wurde, wo dies möglich war, mit Abhaltung des Gottesdienstes begonnen. Der zweite zu Köln vom 20. bis 22. September 1872 unter meinem Vorsitze abgehaltene Kongreß ergänzte in einigen Punkten das bisherige Programm und setzte auf meinen Antrag eine Kommission zur Vorbereitung der Wahl eines Bischofs ein, zu deren Mitgliedern die geistlichen Professoren Friedrich, Michelis, Reusch, die Laien: Sanitätsrat Dr. Hasenclever, Prof. Dr. Maassen, Oberregierungsrat Wülffing und ich gewählt wurden. Als deren Vorsitzender erließ ich seit Anfang Oktober verschiedene Rundschreiben an die Mitglieder, welche zur Einigung über alle wesentlichen Punkte führten. Nachdem ich durch Verhandlung mit dem Fürsten Bismarck im Anfang Januar 1873 zu Berlin der Anerkennung eines zu wählenden Bischofs seitens Preußens mich vergewissert hatte, wurde in einer Sitzung zu Bonn am 19. April die Wahlordnung und der 4. Juni als Wahltag festgesetzt. Am 3. Juni 1873 nahm unter meiner Leitung die Wahlversammlung in Köln die Wahlordnung und die „provisorischen Bestimmungen über die kirchlichen Verhältnisse der Altkatholiken des deutschen Reichs" an; am 4. Juni wurde von 22 Geistlichen und 55 Laien als Abgeordneten der Vereine aus Baden, Bayern, Hessen, Preußen der Professor der Theologie in Breslau Dr. Josef Hubert Reinkens zum Bischof gewählt, eine Synodalrepräsentanz bestehend aus 2 Geistlichen und 3 Laien als ordent-

lichen, je 2 Geistlichen und Laien als außerordentlichen Mitgliedern ihm als Vertretungsorgan der Kirche zur Seite gestellt. Am 11. August wurde der gewählte Bischof von dem Bischof der altkatholischen Kirche Hollands, Heykamp B. von Deventer, in Rotterdam zum Bischof konsekriert. Auf Eingaben der Synodalrepräsentanz erfolgte die staatliche Anerkennung des Bischofs seitens des Königs von Preußen mit Urkunde vom 19. Sept. 1873, des Großherzogs von Baden vom 7. Nov. 1873, des Großherzogs von Hessen vom 15. Dezember 1873; das bayerische Ministerium lehnte es ab, dieselbe bei dem Könige zu beantragen, angeblich weil sie staatsrechtlich unzulässig sei; eine Anschauung, welche von mir und verschiedenen Anderen als unrichtig nachgewiesen worden ist (s. m. „Altkatholizismus" S. 420). Durch diese Anerkennungen war erreicht, daß zum erstenmale seit sechshundert Jahren ein von Klerus und Gemeinden, wie es das Recht der alten Kirche fordert, erwählter Bischof ohne päpstliche Bestätigung als katholischer Bischof frei und unter staatlichem Schutze seines Amtes walten konnte. Es war dadurch der Beweis geliefert, daß drei deutsche Landesherren, unter ihnen der deutsche Kaiser, sich bewußt geworden waren, daß die Aufgabe des Landesherrn nicht fordert, den Katholiken ihre Religionsübung nur zu gestatten und sie nur zu schützen, wenn sie dem römischen Papste den „satanischen" Gehorsam nach Luthers Ausdruck leisten, sondern auch dann, wenn sie haltend an der Schrift und am alten Recht der Kirche sich auflehnen gegen die römische Vergewaltigung in der Verkündung scholastischer Machwerke als von Gott geoffenbarter Glaubenssätze. Es war eine That ähnlich der, welche die Reformation im alten deutschen Reiche ermöglicht hat; es war eine welthistorische That. Und wenn dieser Vorgang von vielen Seiten etwa in derselben Weise berichtet, oder aufgenommen wurde, als hundert andere aus der Tagesgeschichte, wenn gar große politische Blätter demselben kaum mehr Beachtung angedeihen ließen, als irgend einer politischen Versammlung oder einem alltäglichen Vorkommnisse: so bekundet das eben nur, wie in großen Kreisen der Indifferentismus und Materialismus alles Interesse und Verständnis für ideale Dinge vernichtet hat. Wäre wie im Anfange des 16. Jahrhunderts der Glaube noch lebendig, so würde es anders stehen. Dieser aber hat innerhalb der römischen Kirche längst der äußerlichen Kirchlichkeit Platz gemacht; der Glaube ist Nebensache bei der Masse; diese sieht ihr Heil nur in dem Stehen zum Klerus, durch den sie in dem Glauben erzogen wurde, daß das Seelenheil von der Absolution in der Beichte, dem Fasten u. s. w. abhänge; die sog. Gebildeten haben zu neun Zehnteln weder Glaube noch kirchliches Bedürfnis, sie finden es bequem, äußerlich den Römischen zugezählt zu werden, auch nötigenfalls Kirchensteuern zu zahlen, darüber hinaus die Religion zu ignorieren und mit Achselzucken oder Lächeln religiöse Strebungen zu verfolgen. Über diese Lage waren die Männer, welche in die Bewegung mit ganzer Kraft eintraten, nicht im unklaren; hätte man im Angesichte derselben verzweifeln wollen, so würde Rom triumphiert haben. Das Ereignis der anerkannten Bischofswahl hat für alle Folgezeit bewiesen, daß gläubiger Sinn, Entschlossenheit und Festigkeit einzig und allein eine Besserung innerhalb der römisch-katholischen Kirche herbeiführen können. Und wenn die altkatholische Kirche in Deutschland auch noch hundert Jahre auf eine kleine Schar beschränkt bleiben sollte, so ist und bleibt sie das Mittel und Centrum einer wirklichen Reform innerhalb der katholischen Kirche.

Wir verfolgen in Kürze die weitere Entwicklung. Vom Jahre 1874 stellte man in Baden und Preußen einen Zuschuß in den Staatshaushaltsetat ein. Er betrug in Baden für die Jahre 1874 und 1875 die Summe von 6000 Mark, seitdem 18000 Mark und ist für 1886 infolge eines Gesuchs des Bischofs an die zweite Kammer auf 24000 M. erhöht worden. In Preußen waren es stets 48000 M. für Gehalt, Wohnung und Reisekosten des Bischofs (zusammen 21000 M.), der im März 1874 auf Verlangen des Ministers Falk die Professur niederlegte, die Verwaltungskosten, Seelsorge in den Gemeinden und praktische Vorbildung der Geistlichen. Der größte Mißstand war der Mangel an Kirchen, da nur an ganz wenigen Orten vom Staate oder einzelnen Gemeinden in ihrem Eigentum stehende zum Gebrauche überlassen worden waren. Man mußte somit eine Besserung auf gesetzlichem Wege anstreben.

In Baden wurde infolge eines Antrags von mehreren Abgeordneten der zweiten Kammer auf Veranlassung der Herren Fieser und Schmidt unterm 15. Juni 1874 ein Gesetz erlassen, welches die Anerkennung altkatholischer Gemeinschaften und deren Ansprüche auf den Mitgebrauch der katholischen Kirchen, sowie auf den Mitgenuß des Kirchenvermögens regelt. Dasselbe wurde unter dem Ministerium Jolly gerecht und billig gehandhabt; seit Oktober 1876 trug es wenig Früchte. Vom April 1881 an

wurde infolge der bekannten Stimmungsänderung, Rückgängigmachung der Wohlthat desselben in allen Fällen ins Werk gesetzt, die sich mit einer künstlichen juristischen Auslegung vereinigen ließen. In Preußen kam auf Vorschlag des Abgeordneten Dr. Petri ein analoges, jedoch teilweise sehr unklares und ungünstiges — was hier natürlich nicht näher ausgeführt werden kann — Gesetz vom 4. Juli 1875 zustande. Für dessen Ausführung fehlte bezüglich der Gemeinschaften in Bonn, Crefeld, Köln trotz ihrer Wichtigkeit, und obgleich Bonn die Residenz des Bischofs ist, von vornherein an entscheidender Stelle der Wille oder wurde durch höhere Einflüsse lahm gelegt. Überhaupt ließ sich die Verwaltung wesentlich von dem Grundsatze leiten, daß das Recht im Verwaltungswege in dem Setzen dessen bestehe, was die Verwaltungsorgane: Oberpräsident und Minister, zweckmäßig finden. Seit 1879 ist die Regierung bestrebt, mit allen Mitteln den Mitgebrauch der katholischen Pfarrkirchen den Altkatholiken wieder abzunehmen. Um diese Haltung in Baden und Preußen zu verstehen und zu begreifen, wie dieselbe als Herstellung des Friedens bezeichnet wird, ist auf die Machination seitens der Kurie hinzuweisen. Der Nuntius in München erließ am 12. März 1873 angeblich auf Grund päpstlicher Weisung eine Instruktion (vgl. F. H. Reusch, Das Verfahren deutscher Bischöfe bezüglich der den Altkatholiken zum Mitgebrauch eingeräumten Kirchen, Bonn 1875). Mit der Motivierung: „Unter den gegenwärtigen Verhältnissen könnte jede Duldsamkeit bei dem Gebrauche der Kirchen zu Gunsten der Neuketzer (favore neohaereticorum) als Gleichgültigkeit und als Mangel der nötigen Festigkeit angesehen werden; auch wäre sie der Gefahr des Ärgernisses und für die Einfältigen des Abfalls vom Glauben ausgesetzt“, — untersagt sie die Abhaltung des Gottesdienstes in derselben Kirche mit den Altkatholiken und ordnet an, daß, falls eine katholische Kirche von der Behörde denselben eingeräumt werde, erst opponiert und an die Gerichte (gegen die Ketzer sind die Staatsgerichte gut genug, sonst steht Exkommunikation darauf, wenn ein weltlicher Richter über Kirchensachen zu erkennen sich herausnimmt —) gegangen, sodann die Kirche interdiciert und auf die bestmögliche Weise für die Bedürfnisse der Römischen Sorge getragen werden solle. Diese dem kanonischen Rechte durchaus widersprechende Weisung wurde bestens befolgt. Bekanntlich haben sich die Regierungen, namentlich die preußische — das warum gehört nicht hierher — bezüglich der Wirkung ihrer „kirchenpolitischen“ Gesetze verrechnet und seit 1879 mit dem „friedliebenden“ Leo XIII., der nachgerade zu „einem der ersten Staatsmänner“ avanciert ist, der in seinem Schimpfen über den Protestantismus, die Reformatoren und Altkatholiken wenig von christlicher Friedensliebe zeigt, Fühlung gesucht, um Centrum und ultramontane Kammerfraktionen zu brechen. Freilich haben die Regierungen, insbesondere von Baden und Preußen, klar und vernehmlich in den Landtagen die Nichtberechtigung jener Weisung ausgesprochen; sie sahen gleich jedem der lesen kann, sehr gut ein, daß der Grund des Verbots, wie dessen Worte ergaben, lediglich die Furcht ist, die Römischen könnten einsehen, daß die Altkatholiken nichts Wesentliches im Ritus und namentlich nichts an der Messe geändert haben, könnten gar leicht durch die Predigten der altkatholischen Geistlichen von der Falschheit der neuen Dogmen überzeugt werden; die preußische Regierung erklärte sogar in einem Gesetzentwurfe die Prüfung der Frage für berechtigt, ob die Vatikaner eigentlich noch die anerkannte katholische Kirche ausmachten (Motive zum Entwurfe, 8. Jan. 1873, des Gesetzes vom 11. Mai 1873 in Drucksachen des Abgeordnetenhauses Nr. 95); die Regierungen hielten es für Pflicht, die Altkatholiken durch Gesetze zu schützen. Aber das will der römische Pontifex nicht. Und so fanden dieselben Regierungen allmählich, daß eine Weisung des römischen Nuntius über Billigkeit, Konsequenz und Recht gehe, daß es höchst unrecht sei, den Römischen zuzumuten, gegen die Weisung des „heiligen Vaters“ ungehorsam zu sein. Thatsächlich erschien der Ungehorsam der Bischöfe u. s. w. gegen die Staatsgesetze infolge römischer Weisung allmählich als ein Verdienst, das durch Orden, Vertrauensstellungen und neue Gesetze belohnt worden ist. Jedenfalls muten die Regierungen nunmehr den Altkatholiken zu, auf die katholischen Kirchen zu verzichten, und des Friedens halber, richtiger dem Papste zu liebe, sich als Ketzer behandeln zu lassen. Die Regierungen kommen nicht einmal auf den Einfall, die Römischen aufzufordern, ihre Bischöfe behufs Aufhebung der Nuntiaturweisung anzugehen; es ist ihnen auch gleichgültig, daß die Römischen überflüssiges Geld haben, um überall „Notkirchen“ zu bauen. Wir mußten diesen Punkt berühren, weil er begreiflicherweise von Einfluß gewesen ist.

Gegenwärtiger Stand. In Baden gab es 1874 28, heute sind es 37 Gemeinden, von denen 29 anerkannt sind; 3 konnten aber die Anerkennung nur erlangen gegen Verzicht auf den Mitgebrauch der Pfarrkirche bis zur Erlangung der Mehrheit.

Von den Gemeinschaften haben 15 den Mitgebrauch der katholischen bezw. einer Pfarrkirche, 6 den einer katholischen Kapelle auf Grund des Gesetzes, 5 den von im Staatseigentum stehenden Kirchen (Kapellen), die übrigen sind auf die Güte der Evangelischen angewiesen. Der früher eingeräumte Mitgebrauch der Pfarrkirche wurde bis zum Jahre 1895 7 Gemeinschaften abgenommen und durch den einer Kapelle ersetzt. In 21 Orten sind ständige Seelsorger angestellt. Hinsichtlich der Mitglieder fand bis 1877 eine stetige Steigerung statt, dann trat Stillstand ein, seit 1882 wieder Wachstum; die Anzahl der selbstständigen Männer beträgt weit über das Doppelte der von 1874. Außer in den Orten, welche Sitze von Gemeinschaften sind, giebt es in vielen Orten eine größere oder geringere Zahl von Altkatholiken, welche in den statistischen Mitteilungen nicht vorkommen, weil sie keine förmlichen Vereine oder Gemeinden bilden. Von letztern haben 2 über 500, 2 über 300, 1 über 200, 7 über 100 bezw. 150 selbstständige Männer. In 2 Orten (Karlsruhe, Zell i. W.) haben die Altkatholiken eigene Kirchen erbaut.

Preußen zählt 14 Parochien, 6 andere anerkannte, 16 nur kirchlich organisierte Gemeinden. Von den beiden ersteren Kategorien haben 2 den Mitgebrauch der katholischen Pfarrkirche, 5 den Gebrauch von im Eigentum des Staats oder der politischen Gemeinde stehenden Kirchen bezw. Kapellen, 3 den einer katholischen Kapelle auf Grund des Gesetzes, 5 besitzen eigene (von ihnen erbaute oder erworbene) Kirchen, die übrigen danken den Evangelischen die Möglichkeit, in Kirchen Gottesdienst zu halten. Entzogen wurde allmählich der Mitgebrauch der katholischen Pfarrkirche 6 Gemeinden. 3 Gemeinden haben eigene Pfarrhäuser, 2 eigene Schulen und Schulhäuser, 1 Gemeinde hat eben (Nov. 1895) den Bau einer Kirche und eines Pfarrhauses begonnen. Außer dem Bischof und Weihbischof zugleich Generalvikar fungieren 18 Pfarrer, daneben einige andere Geistliche. Die Zahl der Gemeinden (39) ist seit 1874 um 9 gestiegen, die der Männer in diesen um 1000; die zahlreichen Altkatholiken an Orten, wo es keine Gemeinschaften giebt, kommen nirgends in den Tabellen vor. Was die Größe der Gemeinden betrifft, so haben Breslau über 900, Köln 400, 4 über 250, 6 zwischen 100 und 200 selbstständige Männer.

Hessen besitzt 4 Gemeinden, 2 Geistliche — außerdem versehen auswärtige dieselben —, eine eigene Kirche. Die Anzahl der Gemeinden und ihrer Angehörigen ist seit 1874 weit über das Doppelte gestiegen.

In Bayern spiegelt sich die Schwierigkeit der äußeren Organisation ganz besonders ab. Mit Begeisterung erhob man sich; die an das Ministerium gegen die vatikanischen Dekrete abgesandte Adresse trug laut der Angabe in der an den König gerichteten Vorstellung vom 1. Juli 1871 „an 18000 Unterschriften, darunter mehr als 8000 Unterschriften hiesiger (München) Einwohner, zum größten Teile Familienväter der gebildeten Kreise der Stadt“. Die Haltung der Regierung, welche nicht einmal in München eine Kirche gab, die Entbehrung aller Mittel zum Unterhalt von Geistlichen, der Mangel von Kirchen, die Benachteiligung aller nicht durch ihre Stellung unabhängigen Leute, die Rücksicht auf die Laufbahn, die Geldopfer in einem Lande, das Überfluß an römischen Kirchen, Geistlichen (einer kommt durchschnittlich auf 530 Seelen) und Geldmitteln hat, diese Gründe erklären den Rückgang zur Genüge, wenn man dazu das Wüten der Bischöfe u. s. w. gegen Döllinger u. a. auf den Kanzeln, dem die Regierung ruhig zusah, und den Umstand in Betracht zieht, daß der römische Klerus in der Schule allein herrschte, im Beichtstuhl kaum irgendwo mehr Einfluß hat und das äußerliche Kirchentum mit seinen Wallfahrten u. dgl. in voller Blüte steht, infolgedessen der Indifferentismns der gebildeten Männer nichts zu wünschen übrig läßt; von anderen Ursachen zu schweigen. Am 10. Januar 1890 starb Döllinger, bei dessen Lebzeiten man sich schämte, das Gegenteil von dem 1870 Aufgestellten eintreten zu lassen. In unglaublicher Hast und Begründung wurde von der Regierung am 15. März 1890 erklärt, sie „betrachte die Altkatholiken nicht mehr als Mitglieder der katholischen Kirche“. Mit Entschließung vom 2. April teilte das Ministerium mit, daß der Prinzregent den . . . Altkatholiken die Rechte einer Privatkirchengesellschaft nach Maßgabe der Bestimmungen des Religionsedikts allergnädigst zu bewilligen geruht haben (s. meine Schrift „Das Vorgehen des bayerischen Ministeriums gegen die Altkatholiken“ Gießen 1890). Was die Ultramontanen wollten, die Altkatholiken vernichten, ist nicht eingetreten. Sie haben in München und Passau eigene Kirchen erbaut, an 5 Orten Pfarrer, 8 Geistliche, 3 neue Gemeinden gebildet, während manche kleinere als solche eingegangen sind; 14 Gemeinden stehen fest, die von München hat gegen 550 selbstständige Männer.

Von den am 4. Juni 1873 aufgezählten 30 Geistlichen haben 8 niemals seit 1871 seelsorgerliche Funktionen geübt, kommen also nicht in Betracht; drei davon haben sich infolge des Cölibatsbeschlusses davon fern gehalten, 10 von den aktiven sind gestorben, in der Seelsorge von ihnen heute nur noch einschließlich des Bischofs 6 thätig. Da heute 56 thätig und emeritiert sind, obwohl von den seit 1873 geweihten oder aus anderen Diöcesen aufgenommenen 13 gestorben sind, 4 in die Schweiz, 18 aus verschiedenen Gründen entlassen wurden bezw. ausgetreten sind wegen Dienstunfähigkeit, Übernahme von Staatsämtern u. s. w., kann die Zunahme nicht als eine schwache angesehen werden; 62 römischen Geistlichen wurde die Aufnahme verweigert. Die Zahl von 49 Pfarrern im engeren Sinne für gegen 120 Gemeinden ist freilich klein, mehrere haben 3, 4 bis 6 Orte zu pastorieren, welche von ihrem Sitze einzeln Stunden weit auch unter Benutzung der Bahn oder von Fuhrwerk entfernt sind. Aber es fehlen eben den Altkatholiken die Mittel der Abhilfe. An deren Knappheit liegt es auch, daß die Zahl der Theologiestudierenden nicht größer ist. Nur in Baden haben die Altkatholiken an 13 Orten Pfründen, die Studierenden müssen sie fast gänzlich erhalten, nur einigemale hat einer ein Stipendium bekommen. Die äußere Stellung der Geistlichen ist wenig glänzend; in Preußen haben 3, in Baden haben 10 Dienstwohnungen, das Durchschnittseinkommen der Pfarrer beträgt kaum 2500 Mark, mancher hat ein bedeutend geringeres. Die Kosten der Pastoration sind wegen der Reisekosten für manche Orte ohnehin bedeutend. Einnahmen aus Stolgebühren u. dgl. giebt es nicht.

Wenn es nicht besser steht, trägt die Opferwilligkeit der Gemeinden nicht die Schuld. Denn obwohl die Zahl der Begüterten sehr klein ist, konnte der für den 4. Juni 1883 erstattete „Allgemeine Bericht" den Einzelnachweis liefern, daß die Gemeinden bis zum 31. Dez. 1883 bereits 1,100,000 M. hergegeben hatten, wozu über 1,000,000 seitdem hinzugekommen sind. Dieser selbe Bericht zeigt, daß am 31. Dez. 1882, soweit das aus den Einzelberichten festgestellt werden konnte, die selbstständigen Männer bestanden aus 188 Ärzten und Apothekern, 1434 Arbeitern, 2315 Beamten aller Art, 350 Fabrikanten, 1239 Grund-, Haus-, Gutsbesitzern, 3258 Handwerkern, 1269 Kaufleuten, 317 Lehrer aller Art, 140 Militärs, 403 Privatiers, 306 Wirten, 736 Sonstigen. Es ist also nicht der gebildete Stand allein oder vorzugsweise, in dem er Boden hat. Mit Kabinettsordre vom 17. Jan. 1894 wurde einem zu Bonn gegründeten Konvikt und Seminar juristische Persönlichkeit verliehen; sein Fonds beträgt gegen 160,000 M.

Alle, die kein tieferes religiöses Bedürfnis haben, die wegen des Geschäfts, der Familie, der Laufbahn u. s. w. unbequem fanden, sich durch förmliche Zugehörigkeit zu einer altkatholischen Gemeinschaft zu isolieren, deren anfänglicher Aufschwung einer Abspannung wich, sind ausdrücklich oder stillschweigend ausgeschieden. Das hatte den Vorteil, daß die heutigen Gemeinden einer Schar gläubiger Christen bilden. Ihr Wachstum findet auf dem Wege des Nachwuchses und Beitritts statt. Sie ist klein aber fest in dem Bewußtsein, für ihr Gewissen nur im Worte Gottes ihren Halt zu finden, nicht im Machwerke des römischen Papstes. Es steht in Gottes Hand, die Hunderte zu ebensovielen Hunderttausenden werden zu lassen. Die Schwierigkeiten, welche den Altkatholiken auf Schritt und Tritt entgegenstanden, hier zu zeigen, ist unmöglich. Das aber muß gesagt werden: es giebt keine irrigere Ansicht, als die Meinung, daß irgend eine Regierung dieselben begünstigt, seit Jahren auch nur mit derselben Rücksicht behandelt habe wie die Römischen. Wenn sie nicht in sich, im Glauben ihren Halt fänden, wären sie längst zerfallen. Und in diesem Glauben findet der diabolische Haß seine Erklärung, womit die Römischen vom Papste an sie verfolgen, weil sie sie fürchten.

Innere Entwicklung. Wesen. Organisation. Mit der Anerkennung des Bischofs war ein geordnetes katholisches Kirchenwesen geschaffen. Auf dem 3. Kongresse in Konstanz (Sept. 1873) wurde eine „Synodal- und Gemeindeordnung" angenommen. Damit hatte die Thätigkeit der Kongresse für die innerkirchliche Organisation ihr Ende erreichtl; die späteren in Freiburg 1874, Breslau 1876, Mainz 1877, Baden-Baden 1880, Crefeld 1884, Heidelberg 1888 beschäftigten sich mit der äußeren Ausbreitung der Bewegung und faßten bezüglich deren Beschlüsse und Anträge an die Synode. Diese neun Kongresse — mit Ausschluß des zu Mainz, dem ich krankheitshalber nicht beiwohnte, kann ich es für alle als deren Präsident bezeugen — bildeten bedeutende Kundgebungen kirchlichen Sinnes und bewiesen, daß das Interesse für die Reform in der Bevölkerung wach geblieben ist, daß auch das evangelische Volk lebhaft teilnahm. Am 27., 28. und 29. Mai 1874 wurde in Bonn die erste Synode abgehalten, von ihr die Synodal- und Gemeindeordnung" mit unwesentlichen Änderungen und Zusätzen

angenommen. Auf ihr und den folgenden dreizehn in Bonn (bis 1879 alljährlich, seitdem alle zwei Jahre) tagenden Synoden schuf man die Reformen und Einrichtungen, welche nunmehr dargestellt werden sollen.

Der Kongreß zu München hatte unter III. ausgesprochen:

„Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und kanonistischen Wissenschaft eine Reform der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Mißbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volkes auf verfassungsmäßig geregelte Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllen werde, — wobei, unbeschadet der kirchlichen Einheit in der Lehre, die nationalen Anschauungen und Bedürfnisse Berücksichtigung finden können."

Derselbe gab der Hoffnung auf Verständigung mit der protestantischen Kirche Ausdruck.

Entsprechend diesem Programm haben die Synoden das kirchliche Leben in folgender Weise gestaltet. Die erste Synode sprach ihre Berechtigung aus, solche Anordnungen zu beschließen, wie sie nach dem alten kirchlichen Rechte jede Partikularsynode zu erlassen befugt war. Alle Synoden gingen davon aus, daß es nicht ihre Aufgabe sei, Dogmen zu formulieren, wohl aber solche angebliche Glaubenssätze nicht anzuerkennen, welche lediglich auf päpstlichen Machtsprüchen ruhen und im offenbaren Widerspruche mit dem Glauben der alten ungeteilten Kirche stehen, wie er durch die anerkannten sieben ökumenischen Synoden bekundet ist. Der von der Synodalrepräsentanz der Synode vorgelegte „Katholische Katechismus" enthält auf 66 Seiten klein Oktav die Darstellung der Glaubenslehre in Fragen und Antworten, unter stetem Abdruck der Schriftstellen. Er bietet den Beweis, daß nicht die geringste Abweichung von dem Glauben der alten Kirche stattfindet, daß die mehrfach gerade von orthodoxer evangelischer Seit vermißte positive Natur des Altkatholizismus nur von dem vermißt werden kann, welcher sich nicht die Mühe giebt, Kenntnis von dem Lehrbegriffe zu gewinnen. Der Katechismus hat eine Ergänzung gefunden in dem „Leitfaden für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen", welcher die wichtigsten Teile der Kirchengeschichte berührt. Bloße päpstliche Dogmen: Unfehlbarkeit, Universalepiskopat, unbefleckte Empfängnis u. dgl. werden nicht gelehrt und in Frage 213 ausdrücklich gesagt: „Nur diejenigen Glaubenslehren gehören zu der Überlieferung der Apostel, in welchen die Lehrer der Kirche übereinstimmen". Die erste Synode hat das päpstliche Gebot der jährlichen Ohrenbeichte (c. Omnis utriusque 12 X. de poenit. et remiss. V, 38) als unbedingtes rechtliches nicht anerkannt, dieselbe dem Gewissen anheimgestellt und die Buße nicht von derselben abhängig erklärt; der Katechismus (Fr. 269) erklärt die „Losſprechung durch den Priester ganz und gar unnütz, wenn der Sünder keine Reue oder keinen ernsten Vorsatz hat" und (Fr. 268): „Unter Losſprechung oder Absolution versteht man die feierliche Erklärung, welche der Priester als Diener Jesu Christi ausspricht, daß Gott dem Sünder um der Verdienste Christi willen seine Sünden erlasse." Frage 97 sagt: „In dem Sinne war Jesus der Sohn Gottes, daß er mit Gott dem Vater gleichen Wesens war", Fr. 41: „Die Offenbarung lehrt, daß die Gottheit sich von Ewigkeit her entfaltet als Vater, Sohn und heiliger Geist". Er setzt Fr. 163: „Christus als Haupt der Gemeinschaft", welche die Kirche ist, Fr. 164 diese „Gemeinschaft als unsichtbare", so weit sie alle umfaßt, welche der Erlösung durch Christus teilhaftig sind", Fr. 167, daß „jemand zur unsichtbaren Kirche gehören kann, ohne daß er sich in der sichtbaren Kirche befindet". In Fr. 40 ist das sog. apostolische Glaubensbekenntnis aufgenommen, welches allein gebraucht wird außer in der Messe, wo das Nicaeno-Constantinopolitanum angewandt wird. Die weiteren Satzungen der ersten und folgenden Synoden über die Handhabung der Buße, die Predigt, die Feiertage, die Prozessionen, die Fasten und Abstinenzen, die Messe, welche für die Gemeinde gelten soll, die Abschaffung der Stolgebühren, Geburtstaggelder u. dgl. beweisen, daß konsequent, aber unter Festhalten am katholischen Glauben jeder Mißbrauch abgeschafft wurde. Entfernt wurden weiter die Mißbräuche und Auswüchse des Ablaßwesens, der Heiligenverehrung, der Scapuliere u. dgl. Bezüglich der Liturgie hat das „Katholische Rituale" und „Anhang" für die Taufe, Firmung, Beichte, Kommunion, Kranken-Ölung, Einsegnung der Ehe, Beerdigung die deutsche Sprache eingeführt, auch ein Formular für den Gottesdienst gegeben, falls die Messe nicht gehalten werden kann, verschiedene deutsche Gebete, „gemeinschaftliche Bußandachten als Vorbereitung für die gemeinsame Kommunion" aufgestellt. Für einzelne Teile der Messe ist die deutsche Sprache 1879 zugelassen worden; für den gesamten Meßritus ist das nicht sofort geschehen, weil es großen Schwierigkeiten unterliegt, würdige und knappe Formeln zu machen

und ein unbedingtes Bedürfnis darum nicht vorliegt, weil die vorbehaltenen Teile nicht der Wechselwirkung zwischen Priester und Gemeinde angehören. Die zehnte Synode (1887) gestattete die Anwendung der deutschen Formulare des im Auftrage der Syn.-Repr. herausgegebenen liturgischen Gebetbuchs (von Prof. Dr. Thürlings), wenn die Gemeinde dies beschließt. Nachdem ein (von demselben gemachtes) Altarbuch fertig gestellt war, wurde dieses (Nov. 1888) ausschließlich für die ganze Messe zugelassen. Heute ist die deutsche Messe in fast allen Gemeinden im Gebrauche. Die größten Reformen sind auf dem Rechtsgebiete, und hier in voller Übereinstimmung mit dem Rechte der alten Kirche gemacht worden. Dem Bischof ist die alte Stellung geblieben. Während derselbe in der päpstlichen Kirche zum bloßen Vikar des Papstes herabgesunken ist, hat er in der altkatholischen ein Organ der Kirche neben sich in der Synodal-Repräsentanz. Sie wird von der Synode gewählt, besteht aus 2 geistlichen, 3 weltlichen Mitgliedern als ordentlichen, 2 geistlichen und 2 weltlichen als außerordentlichen. Den Vorsitz hat der Bischof, ein von ihr selbst gewähltes weltliches ordentliches Mitglied ist zweiter Vorsitzender. Bei Erledigung des bischöflichen Amtes regiert sie. Die Kirche ist vertreten auf der Synode. Mitglieder sind der Bischof als Vorsitzender, der im Einverständnis mit der S.-R. für seine Verhinderung einen Stellvertreter ernennt, die Mitglieder der S.-R., sämtliche Geistliche, Abgeordnete der Gemeinden (1 für jede bis zu 200 selbstständigen Männern, darüber für je 200 einer). Sie tritt zusammen auf bischöflichen Ruf jährlich, mit Zustimmung der S.-R. alle zwei Jahre. Alle organischen Ordnungen — die letzte Entscheidung in Disziplinarsachen der Geistlichen, wenn das Urteil auf unfreiwillige Emeritierung, Amtsentziehung, Absetzung lautet, — Rekurse gegen Suspension eines Geistlichen — Beschwerden gegen Verfügungen bezw. Entscheidungen des Bischofs und der S.-R., — die Wahl des Bischofs, der Synodalexaminatoren für die theologische Prüfung (6, darunter 4 Theologen, 2 Kanonisten, Juristen), die Wahl der Schöffen des Synodalgerichts (je 8 Geistliche und Laien), — die Prüfung der Rechnungen bezüglich der Fondsverwaltung: dies sind die wichtigsten Angelegenheiten der Synode. Auf die Geschäftsordnung braucht nicht eingegangen zu werden. Die Verhandlungen sind nicht öffentlich, werden aber seit 1878 stenographiert und im Wortlaute bezw. Auszug durch den Druck veröffentlicht. Die Pfarrer und ständigen Hilfsgeistlichen werden von den Gemeinden gewählt, erstere auf Lebenszeit, vom Bischof bestätigt, gegen dessen Verweigerung Beschwerde an die Synode ohne aufschiebende Wirkung zusteht; bei Pfründen im Patronat beschränkt sich die Wahl auf Vorschlag an den Patron und Wahl vor der bischöflichen Einsetzung. Die Handhabung der Disziplin ist geregelt durch ein auf der 5. Synode 1878 erlassenes Statut. Dieses kennt eine außergerichtliche Handhabung für leichtere Vergehen durch den Bischof allein oder mit der Synodalrepräsentanz, unter Anwendung von Ermahnung, Verwarnung, Verweis, verweist die größeren vor ein Synodalgericht. Den Präsidenten, zwei ständige Beisitzer und den Synodalanwalt ernennt der Bischof aus zum Richteramte befähigten Juristen; für das Hauptverfahren und die Urteilsfällung werden durch das Los je zwei geistliche und weltliche Schöffen zugezogen. Zu jeder dem Angeklagten nachteiligen Entscheidung bezüglich der Schuldfrage sind 5 Stimmen erforderlich. Das Verfahren schließt sich wesentlich der deutschen Strafprozeßordnung an. Urteile über unfreiwillige Emeritierung, Entziehung des Amtes und Absetzung werden durch Zustimmung der Synode rechtskräftig. Außer diesen Strafen ist nur zeitweilige Amtsentziehung als Sicherungsmaßregel und bis zu 6 Monaten zulässig. Auf der 5. Synode 1878 wurde der Zwangscölibat gänzlich aufgehoben, was allerdings verschiedene Geistliche bewogen hat, sich nicht mehr an der Seelsorge und sonstigen kirchlichen Dingen aktiv zu beteiligen. Das und auch die mögliche Folge, daß einzelne Laien, wie es geschehen ist, diesen Beschluß benutzen würden, um aus persönlichen Gründen dem Altkatholizismus formell den Rücken zu kehren, war vorauszusehen. Wenn aber das Münchener Pfingstprogramm eine „Reform der kirchlichen Zustände sowohl in der Verfassung als im Leben der Kirche“ forderte, das Programm des Münchener Kongresses die „Heranbildung eines sittlich frommen, wissenschaftlich erleuchteten und patriotisch-gesinnten Klerus“ als Ziel hinstellte: so war es unmöglich, dieses Ziel zu- erreichen ohne die Beseitigung einer bloßen, erst durch den Beschluß des lateranensischen Konzils von 1123 (can. 7. 8 in c. 8 D XXVII), welcher die Ehen der Geistlichen höherer Grade für nichtig erklärte, vollwirksam gemachten Rechtsvorschrift (siehe meine Schrift „Der Cölibatszwang und dessen Aufhebung“, Bonn 1876). Warten war zwecklos. Am 13. Juni 1895 waren es 17 Jahre, daß der Zwang beseitigt wurde. Die Zustände

im Klerus und den Gemeinden haben sich erheblich gebessert, die Bewegung hat nicht abgenommen. Die 6. Synode (1879) errichtetete ein „Statut der Pensions- und Unterstützungskasse für Geistliche“; in diese Kasse trägt der Geistliche nach Verhältnis des Einkommens, die Gemeinden nach der Seelenzahl und dem Einkommen bei. Die Pension soll bei ehrenvoller Emeritierung mindestens 1200 Mk., im gegenteiligen Falle 600 Mk. betragen. Der Fonds hat ein Vermögen von 30200 Mk. Im Jahre 1883 wurde beim zehnjährigen Bestande ein Bischofsfonds gegründet, aus dem bis zum Juni 1895 über 94160 Mk. verausgabt wurden für Geistliche und Gemeinden, der Grundstock beträgt 35700 Mk. Am 1. Juni 1887 wurde ein Fonds zur Ergänzung und Erhöhung des Einkommens der Seelsorger gebildet, der einen Kapitalbestand von 42300 Mk. und bereits 43000 Mk. für seinen Zweck verausgabt hat. Der Pfarrer hat die seelsorgerliche Leitung der Gemeinde unter Aufsicht des Bischofs. Für alle anderen Gemeindeangelegenheiten besteht ein Kirchenvorstand (Pfarrer, 6—18 Kirchenräte) auf 3 Jahre gewählt von der Gemeindeversammlung; der Vorsitzende jenes wird von ihm selbst gewählt aus seiner Mitte. Der Geschäftskreis des Kirchenvorstandes umfaßt die laufende Vermögensverwaltung, Anstellung der Küster, Organisten, Ordnung beim Gottesdienste, Armenpflege u. s. w., die Gemeindeversammlung wählt den Pfarrer, die Kirchenräte, Abgeordneten zur Synode, genehmigt das Budget u. s. w. Keine einzige dieser Bestimmungen überschreitet das Gebiet des positiven, kirchlichen Rechts im Sinne des kanonischen im Gegensatze zum göttlichen, fundamentalen. Der Bischof darf nur Kandidaten weihen, welche die theologische Prüfung bestanden haben; zu ihr sollen nur solche gelassen werden, welche die Maturitätsprüfung und das theologische Universitätsstudium abgelegt haben, beziehungsweise gemäß den Staatsgesetzen angestellt werden können.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß alles geschehen ist, um in den einzelnen Gemeinden das Interesse am kirchlichen Leben selbst zu wecken und die Gemeinden zu dessen Leitung wesentlich heranzuziehen. Jede hierarchische Vergewaltigung ist beseitigt; die einzelnen und die Gemeinden haben aufgehört, eine willenlose, bloß gehorchende Masse zu bilden; der Glaube: die Seligkeit werde gewonnen, wenn der einzelne im Gehorsam unter der Hierarchie verweile und losgesprochen werde, hat dem Bewußtsein der eigenen Verantwortlichkeit Platz gemacht; der Altkatholik steht vor seinem Gewissen nur dann sittlich gerechtfertigt da, wenn er bewußt dem Gebote Gottes folgt; der Zwang des bloßen äußeren Anhörens der Messe u. s. w. ist ersetzt durch die religiöse Pflicht, aus innerem Triebe am Gottesdienste teilzunehmen, die Sakramente öfter zu empfangen u. s. w. Wenn nun hier und da diese Freiheit zu Mißständen geführt hat, so ist das dieselbe Erscheinung, wie sie die Reformationsgeschichte aufweist. Es ist dies zu beklagen, aber leicht zu begreifen. Denn die Gewohnheit, in die man sich von Kindesbeinen an eingelebt hatte, das Aufgehen des kirchlichen Lebens in einen Formalismus der äußeren Gebote des Kirchenbesuches, des Fastens, der österlichen Beichte und Kommunion u. s. w., für deren Übertretung sowie für jedes andere gebeichtete Faktum die Lossprechung den bequemen Glauben erzeugt: damit sei die Sache pro praeterito abgemacht, wozu dann noch als Generalhelfer Ablässe traten, diese Gewohnheit ließ manchem die Freiheit als Mittel erscheinen, seine kirchlichen Verpflichtungen auf ein Minimum zu reduzieren. Auch ist nicht zu leugnen, daß einzelne Gemeinden, weil die Individuen ans blind gehorchen gewohnt waren, sich herausnehmen zu dürfen meinten, die Herrscher spielen zu können. Das konnte man schon 1871 voraussehen; vor die Alternative gestellt: entweder wirklich zu reformieren, oder alles gehen zu lassen, blieb nur ersteres übrig; die Zeit wird schon bessern. Denn die Hauptschuld an dem Zustande trägt die Thatsache, daß in der katholischen Bevölkerung die Mehrzahl der sog. Gebildeten infolge des römischen Kirchenwesens innerlich gänzlich indifferent ist, weder den Gottesdienst besucht, noch zu den Sakramenten geht, äußerlich aber sich still hält, zu kirchlichen Zwecken zahlt, um bei Trauungen und Begräbnissen nicht in Kollision zu geraten. Wer heute nach dem politischen Katholizismus urteilt, urteilt eben falsch; denn dieser umfaßt Atheisten, Pantheisten u. s. w., kurz alle, die im Ultramontanismus das Mittel finden, dem Staate, besonders dem preußischen, unter protestantischem Könige, und dem deutschen Reiche mit seinem protestantischen Kaiser eins zu versetzen.

Der letzte Punkt, auf den hier eingegangen werden möge, ist das Verhältnis zu den andern christlichen Konfessionen. Von der Nürnberger Zusammenkunft an ist stets die Hoffnung ausgesprochen und festgehalten worden, daß es gelingen werde, durch eine

wirkliche Reform innerhalb der katholischen Kirche den Boden für eine Stellung der Konfessionen zu gewinnen, die eine dereinstige Wiedervereinigung möglich mache. Im Jahre 1874 und 1875 wurden in Bonn Unions-Konferenzen gehalten (Bericht über die Unions-Konferenzen. Im Auftrage des Vorsitzenden Dr. Döllinger herausgegeben von Fr. Heinrich Reusch, Bonn 1874. 1875), an denen katholische und evangelische Bischöfe und Geistliche aus England, Nordamerika, Griechenland, Rußland, Dänemark, Deutschland und der Schweiz u. s. w., auch auf der zweiten 7 evangelische deutsche Geistliche teilnahmen. Diese Konferenzen, einzig in ihrer Art, haben jedenfalls bewiesen, daß man die Hoffnung nicht aufzugeben braucht. Seitens der Altkatholiken ist insbesondere durch das Absehen von Reversen und Versprechungen bei Eingehung gemischter Ehen die Vorschrift der anstandslosen Einsegnung kirchlich zulässiger Ehen, — das ist der Fall, wenn die Ehe standesamtlich geschlossen wurde, beide Teile Christen sind und nicht ein Teil (oder beide) von dem noch lebenden Ehegatten geschieden ist —, die Erklärung: die kirchliche Beerdigung als einen Liebesdienst anzusehen, diesem Standpunkte im Leben entsprochen worden. Dasselbe ist seitens der Evangelischen mit verschwindender Ausnahme bethätigt durch Gewährung des Gebrauchs evangelischer Kirchen und zwar regelmäßig ohne Geldleistung für den Gebrauch als solchen. Das hat, wenn auch die Zahl der Altkatholiken noch klein ist, jedenfalls schon den Beweis geliefert, daß gläubige Protestanten und Katholiken, unbeschadet ihres Glaubens, in der Liebe sich vereinigen können zum Wohle der Gesellschaft.

Die drei letzten Kongresse, Köln 1890, Luzern 1892, Rotterdam 1894 waren internationale, weil die Altkatholiken Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, Hollands, Frankreichs Mitglieder waren, die orthodoxe russische, die anglikanische, amerikanische Episkopale, evangelische, italienische katholisch-nationale Kirche durch Glieder vertreten war.

Schließlich sei erwähnt, daß Bischof Reinkens am 4. Januar 1896 gestorben, am 4. März 1896 Professor Theodor Weber zum Bischof gewählt und von den Regierungen von Baden, Hessen, Preußen anerkannt ist. **von Schulte.**

Altlutheraner s. Lutheraner, separierte.

Altmann, Bischof von Passau 1065—1091. Vita Altmanni ed. Wattenbach, MG SS XII, 226—243; Th. Wiedemann, A., B. zu P. 1851; J. Stülz D. Leben d. B. A. v. P.: Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse, 4. Bd, Wien 1853, S. 219—287; F. M. Mayer, Die östlichen Alpenländer im Investiturstreit 1883, S. 68—85; M. Sdralek, Die Streitschriften As. v. P. und Wezilos von Mainz 1890; Thaner, RA XVI 529 ff.; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 3. Bd 5. Aufl. 1890; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. 1894; W. Martens, Gregor VII. 1894; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 3. Bd 1896; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 2. Bd 6. Aufl. 1894.

Altmann, ein Westfale von adliger Herkunft, hat die Schule zu Paderborn besucht und später geleitet, wurde darauf Propst in Aachen, dann Kapellan Heinrichs III. und trat nach dessen Ableben in den Dienst der Kaiserin-Witwe Agnes. Im Jahre 1064 nahm er an der großen Pilgerfahrt teil, welche von Deutschland aus nach Jerusalem unternommen wurde; auf der Rückkehr erreichte ihn schon in Ungarn die Botschaft von seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl von Passau (1065). — In dem großen Kampf zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. hat Altmann stets auf Seiten des Papstes gestanden und mit Unerschrockenheit, unermüdlichem Eifer und großem Geschick dessen Sache vertreten. Schon der Einladung zu der Versammlung nach Worms (Jan. 1076) war er nicht gefolgt, dann über den Verlauf der römischen Fastensynode, welche gegen Heinrich IV. Bann und Absetzung verhängte, durch die Kaiserin Agnes unterrichtet, hat er als erster unter den deutschen Bischöfen den Bann gegen den König verkündigt und ist sofort mit den süddeutschen Fürsten in Verbindung getreten, welche gegen den König sich zusammenschlossen. Bei der Zusammenkunft in Ulm (Sept.) war er bereits als päpstlicher Legat thätig, auch in Tribur (Okt.) fehlte er nicht. Der Gegenkönig Rudolf von Schwaben (seit 15. März 1077) hatte an ihm einen seiner treuesten Anhänger und wurde von ihm nach Sachsen begleitet, als er den Süden Heinrich IV. überlassen mußte. Unterdessen verlor Altmann seine eigene Bischofsstadt und die Passauer Kirche hatte den Zorn Heinrichs schwer zu büßen (1077 78). Im Anfang des Jahres 1079 ging A. nach Rom und war noch dort, als Gregor VII. auf der Fastensynode 1080 zum zweitenmal den Bann gegen Heinrich schleuderte. Dann kehrte er als ständiger Vikar des Papstes

(Gregorii VII. Registrum VIII, 33) nach Deutschland zurück. In seinem Auftrag stellte er dem kaiserlichen Otto von Konstanz einen gregorianischen Bischof gegenüber und warf sich auf Augsburg (Juni 1080); aber es gelang ihm nicht, den Südwesten Deutschlands mit sich fortzureißen. Dagegen brach unter seiner Mitwirkung Markgraf Liutpold von Österreich mit Heinrich IV. (1081) auf der Versammlung zu Tuln; A. konnte nach Passau zurückkehren. Inzwischen war Rudolf von Schwaben umgekommen (15. Okt. 1080) und König Heinrich hatte (März 1081) seine Romfahrt angetreten. In dieser schwierigen Lage war Altmann der Vertrauensmann Gregors (Reg. VIII, 26. 33), welcher für den Fall einer Wiederaufrichtung des Gegenkönigtums Instruktionen empfing. In der That ist bald darauf (Anfang August 1081) Hermann von Luxemburg gewählt worden. Rührig hat Altmann damals die Abwesenheit Heinrichs, so lange es ihm möglich war, in Baiern ausgenutzt, aber nach der Niederlage, welche der Markgraf Liutpold durch den Böhmenherzog Wratislav bei Mailberg erlitt (12. Mai 1082), begegnet er nicht mehr als Führer der gregorianischen Partei in Deutschland. Unter dem Schutz jenes Fürsten hielt er sich im Osten seiner Diöcese auf, denn der Klerus von Passau war kaiserlich und frohlockte (vita A. c. 15), als nach der Entsetzung Altmanns in Mainz der Gegenbischof Hermann (1085—87) einzog, welchem bald Thiemo (1087—1092) folgte. Altmann, der keine Kompromisse kannte, ist fern von Passau, 8. Aug. 1091, gestorben. — Wie A. als Politiker streng den Vorschriften Gregors VII. gefolgt ist, so hat er auch versucht, im Sinne dieses Papstes seine Diöcese zu verwalten. Besondere Schwierigkeit bereitete die Durchführung des Cölibates der Priester. Als Altmann auf einer Synode die päpstliche Forderung verlesen ließ, weigerten sich die hier wie anderwärts verheirateten Geistlichen, der durch altes Herkommen legitimierten Sitte zu entsagen, und traten dem Bischof in bedrohlicher Weise entgegen. Und als derselbe gar (26. Dez. 1074) in Anwesenheit zahlreicher Kleriker und Laien von der Kanzel herab das päpstliche Schreiben verlas, brach ein Tumult aus und der Bischof wäre zerrissen worden, wenn ihn nicht seine Dienstmannen geschützt hätten (vita c. 11). Mit besonderem Eifer widmete sich Altmann der Reform der Stifter und Klöster. Dieselbe erstreckte sich auf St. Florian, St. Pölten, Kremsmünster, Melk, auch bei Lambach wirkte er mit. Sein eignes Werk war die Gründung von Göttweig 1083 (1072) in der Nähe von Mautern. Das kirchliche Leben in der Passauer Diöcese nahm unter seiner Leitung einen mächtigen Aufschwung wie gleichzeitig in der Salzburger unter Gebhard. Als Altmann starb, erzählt sein Biograph (c. 17), waren fast alle Kirchen des Bistums aus Stein gebaut, mit Büchern versehen, mit Gemälden geschmückt und ihre Priester lebten keusch und waren wohlunterrichtet. — Der liber canonum contra Heinricum IV. hat nicht Altmann von Passau zum Verfasser sondern Bernhard von Konstanz. **Carl Mirbt.**

Alumnat. — Hinschius, Kirchenrecht 4. Bd, Berlin 1888, S. 517, 503 ff.; Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht 1. Tl., Göttingen 1852, S. 73 ff., 225 ff.

Alumnat — in kirchenrechtlicher Bedeutung bezeichnet den Stand eines Schülers in einer bischöflichen oder päpstlichen Bildungsanstalt. Der Eintritt in eine solche setzt allgemein die Fähigkeit zum Klerikat und den ernstlichen Willen voraus, denselben zu erwerben; übrigens bestimmen die jedesmaligen Statuten das Nähere. Jeder Seminarist hat, sobald er tonsuriert ist, auch ohne irgendwelche Weihen erlangt zu haben, die Vorrechte des geistlichen Standes. Trid. sess. 23, c. 6 de reform. Besonders ausgezeichnet sind die Alumnen derjenigen päpstlichen Bildungs-Anstalten (Seminarien und Kollegien), welche zur Erziehung von Missionaren bestimmt sind. Sie haben eine Reihe besonderer Privilegien, werden derselben aber nur dadurch teilhaft, daß sie bei ihrem Eintritt in das Kollegium, z. B. das Germanicum in Rom, einen Eid leisten, welcher einem Ordensprofeß nicht unähnlich ist, indem sie sich verpflichten, in keinen Orden zu treten, sondern Weltpriester zu werden und als solche ihr ganzes Leben der Missionsthätigkeit zu widmen, unter oberster Leitung der Kongregation de Propaganda Fide, welcher sie jährlichen Bericht abzustatten versprechen. Unter der Bezeichnung der Alumni Collegiorum Pontificiorum behalten sie diese Pflichten und diesen Stand für immer. **Mejer † (Friedberg).**

Alvar von Corduba, gest. um 861. W. W. Graf von Baudissin, Eulogius und Alvar: ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte aus der Zeit der Maurenherrschaft 1872. Die Schriften Alvars zuerst vollständig ediert in: Florez, España sagrada, Bd X u. XI, Madrid 1792; Einzelnes schon früher mit den Schriften des Eulogius herausgegeben, zuerst von Am-

brosius de Morales, Complutum (Alcala) 1574. Alles nach den Ausgaben von Morales und Florez abgedruckt in MSL, Bd CXV (unter den Schriften des Eulogius) u. Bd CXXI.

Durch seine führende Stellung in dem Kampfe der spanischen Christen des neunten Jahrhunderts mit den Muhammedanern hat Petrus Alvarus Bedeutung. Geboren um das Jahr 800, trägt er die Bezeichnung als Cordubenser von dem Geburts- oder von dem Wohnort. Seine Vorfahren scheinen Juden gewesen zu sein. Seine Familie war begütert. Alvar lebte, ohne ein staatliches oder kirchliches Amt zu bekleiden, auf einem ererbten Landsitz bei Cordova in hochangesehener und bei seinen christlichen Landsleuten einflußreicher Stellung. Er war erzogen worden von dem Abt Speraindeo (gest. vor 852) zu Cordova, zugleich mit Eulogius. Diesem verband er sich damals durch eine für das Leben und über das Lebensende des Eulogius hinaus dauernde Freundschaft, die sich von Alvars Seite in sehr überschwänglichen Äußerungen bekundete. Speraindeo war Verfasser einer Schrift gegen den Islam und einer Verherrlichung zweier christlicher Brüder, die unter Abderrahman II. den Märtyrertod starben. Durch ihn wurde in seinen beiden Schülern der Haß gegen die Muslims geweckt oder genährt. — Wir kennen Alvar nur aus seinen eigenen Schriften, aus denen des Eulogius und aus einigen von anderen an Alvar gerichteten Briefen. In der reichhaltigen Sammlung von Briefen Alvars stammen die ältesten ungefähr aus dem Jahre 835 (Baudissin a. a. O. S. 43). In dem Briefwechsel mit seinem Schwager Johann von Sevilla und in demjenigen mit seinem Lehrer Speraindeo wird einiges Theologische behandelt in wenig selbständigen Auseinandersetzungen, die aber nicht uninteressante Streiflichter werfen auf damals in Spanien bestehende „Ketzereien“ und Divergenzen. Bestimmte adoptianische Anschauungen, die Alvar lebhaft bekämpft, waren noch nicht ausgestorben. Für die Zeitverhältnisse charakteristisch ist der Briefwechsel mit einem zum Judentum übergetretenen alemannischen Kleriker, Bodo, der nach Spanien kam und dort durch seine christenfeindlichen Bestrebungen Beunruhigung hervorrief. — Alvars wichtigste Schrift ist der Indiculus luminosus vom Jahr 854. Sie wurde veranlaßt durch die Martyriumsbewegung, von welcher die unter maurischer Herrschaft lebenden Christen zur Zeit des Emirs Abderrahman II. und bis in die Regierung seines Nachfolgers Muhammed hinein ergriffen worden waren. Die ersten Märtyrer wurden hingerichtet, weil sie als Angehörige von Renegatenfamilien wieder zum Christentum übertraten, worauf die Todesstrafe gesetzt war. Später wurde ein Presbyter Perfectus von den Muslims veranlaßt, sich über den Propheten Muhammed zu äußern; als er daraufhin diesen schmähte, verfiel er der Todesstrafe (850). Durch diesen Vorfall erregt, drängten sich nicht wenige Christen zum Martyrium, indem sie, ohne dazu herausgefordert zu werden, die verhängnisvolle Schmähung Muhammeds aussprachen. Sie alle wurden hingerichtet. Alvar ermunterte zu solchem Vorgehen durch die Vermittelung seines eine Zeit lang schwankenden Freundes Eulogius. Dieser, später erwählter, aber vom Emir nicht bestätigter Erzbischof von Toledo, nahm schon früher eine angesehene geistliche Stellung ein und war die Seele der Bewegung. Mit dem Indiculus luminosus griff Alvar zum erstenmal auch direkt in die Bewegung ein. Diese Schrift ist eine von fanatischem Geiste getragene Verteidigung der freiwilligen Märtyrer, worin Alvar den „Nachweis“ (indiculus) führen will, daß Muhammed ein Vorläufer des Antichrists und deshalb jede Schmähung gegen ihn berechtigt sei. Die zunächst befremdliche persönliche Haltung Alvars, der sich selbst von dem Martyrium fern hielt, findet eine rechtfertigende Erklärung in der nicht von ihm, aber wiederholt von Eulogius ausgesprochenen Erwägung, daß nur solche Christen das Martyrium auf sich nehmen dürften, welche durch Heiligkeit reif seien, in das ewige Leben einzugehen. Als auch der Freund Eulogius den Märtyrertod gestorben war (859), verherrlichte ihn Alvar in der von begeisterter Bewunderung erfüllten Schrift: Vita vel passio divi Eulogii. Mit des Eulogius Tod erlosch die Martyriumsbewegung. Nur vereinzelt kamen auch nach der Regierung Muhammeds noch Fälle freiwilligen und unfreiwilligen Matyriumstodes vor. — Alvar endete sein Leben, gebrochen von Krankheit und verdüstert durch den mit vielen Widerwärtigkeiten verknüpften Verlust seines Besitzes. Er scheint um das Jahr 861 gestorben zu sein. Wahrscheinlich seine letzte, jedenfalls seine reifste Schrift ist seine Confessio, in der bleibend wertvolle Gedanken enthalten sind. Sie ist bei vielfacher Selbstständigkeit eine Nachahmung der Schrift Isidors von Sevilla: Oratio pro correptione vitae flenda semper peccata. Weniger als diese Oratio frei von semipelagianischer Auffassung, bekundet die Confessio doch in mystisch-kontemplativer Form große Innigkeit der Buße und des Heilsverlangens. Das bewegende Moment der Ent-

wickelung bildet der gegen den Schluß ausgesprochene Gedanke: Tolle me, Domine, mihi et redde me tibi und: Exue me meis, et induar tuis.

Auch noch einige Gedichte besitzen wir von Alvar, die in ihrer Manieriertheit sehr unbedeutend sind. — Dann wird ihm in einem von Florez, (Bd XI trat. 34 c. 2 num. 68) erwähnten gotischen Kodex der Königl. Bibliothek zu Madrid (angeblich aus dem 11. Jahrh.) der Liber scintillarum (Baudissin a. a. O. S. 206 f.) zugeschrieben: In Christi nomine incipit liber Scintillarum Alvari Cordubensis, collectus de sententiis sanctorum patrum. Es ist dies, so viel mir bekannt, die einzige nicht unglaubwürdige Bezeugung des Urhebers jener in zahlreichen Manuskripten erhaltenen und öfters, aber nicht unter den Schriften Alvars bei Florez, gedruckten Sammlung, die eine Art christlicher Ethik in einer Zusammenstellung von Aussprüchen biblischer und kirchlicher Autoren, auch des Josephus, nach vielen Rubriken geordnet, enthält. Der Sammler selbst hat nichts Eigenes hinzugefügt. Daß Isidor von Sevilla reichlich darin benützt wird, ist der Herleitung von Alvar günstig. Die Sammlung steht (mit mehr Kapiteln als jener gotische Kodex enthält) unter den Werken des Beda in der Baseler Ausgabe (Bd VII, 1563 K. 515—627). Ein hier fehlendes Kapitel (De doctoribus), das in dem gotischen Kodex zu Madrid enthalten zu sein scheint (Florez S. 49: c. 32), ist aus einem Kodex der Hamburger Petri-Kirche (angeblich 14. Jahrh.) abgedruckt bei Nikol. Staphorst, Historia ecclesiae Hamburgensis, I. Bd III, 1727, S. 358 ff., wo ein Druck zu Köln von 1556 (ohne jenes Kapitel) erwähnt wird „unter dem Namen des Defensoris theologi vetussimi auctoris". Die Sammlung dem Beda zuzuschreiben, liegt keinerlei Veranlassung vor. Daß sie einem Mönch Defensor von Poitou um 550 angehöre, ist wegen der Citierung Isidors († 636) unter den Kirchenlehrern wenig wahrscheinlich. Über den Lib. scint. vgl. noch Gräße Lehrb. einer allg. Literärgesch. II, 1, 1, 1839, S. 197; MSL Bd XC, K. 94 f.

Wolf Baudissin.

Alvar Pelagius s. Pelagius Alvar.

Amalarius von Metz, gest. um 850. — Zuverlässiges, wenn auch spärliches Quellenmaterial über A. Leben bieten nur seine eigenen Schriften sowie die seiner Gegner Agobard und Florus. Vgl. über ihn: Histoire littéraire de la France, t. IV, Paris 1738; Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés, t. XVIII, XIX, Paris 1752, 1754, neue Aufl. t. XII, Paris 1862; Baehr, Geschichte der Litteratur im karolingischen Zeitalter, Karlsruhe 1840; Simson, Jahrbücher des fränk. Reichs unter Ludwig d. Fr., Bd 1 u. 2, Leipzig 1874, 1876; Hefele, Conciliengeschichte, Bd 4, 2. Aufl., Freiburg 1879. Besonders eingehend: Mönchemeier, Amalar von Metz, sein Leben und seine Schriften, Münster 1893. Vgl. auch: Sahre, Der Liturgiker Amalarius, G. Pr., Dresden 1893. — Gesamtausgabe der Schriften Amalars bei MSL 105. Bd, S. 815 ff.; über die älteren Einzeldrucke vgl. die angegebene Litteratur.

Amalarius Symphosius, ein liturgischer Schriftsteller des 9. Jahrhunderts, war fränkischer Abstammung. Etwa um 780 geboren, genoß er nach seinem eigenen Zeugnis in der Jugend den Unterricht Alkuins. Als Ort seiner hauptsächlichsten Wirksamkeit gilt gemeiniglich Metz, doch sind auch gegenteilige Ansichten geltend gemacht worden (Sahre, S. XI ff.). Amalar, noch Diakonus, trat — und das ist das erste, was wir von seiner Thätigkeit erfahren — in die Öffentlichkeit auf der Synode zu Aachen 817; ihm besonders verdankte der aus der patristischen Litteratur kompilierte Teil der regula Aquisgranensis, welche den Klerus des Reichs zum kanonischen Leben verpflichtete, seine Entstehung (Adem. hist. III, 2, MG SS IV, 119). Im Jahr 825 wohnte Amalarius, bereits mit der Würde eines Chorbischofs bekleidet, der von Ludwig betreffs des Bilderdienstes berufenen Versammlung zu Paris bei und wurde nebst Halitgar von Cambray vom Kaiser dazu auserseben, in dieser Angelegenheit mit Abgeordneten des Papstes nach Konstantinopel zu reisen. Ob diese Reise zur Ausführung gekommen ist, verschweigen die Quellen, daß jedoch Amalar Konstantinopel einmal besucht hat, ist außer Zweifel. — Nahm so Amalarius hervorragenden Anteil am kirchlichen Leben seiner Zeit, so war er nicht minder als Schriftsteller thätig. Die Frucht längerer Studien war sein (sicher nicht vor 819 entstandenes) Hauptwerk de ecclesiasticis officiis libri IV, welches er dem Kaiser Ludwig, seinem Gönner, widmete. Er legt darin sämtlichen gottesdienstlichen Gebräuchen, den kirchlichen Festen und Ämtern, ja selbst der liturgischen Gewandung der Priester bis herab zu den kleinsten Teilen des Schuhwerks einen mystischen Sinn unter, wobei er freilich vielfach auf sehr gewagte, phantastische Deutungen verfallen ist. Anlaß zu weiterem Schaffen gaben dem Amalarius die vielfachen zwischen

den Antiphonarien seines Vaterlandes bestehenden Verschiedenheiten. Um sich von Papst Gregor IV. ein römisches Antiphonar zu erbitten, reiste er im Jahre 831 mit Zustimmung des Kaisers nach Rom. Der Papst konnte zwar seinen Wunsch nicht erfüllen, machte ihn aber auf die bereits im Kloster Corbie befindlichen römischen Antiphonarien aufmerksam. Unter Verwertung mancher in Rom ihm gewordenen Mitteilungen überarbeitete er daheim nochmals seine Schrift von den kirchlichen Officien, sodann stellte er hauptsächlich auf Grund der fränkischen und der in Corbie vorhandenen römischen Texte ein neues Antiphonar zusammen, dessen Kommentar sein Werk liber de ordine antiphonarii bildet. Von geringerer Bedeutung sind die übrigen noch erhaltenen Schriften Amalars, die eclogae de officio missae und sechs Briefe. — Amalars Anschauungen erfreuten sich keineswegs allgemeiner Billigung; namentlich in Lyon erstanden ihm heftige Gegner. Dem rebellischen Erzbischof Agobard von Lyon war nach der Wiedereinsetzung des Kaisers Ludwig auf der Synode zu Diedenhofen 835 seine Würde aberkannt worden, und mit der Leitung der Erzdiöcese hatte man Amalarius betraut. Den dadurch gewonnenen Einfluß benutzte der Chorbischof, um in Lyon eine Umgestaltung der Liturgie in seinem Sinne durchzuführen. Allein damit rief er eine heftige Opposition wach, an deren Spitze der Diakonus Florus, ein eifriger Parteigänger Agobards, stand. Dieser arbeitete den Bestrebungen Amalars in Lyon rücksichtslos und unermüdlich entgegen, bekämpfte den Neuerer schmähsüchtig und in oft bitter kränkender Weise durch Wort und Schrift und klagte ihn schließlich als einen Irrlehrer im J. 838 auf der Synode zu Kiersy an, deren Spruch in der That die Lehre Amalars nach Form und Inhalt durchaus verwarf, insbesondere aber seinen von Florus für häretisch erklärten Satz: Triforme est corpus Christi (de eccl. off. III, 35) als zweifellos von den Dämonen stammend verurteilte (Flori opusc. adv. Amal. MSL 119, 71 ff.; eine bisher ungedruckte Streitschrift des Florus s. bei Mönchemeier S. 235 f.). Nicht lange darnach kehrte Agobard in sein Erzbistum zurück und begann nun aus dem Kultus alles zu entfernen, was an Amalar erinnerte. Seine hinsichtlich des Gesanges getroffenen Änderungen rechtfertigte er in seiner Abhandlung de correctione antiphonarii, in der er sich nachdrücklich für die Verwendung nur solcher Antiphonen und Responsorien ausspricht, deren Texte wörtlich der heiligen Schrift entnommen seien. In einer zweiten Schrift liber contra libros IV Amalarii abbatis griff er auch Amalars Bücher von den kirchlichen Officien an. Der unter seinem Namen auf uns gekommene Aufsatz de divina psalmodia ist wahrscheinlich ein Werk des Florus, der darin ebenfalls für Agobards Reformen eintritt (MSL 104, 325—350). Über das spätere Leben Amalars breitet sich ein undurchdringliches Dunkel; nur noch einmal taucht sein Name auf. Der während des Gottschalkschen Streites zu Lyon veröffentlichte liber de tribus epistolis läßt erkennen, daß Amalar für Hinkmar von Rheims litterarisch thätig war, beweist aber auch, daß die Abneigung gegen ihn in Lyon noch die alte war. Kurz vor dem Erscheinen der genannten Schrift, etwa 850 oder 851, war Amalar gestorben; er soll seine letzte Ruhestätte in der Abtei St. Arnulf zu Metz gefunden haben.

Die Schriften Amalars sind für die Geschichte der Liturgie von weitgehender Bedeutung. Sie eröffnen einen Einblick in die am Anfange des 9. Jahrh. herrschenden Kultusformen und geben vor allem Aufschluß über das Verhältnis der im Frankenreiche mächtig werdenden Liturgie Roms zur gallikanischen. Der römische Ritus, dessen Einführung Pippin und namentlich sein großer Sohn Karl sich hatten angelegen sein lassen, hatte bereits im Frankenreiche festen Fuß gefaßt, ohne daß jedoch damit allseitig Übereinstimmung zwischen Rom und Gallien geschaffen worden wäre. In diesem Stadium zeigt sich die Liturgie auch noch bei Amalar. Wohl tritt in seinen Arbeiten allenthalben die Absicht zu Tage, den gallikanischen Kultus mit dem Roms in Einklang zu bringen; dennoch will er sich nicht dazu verstehen, den römischen Brauch unter allen Umständen als Norm anzuerkennen, sondern er läßt auch der Praxis seiner Heimat ihr Recht, wenn sie ihm den Vorzug zu verdienen scheint. Daß trotzdem Amalars Thätigkeit wesentlich dazu beigetragen hat, das Übergewicht der römischen Liturgie in Gallien zu einem dauernden zu machen, unterliegt keinem Zweifel. Bedeutungsvoll aber sind die Schriften Amalars auch wegen ihres Einflusses auf die liturgischen Werke der Folgezeit. Die meisten mittelalterlichen Schriftsteller auf dem Gebiete der Liturgie führen Amalar als Autorität an; zum Teil haben sie seine Schriften derart ausgebeutet, daß ihre Arbeiten nicht viel mehr als Auszüge aus Amalar sind. Manche unter ihnen haben sich auch seine mystisch-allegorische Deutungsmethode zum Muster genommen. —

Amalar vereinigt mit umfassender Schriftkenntnis und Belesenheit in den Werken der Väter ein nicht geringes Maß von Fleiß und Sorgfalt sowie strenge Gewissenhaftigkeit bei Angabe der von ihm benutzten Quellen. Die Hauptschwächen seiner Arbeiten, der Mangel an historischer Forschung, die ermüdende Breite seiner Darstellung und besonders seine bisweilen recht wunderliche Art allegorischer Auslegung sind nicht so sehr ihm, als vielmehr der seiner Zeit eigenen Geistesrichtung anzurechnen, deren Einfluß selbst sein Lehrer Alkuin sich nicht hatte entziehen können. — In der Lehre vom Abendmahl erkennt Amalar eine reale Gegenwart Christi in den Elementen an. So sagt er u. a.: Hic credimus naturam simplicem panis et vini mixti verti in naturam rationabilem, scilicet corporis et sanguinis Christi (de eccl. off. III, 24, MSL 105, 1141) — und: Notum est enim ideo secretam orationem facere super oblationem, ut possit ex ea fieri corpus Christi (Eclog., de secreta, MSL 105, 1328). Einen weiteren Beweis liefert der Brief Amalars an Guntrad, in dem er sich rechtfertigt, daß er sich nach dem Genusse des Abendmahls des Ausspuckens nicht enthalte. Auf den Vorhalt Guntrads, Amalar könne zugleich mit dem sputum den genossenen Leib des Herrn wieder auswerfen, entgegnet der Getadelte, er sei, wenn ohne sein Wissen und Willen ein Teil des Leibes Christi aus seinem Munde gehe, deswegen kein Verächter der christlichen Religion und des Leibes des Herrn. Werde der letztere mit einem reinen und demütigen Herzen empfangen, so brauche man nicht darüber zu streiten, ob er unsichtbar in den Himmel aufgenommen oder in unserem Körper bis zum Tage des Begräbnisses aufbewahrt werde, oder ob er sich auf irgend welchem natürlichen Wege wieder ausscheide (MSL 105, 1337 f.). Diese Erörterungen, an denen Florus mit Recht Anstoß nahm, zeigen, wie wenig Amalar die Elemente im Abendmahl, welche ihm Träger der geistigen Realitäten Leib und Blut sind, von letzteren zu trennen wußte; aber gerade sie sind ein Argument dafür, daß Amalar an einer wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahl nicht zweifelte. Es dürfte deshalb anderen seiner Aussprüche, in denen er der symbolischen oder figürlichen Auffassung zu huldigen scheint, wohl kaum besonderes Gewicht beizulegen sein, und dies um so weniger, als sie sich ganz aus der allegorischen Darstellungsweise Amalars erklären (vgl. dazu Mönchem. S. 112 ff.). **Rudolf Sahre.**

Amalarius von Trier. Rettberg, KG Deutschlands, 1. Bd 1846, S. 472; Marx, Geschichte des Erzstifts Trier, Trier 1858—1862; Hauck, KG Deutschlands, 2. Bd 1890, S. 192. Vgl. dazu die Litteratur unter „Amalarius von Metz“. — Amalars Schriften in Alcuini opera, ed Froben, II, 519 ff.; MSL 99. Bd, S. 887 ff., 101. Bd, S. 1287; Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum, IV, 406 ff. 423 ff. Die versus marini auch MG, Poëtae Latini aevi Carolini, rec. Duemmler, I, 426 ff.

Amalarius Fortunatus, Erzbischof von Trier, wurde früher zumeist für identisch gehalten mit dem Liturgiker Amalarius, ein Irrtum, der, obwohl bereits von Sirmond überzeugend zurückgewiesen, dennoch in neuester Zeit einen Verteidiger in G. Morin gefunden hat (La question des deux Amalaire; Amalaire. Revue Bénédictine 1891, 10 p. 433 ff.; 1892, 8 p. 337 ff.). Von Amalars Leben ist wenig bekannt. Er trat sein Amt um 809 an. In ihm hat man den gallischen Bischof Amalharius zu sehen, der ums Jahr 811 von Karl d. Gr. nach Nordalbingien gesandt wurde mit dem Auftrage, die in Hamburg neu errichtete Kirche (nach Ann. Bremens. MG SS XVII, 854 i. J. 810 gegründet) zu weihen (V. Anskar. 12, MG SS II, 698). Im Frühjahre 813 reiste Amalar mit dem Abte Petrus von Nonantula nach Konstantinopel zu Kaiser Michael, um die Friedensverhandlungen zwischen dem fränkischen und oströmischen Reiche völlig zum Abschlusse zu bringen. Die Abgeordneten, die bei ihrer Ankunft bereits Michaels Nachfolger Leo V. antrafen, kehrten nach ungefähr achtzigtägigem Aufenthalte in Konstantinopel und gefahrvoller Meerfahrt, begleitet von zwei Gesandten des griechischen Kaisers, im J. 814 zu Ludwig d. Fr. zurück, der seinem inzwischen verstorbenen Vater gefolgt war. Auskunft über diese Vorgänge geben die Annalen jener Zeit (Einh. ann. 813. 814. Ann. Fuld. 813. MG SS I, 200. 201. 355. Thegan. 9. V. Hlud. 23. MG SS II, 593. 619 al.), das Schreiben Karls an Michael (Froben II, 561; Jaffé IV, 415 ff.; MG, Epist. Karol. aev., rec. Duemmler, II, 555 f.), die versus marini Amalars sowie schließlich ein von Gabr. Meier in neuerer Zeit nach einem Kodex von Einsiedeln (cod. 168, saec. X. p. 134—160) veröffentlichter (NA XIII p. 305—323), an Hilduin, den Abt von St. Denis und Erzkapellan Ludwigs, gerichteter Brief (de tempore consecrationis

et ieiunii) unseres Amalarius. Diese Reise ist die letzte uns bekannte Thatsache aus dem Leben des Erzbischofs. Die hergebrachte Annahme, Amalar sei 814 oder 816 gestorben, entbehrt jedoch der historischen Beglaubigung. Sein Nachfolger Hetti war zwar 816 bereits Erzbischof (Böhmer-Mühlbacher, Reg. Imp. Nr. 606), allein die Aufschrift (Epistula Amalherii abbatis ad Hilduinum abbatem) und einzelne Stellen jenes Briefes an Hilduin haben zu dem Schlusse geführt, der Stuhl zu Trier sei nicht durch den Tod Amalars frei geworden, sondern letzterer habe sein Amt niedergelegt und als Abt eines Klosters noch längere Zeit gelebt. — Der litterarische Nachlaß Amalars besteht außer in den schon genannten Schriften in einer kurzen, früher fälschlich für ein Werk Alkuins gehaltenen Abhandlung über die Ceremonien bei der Taufe. Diese Schrift giebt eine Erklärung des Taufritus und bildet die Antwort auf ein von Karl d. Gr. an die Erzbischöfe des Reiches erlassenes Rundschreiben, in dem der Kaiser anfragt, auf welche Weise in den einzelnen Sprengeln die Taufe vollzogen und der Unterricht über dies Sakrament erteilt werde (Froben l. c. p. 520; MSL 99 p. 892; Jaffé l. c. p. 402. Vgl. dazu das kaiserliche Dankschreiben Froben l. c. p. 524; MSL l. c. p. 901; Jaffé l. c. p. 409). Lediglich um Privatangelegenheiten handelt es sich in dem Briefe des Erzbischofs an Petrus von Nonantula. Amalarius übersendet dem Abte auf dessen Bitte (Froben p. 519; MSL p. 890; Jaffé p. 422) seine oben genannten Schriften und fügt den Brief als Begleitschreiben bei.

Rudolf Sahre.

Amalek, עֲמָלֵק, *Ἀμαληκῖτα*, Amalekiter, ein Beduinenvolk, das in der älteren Geschichte des israelitischen Volkes eine ziemlich bedeutende Rolle spielte. Sein Wohnort wird durch folgende Andeutungen im Alten Testamente bestimmt. Nachdem das Heer Kedorlaomers bis zum älanitischen Meerbusen vorgedrungen war, zog es wieder in nördlicher Richtung nach Kades und besiegte „das ganze Gefilde der Amalekiter“ (Gen 14, 7). Als die Israeliten nach ihrer Wanderung vom toten Meere nach dem Berge Sinai in Raphidim lagerten, wurden sie von den Amelekitern angegriffen (Ex 17, 8). Der Versuch der sich am Kades aufhaltenden Israeliten, von Süden her in das Land Kanaan einzudringen, wird von den Stämmen des Gebirges und von den im „Südlande“ (Negeb d. i. die Steppe südlich vom Gebirge Juda) wohnenden Amalekitern zurückgewiesen (Nu 13, 29. 14, 25. 43. 45). Saul musterte (1 Sa 14, 4) vor seinem Kriege mit den Amalekitern seine Krieger in Telam (l. בטלאים), einer Stadt in Negeb (Jos 15, 24) und schlug dann die Feinde von Hawila (vielleicht besser in „Telam“ zu ändern) bis gegen Sur an der nordöstlichen Grenze Ägyptens hin. 1 Sa 27, 8 endlich heißt es, daß die Amalekiter das Land zwischen Telam (l. מטלם für מעולם) und Ägypten innehatten. Also bewohnte dieser Beduinenstamm die Steppen südlich vom Gebirge Juda und die Wüste der sinaitischen Halbinsel. Diesen klaren Stellen gegenüber kommen der dunkle Ausdruck Ri 5, 14 (Ephraim, dessen Wurzel in Amalek) und die Angabe Ri 12, 15, daß Pirathon im Lande Ephraim auf dem „Amalekitergebirge“ lag, kaum in Betracht. Jedenfalls ist es gewagt, darauf die Hypothese zu bauen, daß die Amalekiter ursprünglich in Kanaan selbst gewohnt haben und erst allmählich gegen Süden zurückgedrängt worden sind. Über den ethnographischen Zusammenhang dieses Volkes teilt das alte Testament nichts mit. Zwar heißt Amalek Gen 36, 12. 16 ein Enkel Edoms, aber das kann gewiß nur bedeuten, daß ein Teil des amalekitischen Stammes in den Verband der edomitischen Geschlechter aufgenommen worden war. Vielmehr heißt Amalek Nu 24, 20 der Erstling der Völker, was nach dem Parallelismus wohl nur von dem hohen Alter dieses Volks verstanden werden kann. Ebenso wenig werfen die außerbiblischen Quellen Licht über diese Frage, da die arabischen Sagen über Amaleks Urgeschichte, wie Nöldeke (über die Amalekiter 1864) gezeigt hat, wertlos sind. Für einen Zusammenhang mit dem arabischen Volksstamme würde der Name Agag sprechen, wenn dieser wirklich mit dem arabischen aǵǵa, brennen, zusammenhängen sollte. — Wie schon bemerkt, kamen die Israeliten schon in der mosaischen Zeit mit den Amalekitern in Berührung. Bei Raphidim gewann Josua, durch Moses Gebet ermutigt, einen großen Sieg über sie, wonach der Herr den Israeliten die vollständige Ausrottung dieses Volkes auferlegte, was in einem Spruch Moses so ausgedrückt wird: Jahve hat auf ewige Zeiten Krieg mit den Amalekitern (Ex 17, 8—16). Hierauf bezieht sich auch Dt 25, 17 ff., wo es heißt, daß die Israeliten, wenn sie in Kanaan zur Ruhe gekommen sein würden, die Amalekiter vollständig ausrotten sollten, weil diese sie, als sie unterwegs erschöpft waren, ohne jede religiöse Scheu überfallen und die Nachzügler von den übrigen abgeschnitten hatten.

Außerdem kam es zu einem Zusammenstoß zwischen Amalek und den Israeliten, als diese von Kades aus den mißglückten Versuch machten, in das südliche Kanaan einzudringen (Nu 14, 45). In der nachmosaischen Zeit wohnten die mit den Judäern verbündeten Keniter im südlichsten Teile der Wüste Judas unter den hier nomadisierenden Amalekitern (Ri 1, 16 LXX). Von Angriffen auf die Israeliten von seiten der Amalekiter ist in den Erzählungen von Ehud (Ri 3, 13) und Gideon (Ri 6, 3. 32. 7, 12) die Rede, wobei es freilich zweifelhaft ist, ob die Amalekiter schon in den in das Richterbuch aufgenommenen Heldengeschichten selbst genannt waren. Dagegen kam es während der Regierung Sauls wiederholt zu Kämpfen zwischen den beiden Völkern. Auf Samuels Befehl beginnt Saul einen Ausrottungskrieg gegen die Amalekiter und besiegt sie vollständig auf ihrem ganzen Gebiet zwischen Telam und Ägypten (s. oben). Ihren König Agag (vgl. Nu 24, 7) nimmt er gefangen, unterläßt es aber ihn zu töten, weshalb Samuel ihn mit eigener Hand vor Jahve in Gilgal niederhaut. Bei dieser Gelegenheit ist von den Schaf- und Rinderherden und den Kamelen der Amalekiter die Rede. Auch erwähnt 1 Sa 15, 5 die sonst nicht vorkommende „Stadt der Amalekiter", wofür allerdings die LXX „die Städte der Amalekiter" bietet. Daß übrigens die Amalekiter bei dieser Gelegenheit nicht vollständig ausgerottet wurden, zeigt die Geschichte Davids, da dieser während seines Aufenthaltes in Ziklag als philistäischer Vasallenfürst wiederholt gegen die in Negeb wohnenden Amalekiter zog und ihnen bedeutende Niederlagen zufügte (1 Sa 27, 8). Deshalb ergriffen diese die Gelegenheit, als Saul mit den Philistäern in den Kampf gezogen war, und fielen in Ziklag ein, dessen Bewohner sie mit sich schleppten. Aber David, dem ein ägyptischer Sklave eines Amalekiters als Wegweiser diente, setzte ihnen mit 400 Mann nach und schlug sie vollständig, wonach er die ganze Horde, die Ziklag geplündert hatte, töten ließ (1 Sa 30). Von spätern Kämpfen Davids mit diesem Volke redet die (vielleicht sekundäre) Stelle 2 Sa 8, 12. Sonst verschwindet Amalek von jetzt an vollständig aus der Geschichte. Nur 1 Chr 4, 42 f. lesen wir, daß die Simeoniter, wahrscheinlich zur Zeit des Hiskia, die auf dem Gebirge Edoms wohnenden Überreste der Amalekiter ausrotteten und sich auf ihrem Gebiete niederließen. Vermutlich ist hier von dem Teile Amaleks, der sich mit Edom verbündet hatte (vgl. oben), die Rede, während die übrigen schon früher ihre Selbstständigkeit verloren hatten. — Daß Haman Esth 3, 6 ein Agagiter (Jos. Arch. 11, 6, 5 ein Amalekiter) genannt wird, hat nach dem eigentümlichen Charakter dieses Buches keine wirkliche Bedeutung. F. Buhl.

Amalrich von Bena, gest. 1204. — Guillelmus Armoricus, De gestis Philippi Augusti bei Bouquet Recueil, 17. Bd S. 83; Henricus Card. Ostiensis, Lectura in quinque decretalium Gregorianarum libros. Parisius per Jo. petit, s. a. Lib. I fol. IIII b; Bernh. Guidonis, vita Innocentii papae bei Muratori Rerum Ital. scriptores 3. Bd S. 481; Mansi, 22 Bd S. 801—809 u. S. 986; Caesarius Heisterbac. Dialog. miraculorum dist. V c. 22 (ed. Strange 1. Bd, Köln 1851, S. 304 ff.); Chronic. de persec. fratr. minor., pers. VI, bei Döllinger, Beiträge 2. Bd, München 1890 S. 509; vgl. ALKG 2. Bd S. 130. — Krönlein, Amalrich von Bena und David von Dinant (ThStK 1847 S. 271 ff.); Hahn, Geschichte der Ketzer im MA. 3. Bd, Stuttg. 1845, S. 176 ff.; Preger, Geschichte der deutschen Mystik im MA. 1. Bd, Leipz. 1874, S. 166 ff., 173 ff.; Jundt, Hist. du panthéisme populaire au moyen âge, Paris 1875, S. 20; Hefele, Conciliengeschichte 5. Bd, 2. Aufl. von Knöpfler, Freib. 1886, S. 861 f.; Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA. 2. Bd, Berlin 1877, S. 218 ff.

Amalrich, einer der bedeutenderen Vertreter des Pantheismus im Mittelalter und Stifter einer religiösen Sekte, war zu Bena in der Diöcese Chartres geboren und las gegen Ende des 12. Jahrhunderts in Paris zuerst über Philosophie, dann über Theologie. Er stand im Rufe eines subtilen Dialektikers. Der Dauphin und nachmalige König Ludwig VIII. schenkte ihm seine Gunst. Wie weit Amalrich öffentlich seine pantheistischen Lehren vorgetragen habe, läßt sich nicht mehr bestimmen; Anstoß erregte zunächst seine pantheistisch gemeinte Lehre von der Gliedschaft der Gläubigen am Leibe Christi. Von dem bischöflichen Kanzler, welcher die Aufsicht über die Schulen von Paris führte, angeklagt, mußte er sich im J. 1204 in Rom vor Innocenz III. verantworten. Dieser entschied gegen ihn, und Amalrich, nach Paris zurückgekehrt, wurde zum Widerrufe genötigt. Nicht lange darnach starb er und erhielt bei dem Kloster St. Martin des Champs ein kirchliches Begräbnis. Nach seinem Tode kam man der von ihm gestifteten Sekte auf die Spur; in Paris fand man nicht weniger als dreizehn Geistliche, die ihr angehörten, und auch in den Bistümern Paris, Langres, Troyes und in dem Erzbistum Sens hatte sie zahlreiche Anhänger. Um die Sekte auszurotten, trat im Jahre 1209

eine Synode in Paris zusammen. Amalrichs Lehre wurde verurteilt, er selbst exkommuniciert; seine Gebeine sollten wieder ausgegraben und auf das Feld geworfen werden. Neun jener Geistlichen und Wilhelm der Goldschmied, einer der sieben Propheten der Sekte wurden verbrannt, die vier andern Geistlichen zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt. Dieselbe Synode verbot zugleich eine Schrift des David von Dinant, des Aristoteles naturphilosophische Bücher, sowie einige theologische Schriften, ein Glaubensbekenntnis und ein Vaterunser, welche in der Landessprache verfaßt waren. Auch Innocenz III. verurteilte 1215 auf dem 4. Laterankonzil Amalrichs Lehre; sie wird von ihm als eine wahnsinnige bezeichnet, aber ihr Inhalt nicht angegeben.

Wenn man auch Lehrsätze, die dem Scotus Erigena angehören, auf eine mißverstandene Stelle des Heinrich von Ostia hin, mit Unrecht ohne weiteres dem Amalrich zugeschrieben hat, so kann doch kein Zweifel sein, daß Amalrich an Erigena anknüpfte, dessen Grundanschauungen er in einseitiger Weise entwickelte und zum entschiedensten Pantheismus durchbildete. Von Amalrich sind drei Sätze mit Sicherheit bezeugt; von seiner Sekte findet sich deren eine größere Zahl. Da indes die Sätze der Sekte kurz nach Amalrichs Tode ermittelt wurden, und dieser die Sekte selbst gestiftet hat, die Stiftung aber ohne diese Sätze nicht gedacht werden kann, so ist kein Zweifel, daß auch Amalrich selbst schon dieselben im wesentlichen gelehrt hat. Jene drei Sätze, welche als Sätze Amalrichs mit Sicherheit bezeugt werden, sind: Quod deus esset omnia; quod quilibet Christianus teneatur credere se esse membrum Christi, nec aliquem posse salvari, qui hoc non crederet; quod in caritate constitutis nullum peccatum imputaretur. Von diesen Sätzen erhält der zweite sein Licht durch den ersten. Die Gläubigen sind Glieder am Leibe Christi, heißt: in den Gläubigen ist Gott ebenso Fleisch geworden wie in Christus. Die den Anhängern der Sekte zugeschriebenen Sätze sind nur die Ausführung und Anwendung dieser Grundgedanken. Dreifach und in immer vollkommnerer Weise hat sich nach ihrer Lehre Gott im Laufe der Zeiten offenbart. Mit der Inkarnation Gottes in Abraham beginnt die Zeit des Vaters, mit der Inkarnation in Maria offenbart sich Gott als Sohn, mit der Inkarnation in den Amalrikanern offenbart sich Gott als hl. Geist. Diese Lehre von den drei Zeitaltern des Vaters, des Sohnes und des Geistes, welche auch bei dem gleichzeitigen Joachim von Floris, aber hier nicht in pantheistischer Auffassung, sich findet, mußte nun in ihrer weiteren Exposition dazu dienen, dem Antinomismus der Amalrikaner sowie ihrer oppositionellen Stellung zur Kirche eine religiöse Rechtfertigung zu geben. Denn wie mit dem Eintritt des Zeitalters Christi, so lehrten sie, das mosaische Gesetz, so hätten mit dem Zeitalter des hl. Geistes die Sakramente des neuen Bundes ihre Kraft und Bedeutung verloren. Sie verwarfen daher die Sakramente und alle Handlungen und Ordnungen der Kirche, soferne durch sie das Heil vermittelt werden sollte. Die Anrufung der Heiligen erklärten sie für Götzendienst. Die Kirche überhaupt war ihnen zur Babylon der Apokalypse geworden, im Papste sahen sie den Antichrist. Dagegen galt ihnen ihre Gemeinschaft nur als die Stätte, da sich der Geist offenbart. Er offenbart sich durch die Propheten der Sekte und kündet das Kommende; aber auch jede andere Regung im Herzen der Gläubigen ist seine Offenbarung. Diese Offenbarung des Geistes ersetzt die Taufe, sie ist die Auferstehung der Toten und das Paradies, ein anderes ist nicht zu erwarten. Auch die Hölle ist nichts als das Bewußtsein der Sünde. Nur eine unmittelbare Anwendung des pantheistischen Grundgedankens war es, wenn die Amalrikaner Gott oder den Leib Christi schon vor der Konsekration im Brote des Altars sein ließen, da ihnen Gott und die Dinge eins waren; oder wenn sie sagten, Gott habe ebenso in Ovid wie in Augustin geredet, oder Christus sei in keiner anderen Weise Gott gewesen, als wie jeder andere Mensch. Der Satz Amalrichs, daß den in der Liebe Stehenden keine Sünde zugerechnet werde, erhält seine Deutung durch den Satz der Amalrikaner, daß den im Geiste Stehenden Hurerei und andere Befleckung nicht zur Sünde gereiche, weil jener Geist, der Gott ist, von dem Fleische unberührt bleibe und nicht sündigen könne, und weil der Mensch, der nichts ist, nicht sündigen könne, so lange jener Geist, der Gott ist, in ihm sei. Dieser wirke alles in allem. Daß die freie sinnliche Liebe unter dem Schilde dieser und ähnlicher Sätze bei den Amalrikanern Einlaß gewonnen und sich behauptet habe, geht nicht nur aus den gleichzeitigen Berichten hervor, sondern wird auch durch zahlreiche Zeugnisse über die Sekte des freien Geistes bestätigt, in welcher die Sekte der Amalrikaner ihre Fortsetzung fand.

Preger † (Hauck).

Amandus, gest. 661 (?). Biographien von Baudemund und Milo ASB II S. 710 ff. Rettberg, K.-G. Deutschlands I, 554. II, 507 f.; Friedrich, K.-G. Deutschlands II, 322 ff.; Smedt, Vie de St. Amand 1881; Gosse, Essai sur St. Amand. 1866; Ebrard, iroschottische Missionskirche 1873; A. Hauck, KG. Deutschlands I, 269 ff.

Amandus entstammte einer vornehmen romanischen Familie Aquitaniens. Es wird berichtet, daß er in früher Jugend gegen den Willen seines Vaters in ein Kloster auf der Insel Oye bei La Rochelle gegangen sei, nach empfangener Priesterweihe fünfzehn Jahr in einer Zelle auf der Stadtmauer von Bourges gelebt habe und dann bei einem Aufenthalt in Rom, wohin ihn Andacht und Verehrung wiederholt führten, durch eine Erscheinung des Apostel Petrus veranlaßt worden sei, sich der Bekehrung der Heiden zu widmen. An der fränkisch-friesischen Grenze, wo damals noch Christentum und Heidentum mit einander im Kampfe lagen, begann seine Missionsarbeit. Um 626 ist er in der Umgegend von Gent in Thätigkeit. Die Erwartung, daß ein Gesetz des Königs Dagobert I. über Zwangstaufen und das Verbot des Heidentums größere Erfolge für die Mission bringen würde, war eine bittere Täuschung. Von der heidnischen Bevölkerung mißhandelt, von seinen Gefährten verlassen, außer stande etwas weiteres zu erreichen, als losgekaufte Sklaven zur Taufe zu bringen, verließ er unmutig das Land und wendete sich südwärts jenseits der Donau in die Alpenländer von Kärnthen und Tirol, wo er den eindringenden slavischen Stämmen das Christentum zu predigen unternahm. Aber auch hier waren die Erfolge so gering, daß A. doch vorzog in seinen alten Wirkungskreis zurückzukehren. Abgesehen von einem kurzen Zeitraum, während dessen er von Dagobert I. verbannt aus Gründen, die uns nicht bekannt sind, das Land verlassen mußte, hat er hier besonders als Klostergründer gewirkt. Die Reichtümer des von ihm für das Christentum gewonnenen Allowin, genannt Bavo, boten ihm dazu die Mittel. Viele Klöster werden mit dem Namen des Amandus in Zusammenhang gebracht, nachweislich ist es aber nur von dreien, daß Amandus sie in das Leben gerufen hat, zwei in Gent, Blandinium (St. Pierre au mont Blandin) und Gandavum (St. Bavo) und sodann Elno bei Tournay (St. Amand). Von Wichtigkeit war, daß er in seinen Stiftungen die Benediktinerregel einführte. 647—649 bekleidete er das Bistum in Mastricht, das früher in Tongern, später in Lüttich sich befand. Der Papst benützte ihn, um durch seine Vermittelung die Anerkennung der römischen Synodalbeschlüsse gegen die Monotheleten seitens der fränkischen Bischöfe zu gewinnen. In seinem Sprengel fand er bei dem Klerus den heftigsten Widerstand gegen die von ihm unternommenen Reformen und auch die Bekehrung der Heiden machte keine wesentlichen Fortschritte. So reifte in ihm der Entschluß, sein bischöfliches Amt aufzugeben. Vergeblich ermahnte ihn Papst Martin zum Bleiben und zur Anwendung strenger Zuchtmaßregeln gegen die ungehorsamen Geistlichen. Er begab sich nunmehr wieder in die friesischen Missionsgebiete an der unteren Schelde, von da nach Spanien zu den Basken und kehrte endlich, unbefriedigt von seiner Wirksamkeit, in sein Kloster Elno ein, wo er gestorben ist, nach der gewöhnlichen Annahme gemäß den Annal. Elnon. maj. 661 (MG SS 5. Bd S. 119). Sein Todestag ist der 6. Februar (s. Delisle Mémoire S. 109). Sein unzweifelhaft unechtes Testament verflucht diejenigen, die seine Gebeine wegführen würden. Wie er selbst als Wunderthäter, so wurde sein Grab als Wunderstätte gepriesen.

O. Werner.

Amandus, Johann, Augustiner, sodann Prediger in Königsberg i. Pr. s. Albrecht von Preußen S. 313, 43.

Amazja, König von Juda. — 2 Kg 14, 1—20; 2 Chr 25, 1—28; vgl. die S. 99, 33 angeführten Schriften von Köhler II, 2, S. 221—223. 350—356; Stade I, S. 567—569; Kittel II, S. 245 f. 250 f.; Wellhausen, Israelit. u. jüd. Geschichte, Berlin 1894, S. 83.

Amazja, אֲמַצְיָהוּ, auch אֲמַצְיָה (2 Kg 12, 22; 13, 12; 14, 8; 15, 1), Ἀμεσσίας, Ἀμασίας, Sohn des Joas, hat nach früherem Ansatze 838—810, nach Duncker 797—792, nach Wellhausen 800—792, nach Kamphausen 796—778, nach Hommel 799—773 regiert. Er kam 25 Jahre alt auf den Thron infolge der Ermordung seines Vaters, die er alsbald an den Thätern, königlichen Dienern, rächte. Dabei wird als bemerkenswert hervorgehoben, daß er im Einklang mit dem Gebote Deut. 24, 16 deren Kinder verschont hat. Amazja unternahm die Wiederunterwerfung des unter Joram abgefallenen Edom, schlug auch die Edomiter im Salzthale (d. i. wohl in der Araba südlich vom toten Meere) aufs Haupt und eroberte den Platz, welcher „der Fels“ genannt ward,

von ihm aber den Namen Joktel beigelegt bekam. (Daß dies schwerlich das spätere Petra sei, zeigt Buhl, Geschichte der Edomiter, Leizig 1893, S. 34 f. 65 f.). Auch Elat, das nachher Asarja durch Wiederaufbau zu einer judäischen Stadt machte (2 Kg 14, 22), mag durch Amazja erobert und zerstört worden sein. Der von der Araba östlich gelegene Teil Edoms mit den Städten Teman und Bozra ist jedoch damals nicht in die Hände Judas gekommen (vgl. Am. 1, 11. 12; 9, 12). Nach dem Siege über Edom fing Amazja im Übermute einen Krieg mit Israel an, der sehr unglücklich endigte. Joas von Israel, der den Amazja im Bewußtsein seiner Übermacht zuerst spöttisch aber doch gutmütig aufgefordert hatte, Ruhe zu halten, schlug Amazja, der keine Vernunft hatte annehmen wollen, bei Bet-schemesch, nahm ihn gefangen, legte eine breite Bresche in die Mauer Jerusalems und führte die vorgefundenen Schätze nebst Geiseln hinweg. Den Amazja gab er wieder frei. Was diesen zu der unsinnigen Herausforderung Israels veranlaßt hat, läßt sich nicht aufklären. Vielleicht hing die Sache damit zusammen, daß Amazja, wie die Chronik erzählt, für den edomitischen Feldzug israelitische Mannschaften gedungen, aber auf den Rat eines Propheten alsbald wieder entlassen hatte, und daß diese unmutig darüber im judäischen Gebiete geplündert hatten. Amazja ist wie sein Vater durch eine Verschwörung ums Leben gebracht worden. Die Ursache derselben ist nicht überliefert. Manche suchen sie in der von ihm verschuldeten schimpflichen Demütigung Judas unter Israel. Die Angabe, daß Amazja seinen Gegner Joas um 15 Jahre überlebt habe (2 Kg 14, 17; 2 Chr 25, 25) bildet bei der Unzuverlässigkeit der synchronistischen Angaben des Königsbuches allerdings keinen entscheidenden Grund dagegen, aber es giebt auch keinerlei Beweis dafür. Der Leichnam Amazjas ward mit königlichen Ehren in Jerusalem beigesetzt. Das Königsbuch zählt ihn unter die bessern Könige von Juda, ihm nur die Duldung des Höhendienstes zur Last legend, während die Chronik angiebt, daß er nach dem Siege über die Edomiter die erbeuteten Götzen derselben verehrt habe (2 Chr 25, 14 ff.) und also von Jahwe abtrünnig geworden sei (25, 27), wovon sie das Mißgeschick herzuleiten scheint, das ihn betroffen hat.

Wilhelm Lotz.

Ambon. Thiers, Dissertations ecclésiastiques sur les principaux autels des églises, les jubez et la cloiture du choer des églises, Paris 1688; Barraud, Notice sur les chaires a prêcher in De Caumont, Bulletin monumental, Paris 1870, p. 1 sqq.; Rohault de Fleury, La Messe III. vol., Paris 1883, p. 1 sqq. u. Tafeln (im folgenden Fl. citiert). Vgl. auch die Werke über christl. Archäologie und Kunstgeschichte.

Wie *βῆμα* auf *βαίνω*, so geht *ἄμβων* auf *ἀναβάω* (*ἀναβαίνω*) bezw. *ἀμβάω* (*ἀμβαίνω*) zurück, und nicht etwa auf ambire, wie Walafrid Strabo, de rebus eccles. 6, u. a., oder auf das lateinische ambo, wie Mothes, Baulexikon I S. 89 annehmen. Schon die richtige Etymologie läßt erkennen, daß der Ambon eine Erhöhung ist, zu der man hinaufsteigt. Im christlichen Gotteshaus wird damit eine Art Plattform bezeichnet, die verschiedenen Zwecken dienstbar gemacht wurde. Der Name begegnet sehr häufig in mittelalterlichen Quellen, seltener in altchristlichen, die neben ihm freilich eine Reihe von synonymen Ausdrücken aufweisen. Cyprian erwähnt ein pulpitum, was er an einer Stelle durch das sonst auch für den Apsisraum gebrauchte tribunal erklärt, und läßt erkennen, daß er dabei eine Erhöhung im Auge hat, welche die Lektoren betraten, und von der aus die praecepta et evangelium Domini der christlichen Gemeinde vorgelesen wurden (epist. 38. 39). Euseb h. e. VII, 30 erzählt, Bischof Paul von Samosata habe für sich in einer Kirche außer einem hohen Thron auch ein *βῆμα* als Rednerbühne errichtet. Daß hier nicht an die halbkreisförmige Apsis gedacht werden kann, die sonst auch als *βῆμα* bezeichnet wird, erhellt sowohl aus dem Zusammenhang dieser Stelle, wie auch aus andern Zeugnissen. So predigte nach Sozomenus, h. e. VIII, 5, Johannes Chrysostomus *ἐπὶ τοῦ βήματος τῶν ἀναγνωστῶν καθεζόμενος*, und war nach demselben Autor, l. c. IX, 2, ein Grab angelegt *περὶ τὸν ἄμβωνα· βῆμα δὲ τοῦτο τῶν ἀναγνωστῶν*. Gregor von Tours schildert den Ambon in der Kirche Cyprians zu Karthago, den er analogius nennt (Miracul. I, 94), ein Name, der in Neutralform auch bei Isidor von Sevilla, etymologiarum XV, 4 nachgewiesen werden kann, während es bei Pseudo-Alkuin, de divinis officiis pars IX, cap. 40 zweifelhaft ist, ob analogius oder analogium gemeint ist. Weitere Bezeichnungen für den Ambon sind suggestus, solea (*σολέα*), pyrgus (*πύργος*), ostensorium, die teils an die Form, teils an die Verwendung dieses Ausstattungsstückes im Kirchengebäude anknüpfen. Indessen keiner dieser Ausdrücke bürgerte sich so sehr ein wie *ἄμβων*, am-

bon, ambo, der auch im Französischen und Englischen u. s. w. Eingang fand. Von altchristlichen Schriftstellern, die sich seiner bedienten, mag außer dem schon erwähnten Sozomenus noch Sokrates genannt sein, der des *ἄμβων*, als der Predigtstätte des Chrysostomus, gedenkt, mit der Bemerkung, daß der berühmte Kirchenmann und Prediger auf dem Ambon gesessen und diesen Platz gewählt habe, um von seinen Zuhörern besser verstanden zu werden (h. e. VI, 5). Den nämlichen Ausdruck und die nämliche Nachricht bieten weiterhin auch Cassiodor, hist. tripart. X, 4, und Nicephorus Callisti, hist. eccl. XIII, 4, dar. Im MA. begegnet der Name Ambon so häufig, daß von der Aufzählung von weiteren Belegstellen füglich abgesehen werden darf. Wertvoll ist es, daß Isidor von Sevilla, l. c., tribunal, pulpitum und analogium näher erklärt (tribunal eo, quod inde a sacerdote tribuantur praecepta vivendi. Est enim locus in sublimi constitutus, unde universi exaudire possunt. — Pulpitum, quod in eo lector vel psalmista positus in publico conspici a populo possit, quo liberius audiatur. — Analogium dictum, quod sermo inde praedicetur; nam *λόγος* Graece sermo dicitur, quod et ipsum altius situm est. (Dürfte auch seine Etymologie anzufechten sein, so ist doch richtig, was er über den Zweck dieser Gegenstände bemerkt). Aus praktischen Rücksichten unter das Mobiliar der Kirchen aufgenommen, war der Ambon von Hause aus, so schon zu Cyprians Zeit (siehe oben), der mehr oder weniger aus seiner Umgebung hervortretende Platz, auf dem die mit den biblischen Lektionen betrauten Personen, namentlich die lectores und *ἀναγνῶσται*, sowie weiter, und dies besonders im Orient, die Psalmensänger, *ψαλταί*, ihres Amtes walteten. Unter den Verdiensten, die sich Papst Sixtus III. erwarb, wird auch erwähnt, daß er den Ambon oder suggestus in der Basilika Liberiana geschmückt habe, ubi evangelium et epistola canitur (Platina, de vitis pontificum Roman. [1572] p. 49 sq.). Die alt- und neutestamentlichen Schriften, welche die apostolischen Konstitutionen II, 57 zur Lektion vorschreiben, sollen zum Vortrag kommen durch *μέσος ὁ ἀναγνώστης ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἑστώς*. Auf den Ambon verlegt die sog. Liturgie des Chrysostomus die Vorlesung des Evangeliums von seiten des Diakonus (MSG 63, 910), ebenso Pseudo-Alkuin, l. c., u. a. Die Verwendung des Ambons zum Psalmengesang bezeugt z. B. ein Beschluß des Konzils von Laodicea, der nur den *κανονικοὶ ψαλταί* gestattet, den Ambon zu besteigen (Conc. Laodic. can. 15). Während noch in der altkatholischen Zeit der Bischof der eigentliche Prediger war und seiner Gemeinde das Wort Gottes von der Kathedra oder vom Altar aus verkündigte, mehren sich in den folgenden Jahrhunderten die Fälle, wo die Bischöfe die Predigt anderen Geistlichen übertragen und diese den Ambon als Standort wählen, so ein Archipresbyter des Bistums Konstanz (Isonis Sangall. de mirac. S. Othmari I, 4, MSL 121, 784). Was die Bischöfe selbst veranlaßte, als Prediger ihren Platz hinter bezw. bei dem Altar mit dem auf dem Ambon zu vertauschen, läßt sich unschwer erkennen. Oder sollte es auf einem bloßen Zufall beruhen, daß es namentlich Bischöfe von großen Kathedralkirchen waren, die vom Ambon herab zu predigen pflegten? Um seiner Hörerschaft möglichst verständlich zu sein, wählte, wie schon erwähnt, Chrysostomus den Ambon. Derselbe Grund dürfte auch für Ambrosius (vgl. vita Ambrosii a Paulino conscripta 18), Augustinus (vgl. sermo XXIII, 1), Paulinus von Nola (vgl. Uranii epist. de obitu Paulini) u. a. maßgebend gewesen sein. Gelegentlich wurden auch die bischöflichen Erlasse an die Gemeinden auf dem Ambon bekannt gegeben. In besonderer Weise wurde der Ambon in der Sophienkirche in Konstantinopel in Anspruch genommen, wenn man ihn zur Kaiserkrönung benützte; nachweislich erhielten dort Heraklius und Stauracius das Diadem. Diente so der Ambon nach verschiedenen Seiten hin, so vergaß doch auch das spätere MA. nicht seine ursprünglichste Bedeutung. Papst Innocenz III. zieht eine Parallele zwischen ihm und dem Berg, auf dem der Herr seine Predigt hielt, wenn er vorschreibt, daß der Diakon den Ambon zur Verlesung des Evangeliums besteigen solle (vgl. de sacro altaris myst. II, 43). Dabei setzt er voraus, daß die Erhöhung zwei Aufgänge besitzt, einen für den Diakon mit dem Evangeliarium und einen andern für den Subdiakon (vgl. l. c. II, 42). Man hielt strenge darauf, daß die Evangelienabschnitte auf einer höhern Treppenstufe der Ambonanlage vorgelesen wurden als die Epistelabschnitte, weil, wie Hugo von St. Viktor betont, die Lehre Christi diejenige der Apostel weit übertrifft (vgl. Speculum ecclesiae 4).

Das christliche Altertum kennt nur einen einzigen Ambon in den einzelnen Kirchen, und auch im MA. bildete die Einzahl die Regel, von der nur größere und prächtigere Gotteshäuser eine Ausnahme machten. Diese, insbesondere die bischöflichen Hauptkirchen, sind es auch, für

welche Karl Borromäus die Anlage eines höheren Ambons für das Evangelium und eines niedrigeren für die Epistel empfiehlt. Wo man sich aber mit einem einzigen Ambon begnügt, verlangt auch er, ebenso wie Hugo und der ordo Romanus, daß der Platz für die Evangelienlektion um einige Stufen über die Stelle für die Epistellektion erhöht werde. — Fragt man nach dem Standort des Ambons in den altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirchen, so erhält man aus den litterarischen Quellen keine genügende Antwort. Höchstens läßt der Panegyrikus des Paulus Silentiarius auf den Ambon der Sophienkirche in Konstantinopel und seinen Erbauer, die ἔκφρασις τοῦ ἄμβωνος, erkennen, daß die ausgedehnte Anlage sich im Mittelschiff des Gotteshauses erhob vor den Schranken und Thüren des Chors; und ein Gleiches wird man für die sonstigen Ambone annehmen dürfen. Zweifelhaft bleibt es aber, ob man bei der Aufstellung dieses Kirchenmobiliars sich mehr an die Längsachse des Mittelschiffes hielt oder aber mehr den Raum zwischen dieser und den an das Mittelschiff angrenzenden Seitenschiffen bevorzugte. Das letztere geschah jedenfalls in Gotteshäusern mit zwei Ambonen, wo, vom Chor mit seinem Altar aus gerechnet, der Evangelienambon rechts, der Epistelambon links zu stehen kam. Wie die St. Clemenskirche in Rom zeigt, wurden die Ambone gelegentlich in die Schranken eingegliedert, welche den Klerus von den Laien trennten. — Auch in ihren Angaben über das Material, die Einzelformen und den Schmuck der Ambone fließen die litterarischen Quellen spärlich, so daß man ein recht ungenügendes Bild erhalten würde, wenn man außer ihnen nicht auch auf monumentale Zeugnisse verweisen könnte. Gewiß waren viele Ambone aus Holz gefertigt, im einzelnen läßt sich dies noch beispielsweise nachweisen an einer Anlage in Monte Cassino, die unter der Regierung des Abtes Desiderius, des späteren Papstes Viktor III., entstand (vgl. Leo cardinalis episc. Ostiensis, Chronica sacri monasterii Casinensis III, 20). Mit Elfenbeinplatten war der alte Ambon geziert, den der Abt Suger von St. Denis um die Mitte des 12. Jahrh. wiederherstellen ließ (vgl. Sugerius abbatis S. Dionysii, de rebus in admin. sua gestis 32). Neben Elfenbeinreliefs wurden Edelsteine und Emails, namentlich aber vergoldete Kupferplatten auf Holz aufgesetzt bei dem Ambon, den Kaiser Heinrich II. dem Münster zu Aachen schenkte. Vgl. Fl. T. 188. Edelmetalle und kostbare Steinsorten befanden sich in verschwenderischer Fülle nach der Beschreibung des Paulus Silentiarius an dem Ambon in St. Sophia zu Konstantinopel. Die meisten noch erhaltenen älteren Exemplare bestehen aus Marmor, der freilich an den dem Beschauer zugekehrten Seiten häufig mit Porphyrplatten, Mosaiken u. dgl. überkleidet ist oder Reliefschmuck trägt.

Versucht man es mit Hilfe der erwähnten Angaben des Gregor von Tours und des Silentiariers Paulus und der vorhandenen Ambone und Ambonfragmente ein Gesamtbild von dem Grund- und Aufriß sowie von der Ausstattung der Vorläufer unserer Kanzeln zu zeichnen, so sind zu erwähnen ein Podest oder eine Plattform, aus einem oder mehreren Stücken gebildet, von Gregor, l. c., mensa genannt, die auf einem an seinen Seiten geschlossenen oder offenen und dann gewöhnlich aus Säulen bestehenden Unterbau ruht und oben mit einer Brüstung gekrönt ist, sowie ein oder zwei Treppenaufgängen, die zu der Erhöhung hinaufführen. Manchmal erhob sich über der Brüstung noch eine säulengetragene Kuppel, ähnlich dem Ciborium oder dem Kanzeldeckel. — Der Grundriß des Unterbaues, gleichviel ob an seinen Seiten geschlossen oder offen, wird als Quadrat oder Rechteck formiert bei Fl. T. 170; 178; 184; 185; 186, 2; 190; 192; 196; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 206; 208; 209; 210; 211; 212; als Sechseck: Fl. T. 171; 189; 214; 215; als Kreis: Fl. T. 172; 176; 177; 179; 181; auf dem Bauriß von St. Gallen vom J. 820. Aus ungleichen Kreisstücken bestehen die Grundrisse bei Fl. T. 174; 188. Aus Säulen, manchmal auf einer Plinthe stehend oder auf Löwen und menschlichen Figuren ruhend, sowie oben durch Bogen miteinander verbunden, setzt sich der Unterbau zusammen bei Fl. T. 175; 178; 184; 185; 186; 189; 191; 192; 198; 206; 207; 208; 209; 210; 211; 213; 214; 215; 216; aus Platten oder Mauerwerk und Pilastern, Säulen, Dreiviertel- oder Halbsäulen bei Fl. T. 170; 171; 179; 181; 190; 200; 202; 204. Die auf dem Unterbau des Ambon aufliegende Schicht, aus einer oder mehreren Platten bezw. Steinen hergestellt, welche den Fußboden für die ganze Anlage abgiebt, wird in ihrem Grundriß entweder der Substruktion unmittelbar oder mittelbar angepaßt, oder aber durch Auskragungen erweitert. Dabei wählt man für die letzteren in der Regel halbachteckige oder halbrunde Formen. Wo derartige Auskragungen Anwendung finden, sind sie gewöhnlich nur einfach und dann an der Frontseite, oder doppelt und dann an der Vorder- und Rückseite der Ambone vertreten, selten dagegen an allen Seiten, wie z. B. im Dom zu Venedig. Vgl. Fl. T. 178; 189; 196; 199; 201; 205. Wäh-

rend nur wenige von den älteren Gewährsmännern der Brüstung Erwähnung thun, welche die Plattform einfaßt und abschließt, bildet sie bei den erhaltenen Monumenten einen integrierenden Bestandteil des Ambons. Je nach dem Geschmack der Verfertiger oder Auftraggeber höher oder niedriger aufgeführt, schließt sie oben geradlinig ab und wird sie häufig an der Seite, nach welcher sich der Vorlesende wendet, mit einem Pult zum Auflegen der Bücher u. dgl. versehen. Erhielten die Ambone dekorativen oder bildlichen Schmuck, so wandte sich das Interesse der Künstler hauptsächlich den Flächen der Brüstung zu. Aus praktischen Gründen konnte eine Treppe, auf der man zu dem Podest hinaufstieg, nicht entbehrt werden. Die Anlage von zwei Aufgängen empfahl sich aus Erwägungen ästhetischer Natur, zumal das Gesetz des Parallelismus in der altchristlichen Kunst eine wichtige Rolle spielte. Zu diesen scheinen erst später die liturgisch-symbolischen Reflexionen, welche dem Diakon die eine und dem Subdiakon die andere Treppe zuwiesen, hinzugekommen zu sein. Die Zahl der Stufen richtete sich naturgemäß nach der Höhe des Ambons und die künstlerische Gestaltung der Treppenbrüstungen nach der der Gesamtanlage. — Was die Größenverhältnisse der erhaltenen Ambone betrifft, so sind die altchristlichen und frühmittelalterlichen in der Regel nicht so ausgedehnt als die spätmittelalterlichen, eine Thatsache, deren Wert freilich nicht überschätzt werden darf. Erfährt man doch auch anderseits, daß auf der Plattform des Ambons Cyprians acht Leute und auf dem Ambon zu Konstantinopel sogar einige Dutzend stehen konnten (s. oben). — Die Errichtung der schon erwähnten Überdachung des Ambons nach Art der Ciborien dürfte sich wesentlich auf den Orient beschränkt haben; sicher bezeugt ist sie für die Sophienkirche zu Konstantinopel durch den Silentiarier (s. oben), und jedenfalls weisen auch die erhaltenen Originale und Abbildungen mit Kuppeln über dem Ambon nach dem Morgenland. Vgl. Fl. T. 181; 186; 189. — Die Freude des christlichen Altertums und Mittelalters, die Kirchen und ihre Ausstattungsgegenstände zu schmücken, kam auch an den Ambonen zum Ausdruck. Außer den schon genannten farbigen Steinarten und glitzernden Mosaiken wählte man öfters Reliefs, für die wenigstens der Formenschatz der Architektur von Pflanzen-, Ranken- und Riemenwerk herangezogen wurde, wenn man nicht zu bildlichen Darstellungen griff. Dabei lassen sich natürlich auch hier wie auf andern verwandten Gebieten bestimmte durch die Zeit und den Ort bedingte Typen von Darstellungen unterscheiden. So weisen 4 Exemplare zu Ravenna, die wohl allesamt dem 6. Jahrh. angehören, ein kasettenartiges Muster auf, und werden die einzelnen Felder ausgefüllt von Schafen, Hirschen, Pfauen, Tauben, Enten und Fischen, vereinzelt auch von männlichen und weiblichen Heiligen. Vgl. Fl. T. 172; 174; 176; 177. Drei Ambone in Thessalonich, vielleicht noch im 5. Jahrh. entstanden, besitzen in ihrem Unterbau Blendarkaden mit Muscheln, zu denen in einem Falle Figuren hinzutreten, Maria mit dem Kinde, Hirten und Magier, in ihrem Oberbau dekorative und symbolische Darstellungen, so das sternförmige Monogramm. Vgl. Fl. T. 170; 171. V. Schultze, Archäol. der altchr. Kunst S. 131 Fig. 38. Die Verfertiger der stadtrömischen Ambone, paarweise in S. Clemente, S. Maria in Cosmedin und Aracoeli sowie S. Lorenzo f. l. m. vertreten, aber nicht über das 12. Jahrh. hinaufreichend, verzichten auf bildlichen Schmuck und dekorieren die dem Beschauer zugekehrten Flächen nur mit Pilastern oder Lisenen sowie mit farbigen Steinplatten und Mosaiken. Vgl. Fl. T. 199—205. Umgekehrt wählten die Künstler, welche besonders im 12. und 13. Jahrh. für mittel- und oberitalische Kirchen zahlreiche säulengetragene Ambone schufen, zum Schmuck der Brüstungen gewöhnlich Marmorreliefs, die sie mit biblischen Scenen und sinnbildlichen Darstellungen, so den Evangelistensymbolen, ausstatteten. In erster Linie ist dabei Nikolaus Pisano zu nennen. Vgl. Fl. T. 190; 206 ff. Als Träger der Lesepulte zeigen die Ambone nicht selten einen Adler, auf einem Exemplar in Bologna als Johannes bezeichnet (Fl. T. 191), von dem Verfasser des Rationale divinorum officiorum, Durandus, durch Ps 18 (17), 11: volavit super pennas ventorum erklärt, der zugleich auch die Bedeckung der Pulte an Festtagen mit einem linnenen oder seidenen Tuch bezeugt. Beispiele: Fl. T. 190; 192; 194; 195; 205; 210; 211; 215. — Die meisten erhaltenen Ambone begegnen auf italienischem Boden, für Deutschland kommen hauptsächlich Aachen (s. oben), die Liebfrauenkirche zu Halberstadt und die Nikolauskapelle zu Windisch-Matrei in Betracht, im ganzen aber wenig Exemplare, verglichen mit den Lettnern und Kanzeln (s. d. A.), die in unserm Vaterland weite Verbreitung gewannen.

Nikolaus Müller.

Ambrosianer. Helyot, Geschichte aller Klöster- und Ritterorden, aus dem Französ., 8 Bde, Leipz. 1753, 2., 4. u. 8. Bd.

Ambrosianer ist der Name mehrerer seit dem 14. Jahrh. von Mailand und dessen Umgebung ausgegangener geistlicher Genossenschaften, die sich den h. Ambrosius in ähnlicher Weise zum besonderen Patron erkoren, wie die um dieselbe Zeit an einigen Orten Oberitaliens und Spaniens entstandenen Hieronymiten (s. d. Art.) den Hieronymus. Zu einer über die Erzdiöcese Mailand hinausreichenden Bedeutung gelangte nur die älteste dieser Brüderschaften, die Fratres S. Ambrosii ad Nemus (Ambrosiusbrüder am Hain), benannt nach dem vor der Mailänder Porta Cumena gelegenen Haine, in welchem Ambrosius zum Zwecke beschaulicher Zurückgezogenheit zeitweilig sich aufzuhalten pflegte (laut s. eigenen Angabe: De bono mortis 3, 11). Hier sollen in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts drei fromme Mailänder: Alex. Crivelli, Alberto Besuzi und Antonio Petrasancta einen Verein zu gemeinsamen Andachtsübungen gegründet haben, welchen dann Gregor XI. 1375 auf Grund der Reg. Augustini päpstlich bestätigte und zum Tragen einer bestimmten Ordenstracht (kastanienbraune Tunica mit Kapuzen ꝛc.) sowie zur Abhaltung von Gottesdiensten nach ambrosianischem Ritus verpflichtete. Einige dieses Ritus sich nicht bedienende Ambrosius-Brüderschaften, welche mehr oder weniger unabhängig von diesem Mailänder Mutterhause entstanden waren — nämlich eine genuesische, eine umbrische in Eugubio und eine zu Recanati bei Ancona (unter dem besonderen Namen „Apostelbrüder“ oder Apostolini) durch einen gewissen Placidus († 1348) errichtete — vereinigten sich in der ersten Hälfte des 15. Jahrh. mit jenem Mailänder Hause zu einer Kongregation, welche Eugen IV. 1441 als Congr. S. Ambrosii ad nemus Mediolanensis bestätigte. Nachdem diese südlicheren Vereine wegen Nichtannahme des ambrosianischen Ritus (den das Mailänder Mutterhaus ihnen aufzudrängen suchte) vorübergehend sich losgetrennt und zu einer augustinisch regulierten „Barnabas-Kongregation“ (Congr. S. Barnabae Provinciae Marchiae et Januae sub reg. Aug., 1496) konstituiert hatten, gelang 1589 unter Sixtus V. die Wiedervereinigung beider unter dem Doppel-Namen Congr. fratrum S. Ambrosii ad nemus et S. Barnabae sub regula Augustini. Papst Paul V. versah diesen kombinierten Ambrosius- und Barnabas-Orden durch eine Bulle vom J. 1606 mit teilweise neuen Privilegien. Allein nicht sehr viel später, unter Innocenz X. (1644—55), erfolgte auf Grund eines überhaupt alle kleineren und ärmeren monastischen Kongregationen beseitigenden Gesetzes seine definitive Aufhebung (vgl. Helyot, Bd. II u. IV, sowie die betr. päpstl. Bullen im Bull. magn. Rom. I, 289. 360. 467; III, 194).

Nur von lokalkirchlicher (spezifisch mailändischer) Bedeutung sind die drei übrigen, den Namen des h. Ambrosius führenden Brüderschaften, deren die KG des 15. bis 17. Jahrh. gedenkt, nämlich

a) die Schola S. Ambrosii s. Oblationarii, ein aus bejahrten Männern und Frauen gebildeter Verein kirchlicher Pfründner, verpflichtet zu gewissen Hilfsfunktionen bei der ambrosianischen Meßfeier, insbes. zum Herzutragen der Opfergaben (oblationes, bestehend aus Hostien und weißem Wein) bis an die Altarstufen und zur Übergabe derselben an den celebrierenden Priester (nach altmailänd. Ritus); vgl. Bonanni, Catalog. ordd. religg. III, 68—75 u. Helyot VIII, 301;

b) die Ambrosianerinnen (Klosterfrauen vom Ordo S. Ambr. ad Nemus), gestiftet um 1475 durch Katharina Morigia und Juliana aus Puresselli in der Nähe von Pallanza; später bes. von Carlo Borromeo protegiert, jedoch, wie es scheint, nur auf die genannte eine Stiftung am Laggo Maggiore beschränkt geblieben;

c) die Genossenschaft der Oblaten des h. Ambrosius, gestiftet vom oben genanntem Erzbischof (unter Bestätigung Gregors XIII, 1578) in dem Kollegiathause di San Sepolcro in Mailand, einem Lieblingswohnsitz Borromeos (mit einer eigens für diesen bestimmten Zelle, die er als seine „Wonne“ [deliciae] zu bezeichnen pflegte). Die nach Jesuitenart dem Erzbischof zu unbedingtestem Gehorsam verpflichteten Insassen — seine „Freiwilligen“, wie er sie gern nannte — hatten auch ihr Privatvermögen (oder eventuell ihr Pfründeneinkommen) seiner oberhirtlichen Aufsicht zu unterstellen und wurden von ihm zur Unterstützung seiner Missionen, Seelsorgethätigkeit, Visitationspraxis, Liebesarbeit, überhaupt „ad functiones ecclesiasticas quaslibet cuilibet ecclesiae praestandas“ verwendet. Die Stiftung, welche ungefähr ein Menschenalter nach Borromeos Tode (ca. 1620) noch 200 Mitglieder zählte, hat sich bis in unser Jahrhundert erhalten, wurde aber 1844 (bei einer Stärke von nur noch 16 Mitgliedern) aufgehoben. — Vgl. Acta Eccl. Mediol. a Carolo Archiepiscopo cond., Milan. 1599, sowie Giussanos Borromeo-Biographie, X 4. Zöckler.

Ambrosianischer Gesang. — G. M. Dreves, Aurelius Ambrosius, der „Vater des Kirchengesanges", Freiburg, Herder 1893; H. A. Köstlin, Geschichte der Musik, 3. Aufl., Berlin 1888; Fortlage, Gesänge christlicher Vorzeit, Berlin 1844; Schlosser, Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte, Mainz 1851; Daniel Thesaurus hymnologicus, 5 Tle, Halle 1841 ff.; Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters, 3 Bde, Freib. 1853 ff.; Ebert, Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters, 1. Bd, 2. Aufl., Leipzig 1889; J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen, 2. Aufl., Paderb. 1881.

Der durch Ambrosius, Bischof von Mailand 374—397, geregelte und in die abendländische Kirche eingeführte Figuralgesang, ein rhythmisch melodischer Gemeindegesang. Wie wir uns diese seine drei Haupteigenschaften, Rhythmus, Melodie und Gemeindemäßigkeit näher zu denken haben, ist noch zu ermitteln: der Gesang selbst erwuchs aus der Verbindung des alten griechischen Tonsystems mit der kirchlich überlieferten Psalmodie, und Ambrosius vollzog, angeregt durch die syrisch-morgenländische Kirche, diese Verbesserung der Musik im Gottesdienste, indem er unter sorgfältiger Beachtung des Metrums eine rhythmische, wenn auch vorerst noch unvollkommene und, wie es scheint, auf lange und kurze Töne sich beschränkende Bewegung des Gesangs und mäßig modulierte Melodien herstellte. Hieraus ergab sich, gegenüber einem eintönigen oder regellosen Klerikalgesang, die Eignung für einen bewegt und mit Festigkeit fortschreitenden Gesang der Gesamtheit. Vordem befand sich der Gesang völlig in den Händen des Chors der Sänger (ψαλταί, cantores), auf deren Psalmenrecitation mit geringer Erhebung der Stimme samt ihrem eintönigen, kunstlosen Singen von Gebeten die Gemeinde nur in kurzen Strophen oder abschließend Antwort gab. Mit wahrer Freude griff das Volk nach den ambrosianischen Weisen, in welchen die melodienreichen Klänge des griechischen Gesangs mit der ganzen musikalischen Weltbildung in der Verklärung und Neugeburt durch den christlichen Geist sich wiederfanden und sowohl die größere Mannigfaltigkeit als der melodische Schwung und rhythmische Takt samt der von der griech. Kirche entlehnten Form des Wechselgesangs (zwischen Männern und Frauen, Gemeindechören, Gemeinde und Chor) lebendig anzog. Das griechische Tonsystem wurde, von seinen Entartungen gereinigt, in folgenden vier Tonarten aufgenommen: der dorischen (D—d), der phrygischen (E—e), der lydischen (F—f) und mixolydischen (G—g); doch haben gerade diese profanen Elemente, nachher bis in alle ihre Konsequenzen entwickelt, die Notwendigkeit einer Reform herbeigeführt. Unter Ambrosius zeichnete sich der christliche Gesang ebenso durch Lieblichkeit, als durch erhabene Würde und edle Einfalt aus; er hatte etwas außerordentlich Zartes und Gewinnendes und rührte, wie Augustin berichtet, die Zuhörer oft zu Thränen. Confess. X, 33: es wurde gesungen liquida voce et convenientissima modulatione; und IX, 7: quantum flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter!

Als Texte benützte Ambrosius teils die schon vorhandenen griech. und latein. Hymnen, in Strophen gegliederte Gesänge mit oder ohne Reime (Ephräm † 378, Hilarius von Poitiers † 368, vgl. aus der christlichen Urzeit Eph 5, 19; Kol 3, 16; Apk 5, 12 u. ö.), teils verfaßte er eigene und zwar reimlose („ambrosianische" oder „römische") Hymnen, die nicht bloß überhaupt eine metrische Vervollkommung der Hymnusform waren, sondern auch in ihrer wohlklingenden Sprache sich besonders innig mit der neuen melodischen Sangweise verbanden. Zu den unter vielen unechten und zweifelhaften dem Ambrosius mit Sicherheit zuzuschreibenden Hymnen gehören: Deus creator omnium, vgl. Aug. conf. IX, 12; Jam surgit hora tertia, vgl. Aug. de natura et gratia 74; Aeterne rerum conditor, vgl. Aug. retract. I, 21; Veni redemptor gentium, vgl. Aug. sermo 372, 3 (Luther: Nu komm der Heiden Heiland); vielleicht auch O lux beata Trinitas (evangelisch: Der Du bist drei in Einigkeit), Splendor paternae gloriae u. Apostolorum passio; in der Folge schlossen sich dieser Weise an Prudentius, Coelius und Sedulius † 459, Ennodius (Bischof zu Pavia † 521), Fortunatus † 600 u. a. Diese Hymnen sind die Lieder des sieghaften Christenglaubens, der Urgesang des Christentums mit all seiner weltüberwindenden Energie. Herder hat sie zuerst wieder gerühmt, Fortlage und Schlosser sie übersetzt, E. Hobein, W. v. Biarowsky. — Sehr rasch verbreitete sich der ambrosianische Gesang über das ganze Abendland, das er im 5. und 6. Jahrhundert als Gemeindegesang vollständig beherrschte, bis allmählich eine so weltförmige, gezierte und teilweise rohe Weise einriß, daß die gegen Ende des 6. Jahrhunderts hervorgerufene gregorianische Reform den eigentlichen Hymnengesang ausschließlich dem Klerus zuwies und über-

haupt der strengere sog. gregorianische Kirchengesang den ambrosianischen fast auf ein ganzes Jahrtausend verdrängte. Sowohl in melodischer als rhythmischer Beziehung hatte der letztere eine raffiniert erkünstelte und überfeinerte Manier angenommen, bei welcher von der alten Einfachheit und edlen Würde wenig übrig war. Der frische rhythmische Gemeindegesang des Reformationszeitalters, meist aus dem Boden des Volksgesangs erwachsen, kann wenigstens teilweise als Wiedererweckung des alten Ambrosius gelten: wie denn die evang. Kirche in verschiedener Form in ihren Kirchenordnungen (Hamb. 1529, L. Lossius 2c.), die „feinen hymnos Ambrosii, Prudentii etc." ausdrücklich rezipiert hat. **M. Herold.**

Ambrosianischer Lobgesang s. Te Deum.

Ambrosiaster. — MSL 17, 39—508 (Abdruck der Mauriner-Ausgabe von 1690). Ambrosii opera ed P. A. Ballerini Tom. III (Mediol. 1877) p. 349—372, 971—974; J. B. Pitra, Specilegium Solesmense I (Paris 1852) p. XXVI—XXXIV, 49—159, 567 ss.; Sixti, Senensis bibliotheca sancta (1626) p. 242, 660—706; Oudin, Comment. de scriptor. eccl. (Lipsiae 1722) I c. 481 ss.; Rosenmüller, hist. interpret. III (1807) 589 ss.; J. H. Reinkens, Hilarius von Poitiers (1864) S. 273 ff.; Reifferscheid, Bibl. patr. lat. ital. II (1871) S. 416 ff.; J. Langen, Commentariorum in epistolas Paulinas, qui Ambrosii et quaestionum biblicarum quae Augustini nomine feruntur scriptore dissertatio, Bonnae 1880; derselbe, Geschichte der röm. Kirche I (1881) 599—610; H. B. Swete, Theod. Mopsvest. comment., 1. Bd, Cambridge 1880 S. LXXVIII, 2. Bd (1882), S. 351; J. L. Jacobi in GgA 1881 S. 1185—1203; Nirschl, Lehrbuch der Patrol. II (1883) 382 ff.; Marold, Der Ambrosiaster nach Inhalt und Ursprung, ZwTh XXVII (1884) S. 415—470; G. Krüger, Lucifer von Calaris (1886) S. 89 f.; S. Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen age (Nancy 1893) p. 5. 118. 139. 185; Bardenhewer, Patrologie (1894) S. 404 f.; Rh. Mus. XLIX, 316 f.

Ambrosiaster nennt man die gehaltreichen Commentaria in XIII. epistolas beati Pauli, welche von ca. 850 bis auf Erasmus dem Ambrosius von Mailand zugeschrieben zu werden pflegten. Diese noch immer nicht ganz ausgestorbene Ansicht hat in der älteren Überlieferung keine Stütze; sie scheitert an dem abweichenden Bibeltext, der Verschiedenartigkeit des Stils, der zwiefachen Meinung über die Herkunft des Hebräerbriefs, der differierenden Stellung zur griechischen Litteratur und mancherlei andern Dissonanzen. Ebenso wenig kann aber der Ambrosiaster, wenn man von der alleinstehenden Rezension des cod. Corbeiensis absieht, eine erst um 800 veranstaltete Kompilation sein. Vielmehr bezeugt der cod. Cassinensis, in dem der Römerbrief freilich fehlt, daß der Kommentar vor dem J. 570 schon die überall sonst überlieferte Gestalt hatte. Der Bibeltext ist einheitlich, vorhieronymianisch, und zwar der aus Augustin und dem cod. Brixianus bekannten „italischen" Rezension angehörend. Die Anthropologie ist naiv-voraugustinisch, die Eschatologie noch chiliastisch, die antihäretische Polemik weist überall auf die Zeit um 380, das Filioque fehlt. Noch genauer wird die Abfassungszeit bestimmt durch ad 1 Ti 3, 14: ecclesia . . cuius hodie rector est Damasus. An eine Interpolation ist hier nicht zu denken; die Parenthese erklärt sich am besten, wenn der Verfasser bald nach den Entscheidungen Gratians gegen den schismatischen Bischof Ursinus (375 und 378) schrieb. Auf dieselbe Zeit führt ad 2 Th 2, 7 novissime Julianus . . coeptam persecutionem implere non potuit, quia desuper concessum non fuerat (363). Die Worte zu Rö 12, 11 in hoc tempore quo pax est führen uns aber über die Vorgänge nach der Schlacht bei Adrianopel hinaus zu der Unterwerfung des gesamten Gotenvolks den 3. Oktober 382. Damals herrschte auch im Westen Ruhe. Hierzu stimmt, daß bei Ambrosiaster häufig von dem Widerstand der gentiles (selten pagani genannt) gegen das Christentum die Rede ist, daß speziell der römische Kultus noch als einflußreich erscheint. Gerade im Jahr 382 betrieben die heidnischen Senatoren die Wiederherstellung des Viktoriabildnisses, während ihre christlichen Amtsgenossen an Bischof Damasus ein entgegengesetztes Memorandum richteten, das dieser durch Ambrosius in die Hände des Kaisers gelangen ließ. — Einheitlichkeit und Abfassungszeit des Ambrosiaster stehen fest; nach dem Namen des Verfassers aber ist bisher ohne Erfolg gesucht. Weil Augustin im Jahr 420 den Anfang der Erklärung zu Rö 5, 12 als Worte des sanctus Hilarius citiert (c. d. epist. Pelag. IV, 4, 7), haben manche, und noch neuerdings J. B. Pitra in Bezug auf die Rezension des cod. Corbeiensis, im Ambrosiaster einen Teil des verloren gegangenen

Kommentars des Hilarius Pictaviensis zu den Neutestamentl. Episteln sehen wollen. J. H. Reinkens und Marold haben diese Hypothese widerlegt. Großen Beifalls erfreute sich lange die Deutung des „sanctus Hilarius“ auf den römischen Diakonus dieses Namens, der Parteigänger des Lucifer von Calaris war. Schon Petavius und Oudin führten die triftigsten Gründe dagegen an. Neuerdings glaubte Langen den Presbyter Faustinus, einen Gegner des Damasus und Verfasser der Schrift de trinitate (MSL 13, 37–80), als Urheber der Kommentare erwiesen zu haben. Aber Stil, Christologie und Bibeltext sind zu verschieden, und ad 1 Ti 3, 14 zu einer Glosse zu stempeln, ist ein Gewaltstreich. Bis auf weiteres wird man sich dabei zu beruhigen haben, daß der Verfasser ein Presbyter der römischen Kirche gewesen ist (Augustin hat vielleicht dessen Quelle, den Hil. Pict., citiert).— Fraglich ist auch das Verhältnis des Ambrosiaster zu den pseudoaugustinischen Quaestiones ex utroque testamento (MSL 35, 2213—2416). Langens Versuch, aus den zahlreichen engen Berührungen beider Schriften die Identität der Verfasser zu erweisen, hat ebenso wenig allgemeine Anerkennung gefunden, wie der entgegengesetzte von Marold, weil dieser die Differenzen übertreibt (wie die Quaest. kennt auch der Ambrosiaster die drei Johannesbriefe: MSL 17, 161 C, 182 A). — Der Ambrosiaster gehört nicht nur in antiquarischer Hinsicht zu den interessantesten Schriftstücken des christlichen Altertums, seine Exegese ist auch als solche wertvoll, sie zeichnet sich durch Klarheit, Nüchternheit und Gedankenreichtum aus und erreicht einen im Altertum seltenen Grad von Unbefangenheit und Objektivität. Den Spekulationen und „Sophistereien“ der Griechen ist Ambrosiaster freilich bis zur Unbilligkeit abhold, er wirft ihnen sogar Fälschungen des Bibeltextes vor. Diese Haltung erklärt sich ebenso aus den damaligen kirchenpolitischen Verhältnissen (vgl. Rade, Damasus S. 122 ff. 137 f.), wie die Animosität des Ambrosiaster gegen die Diakonen aus den von Hieron. epist. 146 geschilderten Zuständen der römischen Kirche. Glücklicherweise erleichterten diese Einseitigkeiten dem Kommentator sein Bestreben, die Paulusbriefe selbstständig und unbefangen aus dem Text selbst zu erklären. Wiederholt bemerkt er, die kirchlichen Einrichtungen hätten sich seit der apostolischen Zeit wesentlich verändert. — Die Apostel seien fast sämtlich verheiratet gewesen; Paulus schreibe an Gemeinden, quia adhuc singulis ecclesiis rectores non erant constituti. Von höchstem Interesse sind die Ausführungen über die ursprüngliche Gemeindeverfassung: erst später wurden feste Ordnungen nötig. Primum omnes docebant et omnes baptizabant, quibuscunque diebus vel temporibus fuisset occasio. Omnibus inter initia concessum est, Scripturas in ecclesia explanare. An die synagogalen Einrichtungen hätten die urchristlichen sich angelehnt. Et synagoga et postea ecclesia seniores habuit, quorum sine consilio nihil agebatur in ecclesia. Quod qua negligentia obsoleverit nescio; nisi forte doctorum (der Bischöfe) desidia aut magis superbia, dum soli volunt aliquid videri. Presbyter und Episkopen waren ursprünglich dasselbe, sie sind es im Grunde noch immer: beide vicarii Christi . . . Uterque enim sacerdos est, sed episcopus primus est; ut omnis episcopus presbyter sit, non tamen omnis presbyter episcopus. — Nicht durch Apostel sei die römische Gemeinde gegründet, sondern durch einfache credentes ex Judaeis. Romani susceperant fidem Christi, ritu licet Judaico. Dann seien solche, die richtiger glaubten, hinzugekommen, und nun hätten sich Streitfragen ergeben, über das Fleischessen, et utrumnam spes quae in Christo est sufficeret, aut et lex servanda esset. Der Ambrosiaster teilt nicht die bis auf Augustin herrschende und noch später oft verteidigte Ansicht, als sei der Ga 2 berichtete Konflikt zwischen Petrus und Paulus verabredete Spiegelfechterei gewesen.— Nicht Petrus allein, auch Paulus habe einen Primat gehabt. Die stigmata des Apostels Ga 6, 17 deutet er weder auf die Beschneidung, noch auf Seelenkämpfe, sondern versteht darunter die Narben von den Mißhandlungen. Die „Engel der Gemeinden“ in der Apokalypse sind ihm Bischöfe. Die hohen Vorzüge des Ambrosiaster rechtfertigen es vollauf, daß seine Erklärungen neuerdings nicht bloß von katholischen Kommentatoren (Reithmayr), sondern auch von evangelischen (Bornemann) eingehend berücksichtigt werden. — Unter den Handschriften ist außer den genannten besonders die um 769 von dem St. Gallener Mönch Winitharius geschriebene (Römerbrief) interessant. Daß als Verfasser dort, wie auch sonst oft, Origenes genannt wird, erklärt sich aus einigen origenistischen Theologumenen. Genauer als jetzt werden wir über das Werk urteilen können, wenn die von M. Ihm für das CSEL vorbereitete Ausgabe vollendet sein wird.

Arnold.

Ambrosius Camaldulensis, gest. 1439. Seine Briefe gab nach Martène (Vett. Scr. III p. 6—728) in weit vollständigerem Umfange Canneto heraus (Florenz 1759, II); seine Vita schrieb Mehus „mit der mühsamsten Ausführlichkeit" (ebd., vor der Cannetischen Ausg der Epistolae). In das rechte Licht hat ihn zuerst G. Voigt (Die Wiederbelebung des klass. Altertums, 3. Aufl. 1893, 2 Bde) gerückt; vgl. bes. I, 314—312; dazu: v. Reumont, Lorenzo il Magnifico, Bd I (1874).

Ambrogio Traversari, geboren zu Portico bei Florenz 1386, seit 1400 im Kloster Sta. Maria degli angeli, wurde im Jahre 1431 zum General des Camaldulenserordens erwählt. In dieser Stellung hat er, weil das nun einmal zum guten Ton gehörte, die „Reform", d. h. die genauere Beachtung der Regel gefordert, hat sich auch gegen die Veräußerlichung des Lebens an der Kurie gewandt, ist aber durchaus Papalist geblieben und hat dies besonders bewiesen, als er 1435 als Legat Eugens IV. beim Baseler Konzil erschien — „von den Vätern des Konzils, die das Reformwerk ernsthaft in die Hand nehmen wollten, sprach er nie anders wie von einer Zusammenrottung wahnsinniger Verbrecher, und Basel pflegte er das westliche Babylon zu nennen" (Voigt, I, 316). Wenn so seiner Aktion in Basel, obwohl er selber seine diplomatischen Thaten dort und beim Kaiser Sigismund sehr herausstreicht, der Stempel der Ergebnislosigkeit aufgeprägt geblieben ist, so schien seine Mitwirkung bei der Union mit den Griechen 1438—39 mehr zu versprechen: er war es, welcher die Griechen schon in Venedig begrüßte und dann in Florenz durch Beteiligung an den theologischen Besprechungen und Übersetzung griechischer Schriften alles zur Herbeiführung der Vereinigung that — freilich ist alle seine Mühe, die er nicht gering anschlug (Epist. XIII, 34), wie der ganze Versuch schließlich vergeblich gewesen.

Daß aber Traversari mit solchem Eifer für jene aussichtslose Sache eintrat, mag bei ihm wie bei vielen andern dadurch hervorgerufen worden sein, daß das Interesse für alles Griechische in ihnen als Humanisten lebhaft entwickelt war. Und damit berühren wir zugleich den Gesichtspunkt, unter welchem Tr. uns von typischem Interesse ist. Er ist in der großen Humanistenrepublik am Arno der erste, in welchem das humanistische Element so kräftig neben dem kirchlichen sich entwickelt, daß „wir hier das erste Beispiel eines Mönches haben, in welchem der Schöngeist mit dem heiligen Geiste im Kampfe lag, und wir sehen schon, wie die künstlerische Liebhaberei von Florenz bereits das kirchliche Leben überwog" (Voigt I, 321). Erst unter diesem Gesichtswinkel tritt auch das wahre Wesen Tr.s heraus. Wer ihn nur als öffentlichen Charakter kannte, mochte ihn für einen harten, ruhmredigen und heuchlerischen Mönch halten; mit den Ordensbrüdern war er oft in Streit verstrickt. Aber unter seinen humanistisch gerichteten Freunden erscheint er ganz anders: da nimmt er an den heiteren Gesprächen an Cosimo de Medici's Tafel teil, neben ihm die Leuchten der Wissenschaft jener Zeit. Alles was aus der Erbschaft des klassischen Altertums von litterarischen Schätzen zugänglich ist, bildet dort den Gegenstand von Genuß und Forschung, und nichts wird auch von Tr. im Bereiche seiner persönlichen und amtlichen Beziehungen und seiner Reisen verabsäumt, um die kostbaren Schätze an Handschriften zu vergrößern. Speziell freilich richtete er dabei sein Augenmerk auf die kirchlichen Autoren griechischer Zunge, und wenn er einmal einen Profanschriftsteller, wie den Diogenes aus Laerte, um mit den übrigen Humanisten zu wetteifern, ins Italienische übersetzte, da geschah das nicht ohne Kautelen und mit dem Gelöbnis: nachher will ich mit desto glühenderem Verlangen, desto heißerem Durste zur Übertragung von heiligen Schriften zurückkehren und sie um so inniger küssen, da ich fast von Kind auf an sie gewöhnt bin (vgl. Tr. Epist. VI, 23. 25. 27; VII, 2; VIII, 3; XXIII, 10).

Tr. starb am 20. Oktober 1439. „Die Zahl der humanistischen Geistlichen und Mönche ist keine kleine geblieben; die ängstliche Gewissenhaftigkeit des Camaldulensers aber sehen wir bei seinen Nachfolgern immer mehr dahin schwinden". (Voigt, I, 322).

Benrath.

Ambrosius, Bischof von Mailand, gest. 397. — Ausgaben seiner Werke: Benediktinerausgabe (4 Bde, Vened. 1748 ff.) bei MSL in 14.—17. Bd. Ballerini (Mailand 1875 ff. 6 Bde); in der „Biblioth. der Kirchenväter": ausgewählte Schriften des hl. A. von F. X. Schulte (Bd 15—16); die Schrift de officiis etc. hat Krabinger 1857 herausgegeben. — Litteratur: Der älteste biographische Versuch von Paulinus (in der Benediktinerausgabe u. a.); Muratori, rerum ital. scriptores etc.; Dupin: nouvelle biblioth. II; Gibbon, Gesch. des Verfalls ꝛc. VII; Hermant (Paris 1678); Silbert (1841); Baunard, Gesch. des hl. A. (1874); Rudelbach, Christl. Biographie (1849); Böhringer, Die Kirche Christi ꝛc. 10. Bd (2. Aufl. 1877)

Th. Förster, Ambr. Bischof v. Mailand (1884); Ebert, Gesch. der christlich-latein. Litt. (2 Aufl. 1889); Ihm, Studia Ambrosiana (1889); Richter, Gesch. des weström. Reichs; Güldenpenning u. Ifland, Kaiser Theodosius (1878); Pruner, Die Theol. d. Ambros. (1862); Deutsch, Des Ambros. Lehre von d. Sünde und Sündentilgung, (1867); Dräseke, Ciceronis et Ambrosii de officiis ll. (1876); P. Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceron. Moral auf die Ethik bei A. (1881). Zu den Hymnen des A. vgl. außer den S. 440, 1 ff. genannten Werken Bähr (Christl. Dichter 1872); Biraghi, (Inni sinceri etc. 1862); Huemer (Untersuch. über d. ältesten latein.-christl. Rhythmen 1879); Thierfelder (De christianorum psalmis etc. 1868), u. a.

Ambrosius entstammte einem alten Geschlecht, vielleicht der gens Aurelia, und ist Ende der dreißiger Jahre des 4. Jahrh. (gegen 337—40) in Trier geboren, wo sein Vater das Amt eines Präfekten in Gallien bekleidete. Mit seinem Bruder Satyrus, welcher früh starb, und seiner Schwester Marcellina wurde er in Rom erzogen und von seinem Vater für die staatsmännische Laufbahn bestimmt. Noch als junger Mann wurde er Konsular in Oberitalien und nahm seinen Sitz in Mailand 374, doch bereits in dieses Jahr fällt die große Wendung seines Lebens: durch den einmütigen Willen des Volks wurde er, als er in der zur Bischofswahl versammelten Menge erschienen war, selbst zum Bischof gewählt, obgleich er noch nicht einmal die Taufe empfangen hatte. Ging dem neuen Bischof kirchliche Erfahrung und theologische Vorbildung ab, und hat er erst nachträglich die Lücken seines theologischen Wissens durch eingehendes Studium der griechischen Muster, namentlich des Philo, Origenes, Basilius auszufüllen gesucht, so ging ihm doch der Ruf der Gerechtigkeit, Milde und Charakterstärke voraus, und A. hat denselben durch ein Leben der Pflichttreue, Entsagung und gewissenhaftester Hingebung an sein Amt gerechtfertigt.

Der Episkopat des A. fällt in die Regierungszeit des Valentinian I., der schon 375 starb, und seiner Söhne Gratian † 383 und Valentinian II. † 392, sowie des Theodosius † 395. Die nicänische Rechtgläubigkeit hatte im Abendland bereits gesiegt und wurde nicht mehr rechtlich bestritten, aber das Leben des Bischofs ist trotzdem von den letzten Kämpfen um die Homousie stark bewegt worden. Die arianische Partei, zu der namentlich die germanischen Beamten und Offiziere gehörten, fand zwar nicht bei den kaiserlichen Brüdern, wohl aber bei ihrer Mutter Justina Schutz, und es fehlte nicht an mehrfachen Versuchen, für einen arianischen Hoftheologen eine der Mailänder Kirchen zu gewinnen, besonders als nach Gratians Ermordung der sehr jugendliche Valentinian II. diesen Bestrebungen zu viel Nachsicht entgegenbrachte. Diese Kämpfe, welche in die Osterzeit der Jahre 385 und 86 fallen, bezeichnen den Höhepunkt des bischöflichen Waltens des A. Denn da der Bischof mit Entschiedenheit jedes Zugeständnis an die arianische Hofpartei ablehnte, und von dort aus eine gewaltsame Besetzung einer Basilika mehrmals versucht wurde, sah sich A. genötigt, in der gefährdeten Kirche mit seiner mannhaft für ihren Bischof eintretenden Gemeinde Tag und Nacht auszuhalten, bis die feindliche Macht erlahmte und das Militär zurückgezogen wurde; A. hat über diese Vorgänge seiner Schwester Marcellina einen anschaulichen Bericht erstattet. In diesen aufgeregten Zeiten hat er, um seine Getreuen vor Ermattung zu bewahren, die kirchlichen Antiphonien und Hymnen, welche im Orient schon länger in Gebrauch waren, eingeführt und damit eine ungemeine Wirkung erzielt (über die Hymnen des A. s. u.). Aber auch der Umstand, daß in diesen schweren Tagen die Leichname der berühmten Stadtheiligen, Gervasius und Protasius, aufgefunden wurden, welche auch alsbald als wunderthätig sich bekundeten, verlieh der Sache des Bischofs gegen den Hof ein außerordentliches moralisches Gewicht, und es mußte dem letzteren geraten erscheinen, seinen Frieden mit dem Bischof zu machen. Übrigens hat sich dieser stets als ein Freund und eine Stütze der Dynastie bewiesen: nach Gratians Ermordung hat er gegen den Usurpator Maximus, nach Valentinians II. Ermordung gegen Arbogast und Eugenius die legitime Herrscherfamilie warm unterstützt und auch durch diplomatische Missionen seinen Einfluß für dieselbe aufgeboten. Und wie er dem kaiserlichen Bruderpaar ein väterlicher Freund und Berater war, so trat er auch zu ihrem Erben, dem großen Theodosius, in ein freundschaftliches Vertrauensverhältnis, welches nur einmal erheblich, und zwar durch die bekannte Katastrophe von Thessalonich getrübt worden ist. Zwar schon vorher, im Jahre 388 wurde eine vorübergehende Meinungsverschiedenheit Anlaß zu Vorstellungen seitens des Bischofs, als Theodosius den Christen in Kallinikum (in Mesopot.) aufgab, eine durch christliche Volkshaufen zerstörte Synagoge wieder aufzubauen. Durch briefliche und mündliche Mahnungen gelang es dem Bischof, den Kaiser zur Zurücknahme seines Dekrets zu be-

wegen. Aber wichtiger und folgenreicher war zwei Jahre später der Vorgang in Thessalonich, wo Theodosius, durch einen Volksaufruhr und die Ermordung seines Militärgouverneurs Botherich furchtbar gereizt, mehrere Tausende zur Sühne im Circus niedermachen ließ. A. trat hier für eine reinere und gerechtere Sache ein, als in Kallinikum, er war Anwalt des tief verletzten christlichen Gefühls gegen die leidenschaftlichen Racheakte des Kaisers. Zwar ist es legendenhafte Ausschmückung, wenn Paulinus, und mit ihm die späteren Berichterstatter, von einer dramatischen Aktion in der Basilika zu Mailand reden, worin dem die Kirche mit seinem Hofstaat betretenden Kaiser von A. der Eintritt verwehrt und er aufgefordert sei, zuvor Buße zu thun, wozu sich Theodosius alsdann nach acht Monaten entschlossen habe. Aber das ist richtig, daß A. mit Freimut und Ernst dem Kaiser brieflich seine Schuld vorhielt und ihn ermahnte, Buße vor der Gemeinde zu thun, ehe er zum Sakrament sich nahe. Von einer Exkommunikation ist keine Rede, aber der Kaiser hat dem seelsorgerischen Rate seines bischöflichen Freundes Folge gegeben, was A. in seiner nachmaligen Trauerrede auf den Kaiser rühmend hervorhebt.

Mit der gleichen Entschiedenheit, mit welcher sich A. gegen alle Zumutungen der arianischen Partei aussprach, wies er auch die Versuche zurück, welche auf Zugeständnisse der Staatsgewalt im Interesse einer paritätischen Stellung des Heidentums und Christentums hinausliefen; Versuche, welche von dem Senat in Rom, dem stärksten Bollwerk der alternden Religion, ausgingen. Wahrscheinlich geschah es unter dem Einfluß des Bischofs, daß Gratian im Jahr 382 nicht bloß die Staatsbeiträge für den heidnischen Kultus zurückzog, sondern auch die Beseitigung der berühmten Bildsäule der Viktoria aus dem Sitzungssaal des Senats verfügte. Widerholte Versuche der römischen Senatspartei, welchen namentlich der edle praefectus urbis Symmachus Ausdruck gab, blieben sowohl bei Gratian und Valentinian II., als auch bei Theodosius erfolglos.

Seiner ganzen Geistesart und Entwicklung gemäß neigt sich A. in seinen lehrhaften Darlegungen viel mehr zu den praktisch-ethischen Fragen, als den Fragen der Metaphysik, und er beansprucht in der Dogmenentwicklung nur in Bezug auf einen Lehrpunkt größere Beobachtung, das anthropologische Problem, welches eben auch der ethisch-praktischen Betrachtung am meisten sich empfahl. Er ist kein genialer Bahnbrecher, sondern in seiner Dogmatik und in seiner Schriftauslegung abhängig von den griechischen Mustern, Origenes und Basilius vor allem, auch von Philo. In Bezug auf die Schriftauslegung folgt er der allegorisierenden Auslegung mit Vorliebe; in Bezug auf die Dogmatik acceptiert er, dem es an philosophischer Durchbildung fehlt, die orthodoxe Lehre von Nicäa und lehnt sich auch im übrigen an die rechtgläubigen Lehrer an. A. ist der Mann ausgeprägten kirchlichen Bewußtseins, seine ganze Wirksamkeit gewinnt eine Beziehung zur Kirche, in welcher er die Darstellung des Reiches Gottes auf Erden sah, für welche er mit der ganzen Kraft seines Charakters eingetreten ist. Erinnert sein Kirchenideal auch bereits an den mittelalterlichen Begriff der kirchlichen Anstalt, und hat er es zu Zeiten verstanden, den Kirchenfürsten stark zur Geltung zu bringen, so lag ihm doch vielmehr, als an Herrschaft und Macht, am sittlichen Aufbau der Gemeinde und an treuer Hingabe an seine oberhirtlichen Pflichten. Mannhaft und würdevoll, doch auch mild und human, mit der Urbanität des gebildeten Römers hat er seiner Gemeinde gedient und ist ihr in den schweren Zeiten seines Episkopates Vater und Führer gewesen, immer das Auge auf die praktisch-religiösen Aufgaben der Zeit gerichtet. Die Stellung des A. zu der großen Frage, welche im 5. Jahrh. das Abendland bewegte, läßt sich kurz so bezeichnen, daß er im wesentlichen den Standpunkt vertreten hat, welchen Augustin in seiner früheren Periode einnahm: eine starke Betonung des erbsündlichen Verderbens mit Festhaltung einer Fähigkeit des Menschen zur sittlichen Selbstentscheidung. Viel stärker als seine griechischen Vorbilder und auch als Tertullian, an welchen er sich am meisten anlehnt, macht A. den Zusammenhang des gegenwärtigen sündigen Zustandes der Menschen mit der Sünde Adams geltend. Zwar das hat er mit den Orientalen gemeinsam, daß er an der Willensfreiheit des Menschen festhält und jede Spekulation abweist, in welcher die Sünde unter den Gesichtspunkt der Naturnotwendigkeit gestellt wird. Aber viel klarer als dort wird jede Sünde in einen Zusammenhang gesetzt mit der Sünde Adams: in Adam omnes perierunt. — Antequam nascamur, maculamur contagio — et in iniquitate concipimur; in delictis generat unumquemque mater sua; ... nec unius diei infans sine peccato est. Concipimur in peccato parentum et in delictis eorum nascimur. — Lapsus sum in Adam, mortuus in Adam (s. weitere

Belege in meiner Schrift über A. S. 152 ff.). Daß die den Menschen angeborene Sünde den Menschen bereits schuldig mache, lehrt A. allerdings nicht, aber einen kausalen Zusammenhang aller Sünden mit der ersten wird man bei ihm zugeben müssen. Er bezeichnet insofern eine wichtige Entwicklungsstufe von den früheren abendländischen Vätern und der orientalischen Theologie zu Augustin hin. Und je energischer A. an diesen u. ä. Stellen die Größe der Sünde und der Verderbtheit der menschlichen Natur betont, desto mehr tritt dann auch der Glaube als das die Gnade Gottes in Christo vermittelnde Organ in seine centrale soteriologische Stellung: non ex operibus, sed ex fide per gratiam suam nobis peccata donavit. Non gloriabor quia justus sum, sed gloriabor quia redemptus sum; gloriabor non quia vacuus peccatis sum, sed quia remissa sunt mihi peccata. Es muß freilich zugestanden werden, daß A. keineswegs immer auf dieser Höhe der Betrachtung steht, wo der Glaube fundamentale That des christlichen Lebens und Quellpunkt der sittlichen Erneuerung ist, vielfach wird er der Liebe koordiniert und mit der fiducia oder der Glaubensüberzeugung indentifiziert. — Zur Beleuchtung der ethischen Anschauungen des A. ist besonders die Schrift de officiis ministrorum von Belang, die in sehr erkennbarer Weise sich an die ciceronianische Schrift de officiis anlehnt, und eine mehr als formale Verwandtschaft aufweist, aber doch ein einseitiges Bild der ambros. Ethik darbietet, wenn sie nicht aus den anderen Schriften, namentlich den Predigten ergänzt wird. Es gilt auch hier, daß A. eine doppelte Reihe von Gedanken wenig vermittelt neben einander vorträgt: die reineren evangelischen, wo der Wert der Handlungen von dem sittlichen Charakter der Persönlichkeit abhängig gemacht wird und der Glaube, die Gesinnung des Menschen als Quell des sittlichen Handelns erscheint, und eine mehr mittelalterliche, wo das einzelne Werk isoliert und nach seiner Leistung gewertet wird. Der schon früh in der Kirche sich Geltung verschaffende Gedanke einer höheren und niederen Sittlichkeit verleitete zu einer übertriebenen Wertschätzung der besonderen verdienstlichen Werke, zu einer unevangelischen Entgegenstellung der praecepta und consilia. Der mit der konstantinischen Epoche stärker hervortretende weltflüchtige, asketische Zug zeigt sich auch bei A. in der übermäßigen Hochstellung der Ehelosigkeit, des Martyriums, der freiwilligen Armut, und die Abhängigkeit, in welche er sich in der genannten Schrift von der stoisch-ciceronischen Moraltheorie begab, begünstigte die antik-aristokratische Vorstellung von einer nur den Auserwählten zugänglichen höheren Stufe des christlichen Lebens, zu welcher die große Masse sich aufzuschwingen unfähig ist.

Eine höhere Wertschätzung, als es früher üblich war, darf A. als Prediger in Anspruch nehmen. Zwar sind die erbaulich-lehrhaften Traktate über verschiedene Bücher der hl. Schrift nicht in der Form von Predigten verfaßt, sie tragen aber den Homilien-Charakter zum großen Teil in so erkennbarer Weise, daß sie über die Predigtweise des Mannes ein Urteil gestatten. In Bezug auf seine exegetischen Grundsätze und auf die dogmatischen Erörterungen, welche er im Geschmack seiner Zeit namentlich über das Trinitätsdogma darbietet, ist A. abhängig von seinen orientalischen Vorbildern, besonders von Origenes und Basilius; die Schriftauslegung leidet vielfach an Willkürlichkeiten und einer ermüdenden Fülle allegorischer Liebhabereien, welche aus dem Mangel eines Einblicks in den geschichtlichen Organismus der H. S. erklärlich sind. Hervorragend aber ist A. in der Moral- und Gelegenheitspredigt: hier verstärkt die edle, geweihte Persönlichkeit des Mannes, seine reife Lebenserfahrung, seine tapfre, unerschütterte Überzeugung den Eindruck seines priesterlichen Wortes. Seine mächtigen Angriffe auf die Sünden der Zeit, auf Luxus und Sittenlosigkeit, Unbarmherzigkeit und Weltsinn, Trunksucht und Wucher sind klassisch; und in seinen Trauerreden auf seinen Bruder Satyrus, auf Valentinian II. und Theodosius, in den Zeitpredigten gegen Auxentius u. a. erhebt sich die Rede nicht selten zu hoher rhetorischer Kraft und seine Schilderung zu schwungvollem Pathos, wobei doch immer die Würde und Gravität dieser edlen sittlichen Persönlichkeit erkennbar ist (s. meine Schrift über A. S. 218 ff.). Sehr beachtenswerte pastoraltheologische Weisheit enthält die schon genannte Schrift de officiis ministrorum.

In die Zeit der arianischen Kämpfe fällt die Bereicherung der mailändischen Liturgie nicht nur durch neue Kultuselemente (certatim — d. h. im Wechselgesang oder antiphonisch — student omnes fidem fateri), sondern auch durch die Schöpfung eigener Hymnen des A. im orthodoxen Interesse. Sind ihm auch die orientalischen Hymnen nicht unbekannt gewesen (Ephräm war sein Zeitgenosse), so zeigt er sich doch auf diesem Gebiet durchweg originell; die der lateinischen Hymnendichtung eigentümliche

Gravität und Schlichtheit, ihr sittlicher Ernst und ihre christliche Glaubensenergie hat zweifellos in A. ihren eigentlichen Schöpfer, und als Ausdruck des Gemeindeglaubens erinnern die Lieder des A. mit ihrer edlen liturgischen Objektivität an die Schöpfungen Luthers und seiner Schüler. Leider gehen die Meinungen über die echten ambros. Hymnen noch weit auseinander, und sicher ist es, daß viele sog. ambrosianische Hymnen keineswegs auf A. zurückzuführen sind. Mehr als 4—5 werden als unzweifelhaft echt kaum anzunehmen sein, und wenn der neueste Darsteller dieses Gegenstands, Dreves, in genauem Anschluß an Biraghi sich für die Annahme von 18 echten Hymnen auf die Mailänder Überlieferung beruft, so stammen die ältesten Codices doch erst aus dem 9. Jahrh. und weichen untereinander ab; schon daß das unleugbar spätere Tedeum mit unter den ambrosianischen Schöpfungen aufgeführt wird, muß die sog. Überlieferung verdächtig erscheinen lassen. Die allgemein als echt anerkannten Hymnen sind die S. 440, 46 genannten vier: 1. Deus creator omnium; 2. Aeterne rerum conditor; 3. Jam surgit hora tertia; 4. Veni redemptor gentium (oder Intende, qui regis Israel). Als 5. möchte ich Splendor paternae gloriae hinzunehmen. Wie viel noch außerdem von den dem A. zugeschriebenen Liedern original sind, muß dahingestellt bleiben. Alle ambros. Hymnen zählen 8 vierzeilige Strophen, jede Zeile besteht aus einem jambischen akatalektischen Dimeter (⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ —). Näher auf die Dichtungsform und die musikalische Seite der Frage einzugehen, ist hier nicht der Ort (s. m. Schrift S. 266 ff. und oben S. 440).

In der Frühe des Sonnabends vor Ostern, am 4. April 397, ist A. gestorben und zwischen den beiden Stadtheiligen Gervasius und Protasius beigesetzt worden. Sein Nachfolger wurde Simplizian.

Unter den Schriften v. A. stehen voran I. die exegetischen über verschiedene Bücher der HS., nicht exegetisch im strengen Sinn, vielmehr praktische biblische Betrachtungen, mit Predigtcharakter: Hexaëmeron; De paradiso; de Cain et Abel; de Noë et arca; de Abraham; de Isaac et anima; de fuga saeculi; de Jacob et vita beata; de Joseph patriarcha; de benedictionibus patriarcharum; de interpellatione Job et David; apologia prophetae David; de Elia et jejunio; de Nabuthe Jezraëlita; de Tobia; enarrationes in 12 psalmos; expos. in ps. 119; expos. evangelii sec. Lucam; II. Schriften dogmatischen Inhalts: de fide 5 BB; de spiritu sancto 3 BB; de incarnationis dominicae sacramento; de mysteriis; III. Ethisch-asketische Schriften: de virginibus; de viduis; de virginitate; de poenitentia; de bono mortis; de officiis ministrorum; de institutione virginis; exhortatio virginitatis; IV. Reden: de excessu fratris Satyri (hierzu als Forsetzung: de fide resurrectionis); de obitu Valentiniani consolatio; de obitu Theodosii. V. 91 Briefe. VI. Hymnen. — Zweifelhaft ist die Verfasserschaft des A. bei folgenden Schriften: de sacramentis; de lapsu virginis consecratae; apologia II. Auch über die unter dem Namen „Pseudo-Hegesippus" bekannte Schrift: de excidio urbis Hierosol., welche in vielen Stellen an A. erinnert, kann noch nicht mit voller Sicherheit geurteilt werden, trotz der belangreichen Beiträge von Ihm (a. a. O.), Rönsch (ZwTh 1883), Vogel (Ztschr. f. östr. Gymnasien Bd 34), Traube (Rhein. Mus. 39) u. a. Da die Schrift mit ziemlicher Sicherheit in die Mitte des 4. Jahrh. zu setzen ist, so ist die Möglichkeit der Verfasserschaft des A., welche Harnack, Ihm u. a. annehmen, zuzugestehen, da innere Gründe die Annahme unterstützen. Viel unsicherer und unwahrscheinlicher ist der ambros. Ursprung der ebenfalls dem 4. Jahrh. angehörenden Schrift „Lex dei, quam Dominus praecepit ad Moysen" — (bei Mommsen, collect. libr. juris antejustin. III, 1890). Über die unter dem Namen „Ambrosiaster" in den A.-Ausgaben sich findenden Schriftwerke s. S. 441, 11.

D. Th. Förster.

Amerika, kirchliche Statistik s. die einzelnen Staaten.

Amesius, Wilhelm, gestorben 1633. — Lebensbeschreibung von Matth. Nethenus, Professor in Utrecht, in der Gesamtausgabe seiner lateinischen Werke: Guil. Amesii . . . opera quae latine scripsit omnia in 5 volumina distributa. Amst. 1658; Encyclop. Britt. vol. I. s. v.; Hugo Visscher, Guilelmus Amesius. Zijn Leven en Werken. Haarlem 1894.

William Ames wurde 1576 zu Ipswich, der Hauptstadt von Suffolk, einem Hauptsitze der puritanischen Opposition gegen das offizielle englische Kirchentum, geboren. Von einem Oheim wurde er in den strengen Sitten und der ernsten biblischen Frömmigkeit des puritanischen Bürgerstandes erzogen. Auch in Cambridge, wo er besonders unter

William Perkins (über dessen Bedeutung vgl. Heppe, Gesch. des Pietismus und der Mystik in der ref. Kirche, 1879, S. 24 ff.) studierte, atmete er puritanischen Geist. Eine Stellung als Fellow des Christ-College zu Cambridge behauptete Amesius nur kurze Zeit. Sein strenges Auftreten gegen den herrschenden Libertinismus führte 1609 seinen Rücktritt herbei. In der Staatskirche war kein Platz für ihn. Als er vollends die 1604 erschienene Verteidigung des Puritanismus von William Bradstaw behufs auswärtiger Verbreitung ins Lateinische übersetzt und mit einer Vorrede versehen hatte, mußte er, von gleichgesinnten Kaufleuten unterstützt, mit einem Freunde Parcker nach Leiden in Holland fliehen. Dort verkehrte er mit John Robinson, dem Haupte der englischen Pilgerväter, ohne dessen konsequenten Separatismus zu billigen, ja denselben etwas mildernd. Bald zog Horatius Vere, Befehlshaber der englischen Truppen im Haag, ein Gönner der Puritaner, den Amesius in seine Nähe und gab ihm, als der Prediger dieser Truppen, Burges, dessen Tochter er ehelichte, nach England in eine staatskirchliche Pfründe ging, dessen Stelle. Als entschiedener Calvinist konnte Amesius dem die holländische Kirche damals bewegenden Lehrstreit nicht fern bleiben, zumal da Arminius seine Bedenken über die Prädestination gerade an eine Darstellung seines gefeierten Lehrers Perkins angeschlossen hatte. Amesius disputierte bereits 1611 mit dem Arminianer Grevinchovius, Prediger in Rotterdam, zunächst mündlich, dann brieflich (De Arminii sententia, qua electionem fidei praevisae docet inniti, disputatio scholastica inter Grev. et Ames. ed. 1613, verteidigt 1617: rescriptio scholastica et brevis). Kurz vor der Dortrechter Synode erschien seine von den Orthodoxen sehr hochgehaltene Coronis ad collationem Hagiensem (1611), qua argumenta pastorum Hollandiae adv. Remonstrantium quinque articulos vindicantur. Gern zog man also den Engländer zur Dortrechter Synode 1618 herbei: die Generalstaaten wiesen ihm ein Taggeld von 4 fl. an, damit er in Dortrecht leben und den Präsidenten Bogermann mit seinen Kenntnissen unterstützen könne. Er wurde dadurch im rechten Augenblick schwerer Sorgen überhoben: episkopale Gegner hatten bei Hofe erwirkt, daß ihn Vere aus seiner Predigerstelle entlassen mußte. Doch finden wir Amesius in lebhaftem und meist freundlichem Verkehr mit den englischen Synodalabgeordneten. Da er selbst zu den offiziellen Deputierten nicht gehörte, so ist sein Einfluß auf die Beschlüsse der Synode unmeßbar. Nach Beendigung der Synode erhielt Amesius das Inspektorat über die mit Stipendien aus Amsterdam in Leiden studierenden Jünglinge, für welche er seine Medulla theologiae aufsetzte. Die Fakultät zu Leiden betrieb seine Anstellung als Professor der Theologie; man trug aber wegen seiner mächtigen Gegner in England so lange Bedenken, daß die Kuratoren der Akademie Franeker zuvorkamen. Auch dort zwar suchte der englische Einfluß seine Anstellung zu hintertreiben, bis Prinz Moritz für ihn gewonnen wurde. Am 7. Mai 1622 trat Amesius das theologische Lehramt an mit einer Rede über das Urim und Thummim. Hier gab er seine bedeutendsten Schriften heraus, jene nachher oft wieder erschienene Medulla theol., ein scharfgezeichnetes orthodoxes Lehrsystem, welches in einen dogmatischen und moralischen Teil zerlegt ist, offenbar im Interesse, die vernachlässigte moralisch-praktische Seite der Theologie nachzuholen. Ausdrücklich in dieser Absicht schrieb er, seinem Lehrer Perkins folgend, das geschätzte Werk de Conscientia et ejus jure vel casibus, eine einfach praktische Kasuistik, deren Stoff die Einteilung der Medulla beibehält. Vorzüglich sein Beispiel hat dahin gewirkt, daß man auf den meisten Akademien anfing, nach den locis theol. und der Erklärung der Kontroverspunkte auch die praktische Seite der Theologie zu behandeln. Seine Moral ist streng, nicht ohne puritanische Einseitigkeit, wie er denn in seinem Puritanismus Anglicanus, seu praecipua dogmata eorum, qui inter Puritanos rigidiores habentur, unter den Engländern nur die Puritaner als wahre Christen gelten läßt, welche Tanz, Spiel und Schmausereien fliehen. Ein Schüler hat seine Idee vom Sabbath uns aufbewahrt. Amesii sententia de origine sabbathi et de die dominica, quam ex ipsius mente concepit — Nath. Eatonus. Amst. 1658. — Es folgten wider die remonstrantische Darstellung der Dortrechtersynode seine Anti-Synodalia, wider die römisch-katholische Lehre der Bellarminus enervatus, auch einige englische Schriftchen für die Puritaner gegen den nachherigen Bischof Morton und gegen seinen eigenen Schwiegervater Burges. Praktisch brauchbar ist seine Erklärung der Psalmen und der beiden Briefe Petri, auch seine Sciographia catecheseos; merkwürdig einige Traktate über Philosophie, die nichts geringeres wollen, als Metaphysik und Ethik aus der Philosophie beseitigen, um sie der christlichen Theologie zuzuweisen. Dies Unternehmen geht aus dem entschiedenen Biblicismus und der ernsten Auffassung

der christlichen Sittlichkeit hervor, welche seine Art kennzeichnet: wahre Erkenntnis Gottes und seines Gesetzes bietet nur die Offenbarung. Dies praktische Bibelchristentum hat Amesius der reformierten Kirche gerettet, im Gegensatz gegen eine z. B. durch Maccovius vertretene unproduktive Scholastik, dessen zur Bekämpfung der Remonstranten dienliche Methode er jedoch nicht unter allen Umständen verdammt wissen wollte. Orthodoxia et pietas (Nethenus a. a. O.) in ihrer Zusammengehörigkeit prägen den echt calvinisch-puritanischen Charakter dieser Richtung. „Theologia est doctrina Deo vivendi" (Med. I, 1, im offenbaren Anschluß an Perkins). Mit alledem verbindet Amesius eine gesunde Schätzung humanistischer Studien (gegen Al. Schweizer, Die Entwickelung der Moralsysteme in der ref. Kirche. ThStK 1850 S. 52 f. vgl. z. B. Amesii Technometria qu. 65: „Ethnicorum scripta aestimari debent."): er will aber die Würde der Offenbarung rein erhalten. In der Exegese wurde er der Lehrer des Coccejus.

Im Begriffe, nach Neuengland überzusiedeln, um dort der kirchlichen Organisation seiner Landsleute zu dienen, folgte Amesius einem Rufe an die independentisch geartete englische Gemeinde in Rotterdam. Kaum hatte er diese Stelle angetreten, so starb er indes infolge eines Fiebers, das ihm der Schrecken einer plötzlichen Überschwemmung zugezogen, 57 Jahre alt, im Jahre 1633 (nicht erst 1659, wie früher angenommen).

(Alex. Schweizer †) E. F. Karl Müller.

Amling, Wolfgang, gest. 1606. — Baumann, Historie des Fürstent. Anhalt, 6. Teil, 9.—13. Kap. S. 100 ff.; Schubring, Die Einführung der reform. Konfession in Anhalt ZlThK 1848; Heppe in AdB 1. Bd S. 399. Verzeichnis der Schriften bei Adelung, Fortsetzung zu Jöchers Gelehrtenlexikon, 1. Bd, Leipzig 1784, S. 737.

Wolfgang Amling, geb. 1542 zu Münnerstadt in Franken, besuchte die Schule in Naumburg, die Universitäten in Tübingen, Wittenberg, Jena, wo er 1566 Magister ward. Als tüchtiger Sprachkenner zum Rektor der Schule in Zerbst berufen, legte er 1569 sein Schulamt wieder nieder und zog nach Münnerstadt, von wo aus er in kirchlichen Angelegenheiten verschiedene Reisen machte. Im Jahre 1573 ward er Pfarrer zu Koswig im Anhaltischen, im selben Jahre noch Pfarrer am St. Nikolai in Zerbst und Superintendent. Er starb am 18. Mai 1606. — Amling war ein begabter und gelehrter Mann; doch nimmt er in der Geschichte der theologischen Wissenschaft keine hervorragende Stelle ein. Dagegen ist er bekannt geworden durch seinen Kampf gegen die Konkordienformel und durch die vornehmlich von ihm geleitete Hinüberführung eines großen Teiles des anhaltischen Landes zur reformierten Kirche. Er sah sich dabei unterstützt von verschiedenen angesehenen Männern geistlichen und weltlichen Standes, so besonders von dem 1567 geb. Fürsten Joh. Georg I., einem sonst trefflichen Regenten und von dem bekannten Philippisten Kasp. Peucer, der aus dem sächsischen Gefängnis befreit 1586—1602 am Hofe in Dessau lebte. Fast alle in jenen Kämpfen von anhaltischer Seite ausgegangenen Schriften sind aus Amlings Feder geflossen, so auch die 1578 verfaßte sog. confessio Anhaldina, die diesen Namen mit Unrecht führt, da sie nur eine Privatschrift blieb. — Amling hat seinen Zweck zum größten Teile erreicht, aber die Art, wie er dabei handelte, wirft kein gutes Licht auf seinen Charakter. Wie so manche der damaligen Philippisten brauchte er bei seinem Ringen gegen die Konkordienformel und beim Hinstreben nach calvinischer Theologie und Kirchengemeinschaft unbedenklich unlautere Mittel. Die Winkelzüge und Schleichwege, welche er machte, müssen mit Widerwillen erfüllen.

G. Plitt †.

Ammianus Marcellinus. — Ausgaben: 14.—26. Bch von A. Sabinus, Rom 1474; 14.—30. Bch von S. Gelenius, Basel 1533; A. Wagner, Leipz. 1808; F. Eyssenhardt, Berlin 1871; V. Gardthausen, Leipz. 1874 f. (Bibl. Teubn.).; Teuffel-Schwabe, Geschichte der röm. Litteratur, 5. Aufl., Leipz. 1890, S. 1092; Seeck in Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie der class. Alterthumswiss., 1. Bd, Stuttg. 1894, S. 1845—1852.

Ammianus Marcellinus, Verfasser einer römischen Geschichte (rerum gestarum libb. XXXI) von Nerva, 96, wo die Darstellung des Tacitus endet, bis auf den Tod des Valens, 378; die ersten 13 Bücher sind verloren; die erhaltenen beginnen mit dem Jahre 353, umfassen also namentlich die wichtigen Zeiten Julians und seiner nächsten Nachfolger. Der Verlust der früheren Bücher wird dadurch erträglich, daß A. in ihnen nur nach fremden Quellen darstellte; der Wert der erhaltenen steigt dagegen, weil er hier selbst Erlebtes schildert, und zwar aus einem den Häuptern des Staates sehr nahen Kreise. Er war Grieche, aus Antiochia, ergab sich früh wissenschaftlichen Studien, trat

unter Constantius ins Heer, begleitete Julian in den Perserkrieg, und nahm auch unter dessen Nachfolgern an den Kriegen im Orient und Occident Anteil. Später zog er sich vom Kriegsleben zurück, und nahm in Rom die historischen Studien wieder auf; sein Tod wird um 400 angenommen. Ammians Geschichtswerk ist mit gesundem politischen Blick, großer Unparteilichkeit und pragmatischem Sinne verfaßt.

In theologischer Hinsicht ist A. schon wegen mancher mitgeteilten kirchenhistorischen Notizen wichtig, namentlich über die Person Julians, sowie über den Zustand der Kirche Roms in jener bewegten Zeit; noch anziehender wird er durch sein eigenes Urteil über das Christentum, worin man eine Ansicht aus den höhern Schichten der gebildeten heidnischen Römer, zum Teil aus dem Kreise Julians selbst, über Christentum und Kirche abnehmen kann. Von jeher hat man deshalb die Frage lebhaft besprochen, ob A. selbst Christ gewesen sei; sie ist früher entschieden bejaht (Claud. Chifflet, de Ammiani M. vita et libris rerum gestarum monobiblion, Lovan. 1627), noch häufiger aber verneint (Guil. Ad. Cart, quaestiones Ammianeae, Berol. 1868, p. 23—42), was jetzt die allgemeine Ansicht geworden ist; neuerdings hat auch Max Büdinger so geurteilt: Am. Marc. und die Eigenart seines Geschichtswerkes. Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wiss. Bd. XLIV. 1895. Abhandl. V, S. 10 ff.

Will man die Entscheidung von dem Umstande abhängen lassen, ob A. getauft war und sich äußerlich zum christlichen Bekenntnis verstand, so ist das Urteil sehr einfach; getauft war er sicher nicht, und ebensowenig hatte die Form des christlichen Glaubens in damaliger Zeit während des arianischen Streits seinen Beifall, oder auch nur das äußere Auftreten des christlichen Klerus, zumal in Rom, seine Billigung; es fehlt bei ihm nicht an beißenden Bemerkungen dagegen (XXII, 5). Erheblich ist schon, daß er selbst sich nie für einen Christen erklärt, ungeachtet er dies zur Zeit, wo er sein Werk geschrieben, um 390, nicht allein ohne Gefahr, sondern sogar im besten Vernehmen mit den Staatshäuptern hätte aussprechen können. Entscheidend ist aber, daß er bei dem Bericht über die äußern Zustände der Kirche dieselben immer nur referierend behandelt, auch dann, wenn er ihnen eine gewisse Billigung nicht versagt, und nie sich selbst in sie einflicht. Wenn er speziell christliche Erscheinungen behandelt, wie Märtyrer, Synoden, fügt er in der Regel eine Erklärung hinzu, die für einen Christen völlig überflüssig erscheinen muß, und nur von einem Standpunkte begreiflich ist, der jene Ausdrücke als etwas Fremdes, in der Sprache noch Ungewöhnliches betrachtet. Der äußern Stellung nach war er also gewiß ein Heide, und ebenso wird sich auch seine ganze Denkart als befangen in heidnischen Ansichten erweisen, zwar nicht aus Anhänglichkeit an die Volksreligion, über die er als aufgeklärt sich erhaben weiß, aber doch in den Grundansichten heidnischer Denkart über ein die menschlichen Dinge beherrschendes Fatum. Er erkennt ein waltendes numen an, welches menschlichen Übermut beugt, und menschlichen Frevel rächt, vertritt also die religiösen Grundansichten, welche als die höchsten Blüten des klassischen Heidentums eine Annäherung an den monotheistischen Standpunkt ahnen lassen.

Wenn nun bei A. zugleich eine gewisse Annäherung an das Christentum zu erweisen ist, so darf dies nur in dem Sinne gelten, daß er auch am Christentum eine reinere, ursprünglichere Form annahm, die er für einverstanden mit jenem allgemeinen Deismus erklärte, daß er also einen allgemein philosophischen Standpunkt einnahm, auf welchem ihm wohlverstandenes Heidentum und unverfälschtes Christentum als gleichbedeutend erschien, während er die spezifisch christlichen Sätze, namentlich die Formen der Trinitätslehre unter den damaligen Bewegungen des arianischen Streits für bloßen Aberglauben erklärte. Man wird wenig irren, wenn man in dieser Auffassung des Christentums die Denkart der Billigeren und Besseren aus dem Kreise des Julian wieder findet; während der Kaiser selbst und eine Richtung, die etwa die linke Seite jenes Kreises heißen mag, sich in offener Befehdung des Christentums mit den Waffen des Spottes und der Gewalt gefiel, repräsentiert A. eine besonnenere Richtung, die am Christentume eine tiefer liegende Grundidee von der Form des damaligen dogmatischen Streits unterschied, und der ersteren, als einer allgemein gehaltenen deistischen Weltansicht, verbunden mit einem sittlichen Ernste, wegen vermeintlicher Übereinstimmung mit dem auf dieselbe Weise idealisierten Heidentume, eine gewisse Zuneigung nicht versagte.

Fügen wir dieser Auffassung der religiösen Ansichten A.s einige Belege aus seinem Werke bei, so wird nicht etwa jede milde, beistimmende Beurteilung christlicher Dinge schon ein Beweis für sein eigenes christliches Bekenntnis sein, wohl aber eine Bestätigung der angegebenen Art und Weise enthalten, in welcher er sich mit der vermeintlich

reineren Form desselben einverstanden wußte. So hat er Hochachtung gegen manche sittliche Seiten, gegen den ethischen Ernst im Leben der Christen, wie ihn der Stand der Asketen, Jungfrauen, vor allem der Märtyrer darbot; der strenge Römersinn, wahrscheinlich mit stoischen Grundsätzen belebt, konnte diesen Leistungen seine Bewunderung nicht versagen. Bei einem Berichte über die milde Behandlung gefangener christlicher Jungfrauen durch den Perserkönig Sapores ist in der Erzählung Teilnahme und Achtung gegen sie nicht zu verkennen (XVIII, 10, 4: inventas tamen alias quoque virgines Christiano ritu cultui divino sacratas, custodiri intactas, et religioni servire solito more, nullo vetante, praecepit). Indes den Standpunkt des Historikers läßt er sich durch jene Teilnahme nicht verrücken; über die Milde des Königs fügt er gleich das Urteil hinzu, daß sie nur Verstellung gewesen sei, um sich die Gemüter zu gewinnen (lenitudinem profecto in tempore simulans); von Deklamationen über die Gewalt christlicher Asketen selbst auf heidnische Gewalthaber, die hier nahe lagen, und die sicher ein Tertullian, ein Augustin, nicht unterlassen hätten, weiß A. nichts. Mit gleicher Teilnahme schildert er christliche Märtyrer, XXII, 11, 10: Das Volk in Alexandrien erschlägt einige Parteihäupter, darunter einen Bischof Georgius, verbrennt die Leichen, und wirft die Asche ins Meer, id metuens, ut clamabat, ne collectis supremis aedes illis exstruerentur ut reliquis, qui deviare a religione compulsi pertulere cruciabiles poenas, ad usque gloriosam mortem intemerata fide progressi, et nunc martyres appellantur.

Dieselbe Anerkennung eines sittlichen Wertes im Christentume spricht A. endlich bei Schilderung der Besseren unter den christlichen Klerikern, namentlich unter den Landgeistlichen aus, die durch Genügsamkeit in Speise, Trank und Anzug, durch bescheidenes Auftreten den Beifall der besseren Zeitgenossen erwarben (XXVII, 3, 15). Er hatte den Unfug der Parteikämpfe in Rom geschildert zur Zeit, wo Damasus und Ursinus sogar unter Blutvergießen sich um den Bischofsstuhl stritten, so daß eines Tages infolge des Kampfs in einer Kirche 137 Erschlagene gefunden wurden. Er erklärt diesen Unfug aus der gänzlich verweltlichten, genußsüchtigen Stellung des Klerus in der Hauptstadt, der, bereichert durch Erbschleichereien, nur auf prächtige Wagen, glänzende Kleidung und üppige Gastmahle sinne, und stellt dieser städtischen Ausartung das Muster mancher würdigen Landgeistlichen gegenüber. Übrigens enthält die Erzählung ein Beispiel von der streng objektiven Art, wie A. über christliche Dinge berichtet, indem er § 13 sehr bestimmt sich selbst davon ausschließt: constatque in basilica Sicinini, ubi ritus Christiani est conventiculum, uno die centum triginta septem reperta cadavera peremptorum.

Die Stelle, welche einen nähern Aufschluß über A.s Begriff von dem höchsten numen, nicht im christlichen Sinne, sondern nach der Auffassung eines allgemeinen Humanitätssystems enthält, behandelt die rächende Nemesis, wo bei aller Schönheit der Darstellung ein rein heidnisches Gepräge unverkennbar ist, XIV, 11, 25. A. hatte eine Scene des Familienmordes im kaiserlichen Hause erzählt, die Ermordung des Gallus, des Bruders Julians, durch Constantius, und daran geknüpft, daß sowohl der Ermordete darin den Lohn früherer Unthaten gebüßt habe, wie auch die Ausführer des Mordes bald darauf vom rächenden Strafgericht ereilt seien. Dies führt ihn zu einer Herzensergießung über das rächende Geschick, welches über den menschlichen Dingen walte: sed vigilavit utrobique (bei Gallus und bei dessen Mördern) superni numinis aequitas; und nun folgt eine Schilderung der Adrastea oder Nemesis, einer Tochter der Justitia, die nicht nur durch Ausführung der antiken Idee vom vergeltenden Fatum, welches menschlichen Übermut beugt, sondern noch mehr durch Einflechtung der jener Göttin in der alten Kunst beigegebenen Attribute, die Innigkeit beweist, mit welcher A. sich in diesem heidnischen Ideenkreise bewegt. Haec et hujusmodi quaedam innumerabilia ultrix facinorum impiorum, bonorumque praemiatrix aliquotiens operatur Adrastia (atque utinam semper!), quam vocabulo duplici etiam Nemesim appellamus, jus quoddam sublime numinis efficacis; sie wird abgebildet auf einem Mondkreise stehend, mit Flügeln, quam theologi veteres (die alten Verfasser von Theogonien, wie Homer, Hesiod) fingentes Justitiae filiam —. A. verleugnet dabei nicht den Standpunkt des aufgeklärten Philosophen, der sich über die Mythen der heidnischen Volksreligion hinwegsetzt: pinnas autem ideo illi fabulosa vetustas aptavit, ut adesse velocitate volucri cunctis existimetur; aber sein Ideenkreis ist ein unverkennbar heidnischer, und das numen perpetuum (XXVII, 3, 15; auch caeleste, aeternum, divinum, summum) ist ihm gewiß nicht der christliche Gott, sondern eine

Idee der Gottheit in viel allgemeinerer Auffassung. Als letztes Mysterium auch des Christentums erkennt er nur den Glauben an eine waltende Gottheit an, welcher durch ein sittlich ernstes Leben Verehrung zu teil werde.

Hiermit werden wir auch den Schlüssel zu einer letzten Stelle gefunden haben, die sich näher über das Aufstellen von Dogmen in der christlichen Kirche selbst ausspricht, XXI, 16, 18; er berichtet über Constantius Eingreifen in den arianischen Streit: christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens, in qua scrutanda perplexius, quam componenda gravius excitavit discidia plurima; quae progressa fusius aluit concertatione verborum, ut catervis antistitum jumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos, quas appellant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur arbitrium, rei vehicularíae succideret nervos. Findet man hier freilich (mit Chifflet) die rel. chr. absoluta et simplex in der Athanasianischen Orthodoxie, von welcher Constantius abfiel, und die anilis superstitio, die an ihm getadelt wird, in seinem Arianismus, dann wäre A. allerdings ein Christ, und zwar von orthodoxem Bekenntnis. Allein wie wenig paßt dies auf die ganze Schilderung! War denn Wortstreit, Streben nach Alleinherrschaft im Glauben, Häufung der Synoden, worüber er den Constantius tadelt, nicht ebenso gut auch auf Seiten der Athanasier vorhanden? Paßt die herbe Zeichnung, die er entwirft, nicht ebenso gut auf die Partei des *ὁμοούσιον*, wie des *ὁμοιούσιον*? wäre es nicht eine dogmatische Befangenheit, die am wenigsten zu dem gerühmten Scharfblick unsers Historikers stimmen würde, wenn man einen Tadel, welcher dem ganzen Parteitreiben des arianischen Streites galt, nur zu Gunsten des nicänischen Bekenntnisses wenden wollte? Allein worin soll denn nun die rel. chr. absoluta et simplex bestehen, deren Versetzung mit einer anilis superstitio er dem Constantius, aber gewiß auch der Gegenpartei, Schuld giebt? Sie besteht ihm in den Sätzen eines allgemeinen Deismus, in der Idee einer Gottheit in zwar monotheistischer Form, aber durchaus ohne die Bestimmungen der christlichen Trinitätslehre; nur diese kann A. mit der anilis superstitio gemeint und den Tadel des Constantius dahin verstanden haben, daß er sich auf dergleichen Subtilitäten einließ. Eine treffende Parallele zu diesem Urteile A.s über den arianischen Streit kurz vor dessen Beendigung liefert Konstantin d. Gr. gleich bei dessen Beginn (Euseb. de vita Const. II, 69 sq.); in seinem Briefe an den Klerus von Alexandrien, wodurch er den Streit gleich im Entstehen zu ersticken hoffte, stellt er die kontroversen Fragen ganz ebenso als unnötig, vorwitzig, kindisch dar, als bloße Subtilitäten einer zanksüchtigen Schule, die mit dem Wesen der christlichen Religion gar nichts zu thun haben; was er als eigentlichen Inhalt der letzteren angiebt, kommt ganz wie das perpetuum numen des A. nur auf allgemein deistische Sätze von Gott und dessen Providenz hinaus (c. 71: *περὶ μὲν οὖν τῆς θείας προνοίας μία τις ἐν ὑμῖν ἔστω πίστις, μία σύνεσις, μία συνθήκη τοῦ κρείττονος*). Bei den sogenannten Gebildeten unter den Römern erhielt sich also während des 4. Jahrhunderts ein Urteil über das Christentum, welches die größte Billigkeit darin zu üben vermeinte, daß es hinter der Außenseite der speziell christlichen Dogmen, die ihm als Aberglauben erschienen, eine reinere Form des Glaubens suchte, welche auf die Resultate eines allgemeinen Deismus hinauskam, und worin dasselbe mit den Sätzen eines vom Mythenglauben gereinigten Heidentums völlig übereinstimme. Dies war der Standpunkt Ammians, und nur in diesem Sinne wandte er dem Christentume eine gewisse Gunst zu. Von diesem Standpunkte aus erklärt sich auch sein tadelndes Urteil über Julians Befehl, wodurch dieser den Christen Erteilung von Unterricht in den liberalen Studien verbot, um so die christliche Jugend in die Schulen der heidnischen Rhetoren und Grammatiker zu nötigen (XXV, 4, 20). A. nennt nach den Grundsätzen der allgemeinen Humanität einen Befehl unbillig, welcher einer zahlreichen, ihm in vieler Hinsicht achtungswerten Partei die freie Benutzung der litterarischen Schätze der Vorzeit verkümmern sollte. Aber er selbst hatte äußerlich mit ihr nichts zu thun; umgekehrt bewegte er sich in den religiösen Formen des Heidentums; bei Jovians Regierungsantritt berichtet er die angestellten Opfer ohne Tadel (XXV, 6, 1); bei Julian tadelt er nicht diesen heidnischen Gebrauch, sondern nur dessen Übertreibung (XXV, 4, 17).

A. war also nicht Christ, weder durch die Taufe, noch durch ein eigentlich christliches Bekenntnis, sondern er urteilte über das Christentum nur durch einen Irrtum günstig, indem er bei demselben als Grundlage allgemein deistische Ideen voraussetzte, denen er selbst zugethan war.

Rettberg † (Wölfflin).

Ammon, Christoph Friedrich v., gest. 1850. — Zeißler, Geschichte der sächsischen Oberhofprediger, Leipzig 1856; Reinhard und Ammon als Dogmatiker, Leipzig 1813; v. Ammon nach Leben, Ansichten und Wirken, Leipzig 1850; Pabst, Lebens- und Charakterumrisse von Ammon's, Dresden 1850.

Christoph Friedrich von Ammon, eine glänzende Erscheinung unter den Theologen des Rationalismus, bewundert als vielwissender Gelehrter, als fruchtbarer Schriftsteller und als einflußreicher Kirchenpolitiker, vor allem als gewandter Redner auf Kanzel und Parlamentstribüne; aber als ein schwankendes Rohr schon während seines Wirkens von vielen mit Kopfschütteln angesehen und von Schleiermacher insonderheit gar scharf gegeißelt; noch mit 83 Jahren im Amt, sich selbst überlebend, da ein oberflächlicher Wortreichtum die Stelle der früheren imponierenden Gedanken vertrat und überdies die Zeit des Rationalismus völlig dahin war. In Sachsen halten Stiftungen, die seine Verehrer aus Anlaß seines 70. Geburtstages 1836 errichteten und die für junge Theologen und Pädagogen bestimmt sind, sein Andenken wach; der Kirchengeschichte aber ist er nicht, wie ein Verehrer 1850 meinte, eine Sonne, vor deren Glanze noch nach ihrem Untergange viele hunderte von wissenschaftlichen Sternen erbleichen, sondern ein glänzendes Meteor, das eine Weile lang vieler Blicke auf sich zog, aber dann rasch vollends verschwand.

Zu Baireuth, das damals noch hohenzollerisch war, am 16. Januar 1766 als Sohn des markgräflichen Kammerrats Ammon geboren; aus einer Familie stammend, deren Geschichte er selbst 1825 in der „Genealogischen Nachweisung des Familienadels der von Ammon“ geschrieben hat, deren Adel 1197 begründet, 1594 erneuert und auf seinen Antrag auch in Sachsen 1825 anerkannt wurde. Schon als Student in Erlangen der angehende Polyhistor, den man bewunderte, wurde er mit 23 Jahren außerordentlicher Professor in der philosophischen, mit 24 Jahren in der theologischen Fakultät, zwei Jahre später 1792 ordentlicher Professor und zweiter Universitätsprediger daselbst; seit 1794 war er in Göttingen Professor, erster Universitätsprediger und Direktor des theologischen Seminars, seit 1803 auch Konsistorialrat. Den Ruf nach Gießen, Greifswald und Kiel schlug er aus, aber gern kehrte er 1804 als erster theologischer Professor, erster Universitätsprediger und Direktor des homiletischen Seminars nach Erlangen zurück, bekleidete dort seit 1808 neben der Professur das Superintentendenamt, und wurde, als Erlangen 1809 an Baiern abgetreten war und Ammon einen Ruf nach Berlin abgelehnt hatte, auch bairischer Kirchenrat. 1812 war Oberhofprediger D. Reinhard in Dresden gestorben; man erzählte, der Heimgegangene habe selbst mit Hinweis auf den Kalender, der am 19. Dezember den Namen „Reinhard“ und am 20. Dezember den Namen „Ammon“ aufweist, den Erlanger Professor als seinen Nachfolger gewünscht; jedenfalls erhielt Ammon 1813 und behielt bis 1849, also 36 Jahre lang, die einflußreiche Stelle als sächsischer Oberhofprediger. 1831 verlor dies Amt an Einfluß durch die Gründung des Kultusministeriums, gewann aber auch wieder durch die Berufung des Amtsträgers in die Erste Kammer. Seit 1835 war Ammon auch Vizepräsident des Landeskonsistoriums. Durch die Revolution 1849, die bis in seine Wohnung hineindrang, wurde des Greises schier unerschöpfliche Kraft gebrochen; am 1. Advent 1849 hielt er seine Abschiedspredigt, am 21. Mai 1850 ging er heim.

Ein bewundernswert elastischer Geist, der in der klassischen, orientalischen, rabbinischen und theologischen Litteratur zu Hause war, alte und neue Sprachen beherrschte, nicht minder Philolog und Philosoph als Theolog, dementsprechend Herausgeber der Hekuba des Euripides, des Ammonius Sakkas, einer griechischen Übersetzung der fünf Bücher Mosis aus einer venetianischen Handschrift, einer auf Kantischer Grundlage ausgeführten Sittenlehre, und als theologischer Schriftsteller ebenso der strengen Wissenschaft als der Praxis des geistlichen Amtes dienend. Allerdings verband sich mit dieser Elasticität des Geistes, wenn man so reden darf, auch eine Elasticität des Charakters.

Unter seinen wissenschaftlich theologischen Werken sind am meisten hervorzuheben: Biblische Theologie (seit 1792), Ethik (seit 1795), Dogmatik (Summa theologiae christianae seit 1803), Fortbildung des Christentums zur Weltreligion (seit 1833). Viel Streit erregte die im Reformationsjubeljahr 1817 unter Zustimmung zu den Claus Harms'schen Thesen herausgegebene „Bittere Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit“. Der praktischen Theologie dienen: „Ideen zur Verbesserung der herrschenden Predigtmethode“ 1795; „Anleitung zur christlichen Kanzelberedtsamkeit“ 1799“; „Über die Einführung der Berliner Hofkirchenagende“ 1825 und zahlreiche Predigtsammlungen sowie einzeln gedruckte Predigten. Kirchenpolitisch blieben nicht ohne Aufsehen: „Über die Hoffnungen einer freien Vereinigung beider protestantischen Kirchen“ 1818 und „die

gemischten Ehen" 1839. Seine letzten wissenschaftlichen Schriften waren: „Das Leben Jesu" 1842 und „Die wahre und falsche Orthodoxie" 1849.

Ammons biblische Theologie will nur eine Materialiensammlung für die Dogmatik sein und „die Ausbeute einer richtigen, grammatisch-historischen Exegese derjenigen Beweisstellen liefern, aus welchen die Lehrsätze der biblischen Dogmatik fließen". Sie möchte „das alte theologische System seinen eignen Verteidigern überlassen und sich vor der Hand ausschließlich mit genauer Untersuchung der biblischen Begriffe und Beweisstellen beschäftigen". Dabei werden die „Eigenheiten" und Lehrtypen der einzelnen biblischen Schriftsteller in chronologischer Ordnung berücksichtigt, da es Stufen der Offenbarung giebt und „eine allgemeine Offenbarung, die allen Menschen zu allen Zeiten dieselbe sein soll, sich nicht denken läßt". „Die Schüler Jesu bildeten aus dem Messiasberuf ihres großen Lehrers den allegorisch-moralischen Christianismus als die historische Grundlage der neuen und besseren Religion", jeder, so wie er es verstand; auch Paulus zeigt ja „durch das offene Geständnis über die Unvollkommenheit seines eignen theologischen Wissens (1 Ko 13, 12), daß er seinen Belehrungen keinen unbedingten Wert beilegte". Die Inspiration ist „eine jüdische Schallidee", aber trotzdem konnten die biblischen Autoren ohne Täuschung ihr Wort als göttlichen Unterricht vortragen. „Aus eignem Nachdenken, aus einem reinen moralischen Bewußtsein, aus einem freien, alle Fesseln der Willkür abwerfenden Geist gingen ihre Offenbarungen hervor; wie könnten wir in einer reinen Theologie der Bibel ihre Verdienste besser ehren, als wenn wir von derselben Geistesfreiheit Gebrauch machen, zu der sie uns selbst auffordern?"

Dieser „rationale Glaube" beherrschte auch Ammons lateinisch geschriebene Dogmatik, als sie in erster Auflage erschien; aber allmählich machte sich bei den Neubearbeitungen des weit verbreiteten Lehrbuchs ein immer positiver werdender Geist, eine zunehmende Neigung zur kirchlichen Lehre bemerkbar. 1813 sagte Ammon auch ausdrücklich in dem von ihm herausgegebenen „Kritischen Journal der neuesten theologischen Litteratur", wie er durch fortgesetztes Studium dahin geführt sei, daß „die Versuchung, der Theologie ein neues Modegewand umzuwerfen, nun jeden Reiz für ihn verloren habe". Diese Sinnesänderung würde Ammon mit der Zeit teilen, in der er lebte, und niemand könnte ihm daraus einen Vorwurf machen. Wenn es aber schon auffällt, daß er in den Tagen des sonst eher konservativ werdenden Alters wieder die früheren rationalisierenden Anschauungen, höchstens in noch mutigerem Tone, verkündet, so macht es einen geradezu peinlichen Eindruck, daß sein Einlenken in die kirchlichen Bahnen mit seinem Kommen nach Sachsen, wo das Ministerium Einsiedel dem kirchlichen Glauben wieder Eingang zu verschaffen suchte, und sein Zurücklenken in die frühere Art mit dem Rücktritt des genannten Ministeriums zusammenfällt. „Die Fortbildung des Christentums zur Weltreligion" erscheint, nachdem der Atem 1830 durch den Sturz Einsiedels freier geworden war. „Um eine neue Gestaltung der Volksreligion handelt es sich zunächst und unmittelbar in diesem Buche nicht; der Verfasser nennt es vielmehr eine Ansicht der höheren Dogmatik, weil sie Denkern und Zweiflern gewidmet ist, welche die Brücke des gemeinen Glaubens der Autorität hinter sich haben, . . . echten Verehrern der Religion Jesu, welche das Evangelium Jesu von ganzem Herzen schätzen, aber es nicht begreifen, was ihnen die Würde eines Judenkönigs zu ihrer Seligkeit nützen soll". Es gilt, „die unverkennbare Tendenz aller christlichen Parteien nach einem gemeinschaftlichen Bekenntnis hervorzuheben".

Derselbe Mangel an Festigkeit macht sich bei Ammon auch in der Beurteilung einzelner theologischer Fragen geltend nnd tritt in besonders bedenklicher Weise in seiner Sittenlehre hervor. Die Unwahrheit wird z. B. zugelassen, wo der andere sich sittlichen Gründen unzugänglich erweist. Wir lesen von der unverbrüchlichen Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit, doch auch mit der Beschränkung, daß er nicht auf ungerechte Befehle auszudehnen sei; wir lernen, daß dieser Gehorsam die Revolution ausschließe, in der Anmerkung jedoch, daß sie da nicht verwerflich sein könne, wo sie sich der Willkür entgegenstelle. Die Ehescheidung wird entschieden verworfen, dann aber ein Festhalten am Ehebunde unter schwierigen Verhältnissen nur als eine Heldentugend, nicht als Pflicht dargestellt. Schleiermacher hat in seiner „Zuschrift an den Oberhofprediger Ammon über seine Prüfung der Harms'schen Sätze" derartiges Schwanken gegeißelt: „So laviert das Schiffchen, so gleitet der Aal!"

Dem Homileten Ammon gerecht zu werden, ist in unserer Zeit, die eine ganz andere Sprache redet, sehr schwer. Jedenfalls genoß er bei seinen Zuhörern eine unbestrittene Anerkennung seiner homiletischen Kunst.

Auf Ammons Grabstein im Dresdner Eliasfriedhof steht 2 Ko 13, 8: „Wir können nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit". D. Dibelius.

Ammoniter, בְּנֵי עַמּוֹן, *Ἀμμανῖται*. Den Ursprung dieses Volkes erzählt der Bericht Gen 19, 38, nach welchem es, wie das nahe verwandte Brudervolk Moab, durch Lot mit Abraham und den von Abraham abstammenden Völkern, Israel, Ismael und Edom, genealogisch verbunden war. Der Name Ammon wird hier als Ben ʿammi, d. i. „Sohn meines Verwandten" erklärt. In früheren Zeiten wohnten die Ammoniter in dem nördlich von Moab gelegenen Teile des Ostjordanlandes, wo sie nach Dt 2, 20 f. die riesenhaften Urbewohner, die Samsummiten, ausgerottet hatten. Zur Zeit Moses war aber der größere und reichere westliche Teil dieses Gebietes ihnen von dem amoritischen Könige Sihon entrissen worden, so daß ihnen nur der Ostrand des Gebirges und die östlich davon liegende Steppe übrig blieben. Sihon wurde von den Israeliten besiegt, die sich nun in diesem Teile des altammonitischen Landes festsetzten, während die Ammoniter selbst fortwährend auf jene östlichen Gegenden beschränkt blieben (Nu 21, 13. 24; Dt 2, 36 f.; Jos 12, 2. 13, 10. 25; Ri 11, 22). Nach Ri 11, 22 erstreckte sich das israelitische Gebiet vom Jordan im Westen bis zu den von den Ammonitern bewohnten Steppen östlich vom südgileaditischen Gebirge, nach Jos 13, 25 bis Aroer, das östlich von Rabba lag. Aber Dt 2, 37 heißt es ausdrücklich, daß die Ammoniter auch Städte auf dem Gebirge besassen, und zu diesen Städten gehörte selbst die Hauptstadt des ammonitischen Reiches, Rabba oder Rabbat bene Ammon, das an dem oberen (gegen N. fließenden) Jabbok lag. Genauer wird deshalb Dt 3, 16 u. ö. der Jabbok d. h. dessen oberer Lauf, der jetzige Wadi ʿammân, als Westgrenze des ammonitischen Landes angegeben. Hiernach waren die Ammoniter also zur Hälfte ein auf der Steppe lebendes Hirtenvolk, zur Hälfte ein Kulturvolk, denen das an fruchtbaren Thälern (Jer 49, 4) und schönen Wäldern reiche südgileaditische Gebirge günstige Bedingungen für die Entfaltung einer gewissen Civilisation darbot. Von den ammonitischen Städten wird meistens nur die Hauptstadt Rabba erwähnt (Dt 3, 11; Jos 13, 25; 2 Sa 11, 1. 12, 26 f. 29. 17, 27; 1 Chr 20, 1; Am 1, 14; Jos 49, 2 f.; Ez 21, 25. 25, 5). Ein Teil davon hieß „die Wasserstadt" (2 Sa 12, 26), wahrscheinlich der untere, am Wadi ʿammân gelegene Stadtteil. Nach Dt 3, 11 befand sich in Rabba der kolossale aus Basalt verfertigte Sarg des Königs Og. Außerdem ist Ri 11, 33 von zwanzig, von den Israeliten eroberten ammonitischen Städten die Rede, darunter besonders Aroer, das nach Jos 13, 15 östlich von Rabba lag, Minnith (Ez 27, 17?), nach Eusebius (Onom. Lag. 280, 44) vier römische Meilen von Hesbon am Wege nach Rabba, und Abel Keramim, nach Eusebius (Onom. 225, 5) ein weinreiches Dorf, 7 Meilen von Rabba entfernt. Identifiziert ist keine von diesen drei Städten. Vgl. außerdem noch „die Töchterstädte Rabbas" Jer 49, 2. In politischer Beziehung standen die Ammoniter schon in den ältesten Zeiten unter der Herrschaft eines Königs. Die Religion der Ammoniter ist ohne Zweifel mit der der Moabiter nahe verwandt gewesen, wenn auch der Name Kemosch als ammonitische Gottheit Ri 11, 24, wahrscheinlich auf einer Verwechselung beruht. Ihre Hauptgottheit heißt im AT Milkom, 1 Kg 11, 5. 33; 2 Kg 23, 13, auch 2 Sa 12, 30; Jer 45, 1. 3 (aber kaum Am 1, 15; Zeph 1, 5), wo die Massorethen falsch vokalisieren. Die Endung dieses, mit Moloch verwandten Namens hat man als ein ursprüngliches ʿam erklärt, und darin einen ammonitischen Gottesnamen vermutet, der auch in Bileam (ʿAm ist Baʿal oder Herr) und in dem Volksnamen Ammon (vgl. Gen 15, 38) vorliegen soll. In dem Königsnamen Baalis Jer 40, 14 findet Baethgen einen Zusammenhang mit Isis, was auf späteren ägyptischen Einfluß hinweisen würde. Der in den assyrischen Inschriften aufbewahrte Königsname Puduilu zeigt nur den gewöhnlichen semitischen Gottesnamen El.

Das Verhältnis zwischen den Ammonitern und den Israeliten war beinahe immer ein sehr feindliches, wie ja auch die Erzählung Gen 19, 30 ff. die Stimmung der Israeliten gegen die ammonitisch-moabitischen Brüdervölker klar ausdrückt. Nach Dt 23, 4 f. durfte kein Mitglied dieser Völker in die israelitische Gemeinde aufgenommen werden. Zwar wurden die Ammoniter bei dem Einzuge der Israeliten in Kanaan nicht angegriffen, nach Nu 21, 24, weil ihre Grenze fest war, nach Dt 2, 19. 37, weil Gott es den Israeliten verboten hatte. Aber schon in der Richterzeit kam es zu Feindseligkeiten, indem die Ammoniter die bedrängte Lage der Israeliten zu benützen suchten, um ihr Gebiet im Ostjordanland zu erweitern. Die Gileaditen holten indessen den von ihnen vertriebenen Freibeuterhäuptling Jephta zurück, dem es bald gelang, die Ammoniter zu

besiegen und eine Reihe ihrer Städte zu erobern (Ri c. 11). Später belagerte der ammonitische König Nahas die gileaditische Stadt Jabes. In der äußersten Not schickten die Bewohner Boten nach dem Westjordanlande, um die hier wohnenden Stammgenossen zur Hilfe zu rufen. Saul folgte diesem Rufe und brachte den Ammonitern eine so schwere Niederlage bei, daß sie die Belagerung aufgeben mußten. Für die israelitische Geschichte war dieser Sieg von der größten Bedeutung, weil das begeisterte Volk nach dem Kampfe Saul als seinem König huldigte (1 Sa c. 11). Zu David stand Nahas nach 2 Sa 10, 1 ff. in einem freundlichen Verhältnisse. Sein Sohn und Nachfolger Hanun beschimpfte dagegen die von David geschickten Männer auf so schwere Weise, daß der israelitische König ein Heer unter Joab gegen die Ammoniter schickte. Obschon diese von den Aramäern nördlich von Kanaan unterstützt wurden, wurden sie doch von dem energischen Joab vollständig geschlagen. Nachdem David die Aramäer in einem folgenden Kriege besiegt hatte, sandte er aufs neue Joab mit einem Heere gegen Ammon. Die Israeliten verheerten das Land und begannen die Hauptstadt zu erobern. Nachdem sie die oben erwähnte Wasserstadt eingenommen hatten, kam David auf Joabs Wunsch selbst zum Belagerungsheere und eroberte dann die übrige Stadt, wonach er die Ammoniter zu schweren Frohnarbeiten benutzen ließ (2 Sa 12, 31 nach der Änderung G. Hoffmanns). Die prachtvolle Krone des Gottesbildes Milkoms und sehr viel Beute führten die Israeliten als Trophäen mit sich (2 Sa c. 11—12). Später machten die Ammoniter sich wieder frei von der israelischen Herrschaft. Wahrscheinlich geschah es erst nach dem Tode Salomos — jedenfalls weist die Thatsache, daß dieser König in seinem Harem ammonitische Frauen hatte, darunter die Mutter Rehabeams (1 Kg 11, 7. 14, 21), auf ein ungestörtes Verhältnis zwischen beiden Völkern hin. Nach der Spaltung des Reiches aber gehörte das wieder selbstständig gewordene ammonitische Reich zu den schlimmsten Feinden Ephraims, wie die Anklage des Propheten Amos (1, 13 ff.), daß die Ammoniter in schonungslosen Kriegen ihr Gebiet in Gilead erweitert hätten, beweist. Die Königsbücher erwähnen nicht die Ammoniter in dieser Zeit; dagegen kennt die Chronik einen Angriff der Ammoniter und anderer Völker auf Juda unter Josaphat (2 Chr c. 20). Nach den assyrischen Inschriften wurde der mit Ahab in Ephraim gleichzeitige König von Ammon Ba'sa, den Sohn Ruhubi's, von Salmanassar II. (860—825) bei Karkara in Syrien überwunden. Die Chronik berichtet (2 Chr 26, 8. 27, 5) von Tributzahlungen der Ammoniter unter Ussia und Jotam, was freilich nach Jes 11, 14 von nur vorübergehender Bedeutung gewesen sein kann. Dagegen stand der mit Manasse gleichzeitige König Puduilu von Ammon, wie überhaupt die westasiatischen Fürsten der damaligen Zeit, in einem Vasallenverhältnisse zu dem assyrischen Könige Assarhaddon (681—668). Den Israeliten gegenüber blieb die Stimmung der Ammoniter in den letzten Zeiten Judas ebenso feindlich wie früher, wie u. a. die Drohweissagungen der Propheten gegen Ammon zeigen (Seph 2, 8; Jer 9, 25. 49, 1—6; Ez 21, 25). Als Jojakim von Babel abfiel, begnügte Nebukadnesar sich vorläufig damit, ammonitische, moabitische und aramäische Streifschaaren gegen Juda zu schicken (2 Kg 24, 2). Zwar kamen später ammonitische, wie auch moabitische und edomitische Gesandte nach Jerusalem um Sidkija zu einer Koalition gegen Babel aufzufordern (Jer 27, 2 ff.). Als aber Jerusalem gefallen war, jubelten die Ammoniter (Ez 25, 1—10), und ihr König Ba'alis schickte Ismael nach Juda um Gedalja zu ermorden, wodurch die relativ ruhigen Verhältnisse unter den zurückgebliebenen Israeliten wieder gestört wurden (Jer 40, 13 ff.). In der nachexilischen Zeit gehörte der Ammoniter Tobia mit seinen Landsleuten zu den erbittertsten Feinden der von Esra und Nehemia vertretenen Richtung und suchten durch alle Mittel, wenn auch vergeblich, den Mauerbau in Jerusalem zu verhindern (Neh 2, 10. 4, 1. 6, 1). Sonst teilten die Ammoniter in dieser Zeit das Schicksal der Israeliten und der übrigen Nachbarstaaten und standen zuerst unter persischer, dann abwechselnd unter ägyptischer und syrischer Herrschaft. Die alte Hauptstadt Rabba wurde jetzt in eine hellenistische Stadt verwandelt, die nach Ptolemäus II. Philadelphus den Namen Philadelphia erhielt. Sie wurde im Jahre 218 v. Chr. von Antiochus belagert und durch Wassermangel zur Übergabe gezwungen. In der makkabäischen Zeit standen die Ammoniter unter der Herrschaft eines Tyrannen Timotheus, den Judas in mehreren Kämpfen besiegte (1 Mak 5, 6 ff.). Um das Jahr 135 v. Chr. war Philadelphia in der Gewalt des Tyrannen Zeno Kotylas (Jos Arch. 13, 8, 1). Später wurde es von Pompejus in den Städtebund der zehn Städte (Dekapolis) aufgenommen und blieb nun für lange Zeiten unter römischer Herrschaft. Das Gebiet Philadelphias erstreckte sich gegen Westen

bis zu einer Stadt Zia, 15 röm. Meilen von der Hauptstadt, wie wir aus dem Berichte des Josephus über Grenzstreitigkeiten zwischen den Juden Peräas und den Philadelphiern erfahren (Arch. 20, 1, 1, wo wohl für *Mia* vielmehr *Zia* zu lesen ist, vgl. Euseb. Onom. 258, 51). Am Anfange des jüdischen Freiheitskrieges wurde Philadelphia wie die meisten hellenistischen Städte des Landes von den aufständischen Juden überfallen. Der Name „Ammoniter“ kommt noch bei Justinus Märtyr († 166) vor, der sie als sehr zahlreich erwähnt. Später verschwindet er aus der Geschichte, indem die Bewohner nun zu den Arabern gerechnet wurden. Die prachtvollen Ruinen ʿAmmâns, wie der jetzige Name des alten Philadelphias wieder lautet, stammen aus den römischen Zeiten. F. Buhl.

Amolo, Erzbischof von Lyon, 841—852. Epistolae et opuscula bei Baluzius, Agobardi opera, 2. Bd, Paris 1665, S. 135 ff.; BM 14. Bd. S. 329; MSL 116. Bd. S. 141 ff. — Hist. litér. de la France, 5. Bd, Paris 1740, S. 105; Werner, Alcuin und sein Jahrhundert, Wien 1681, S. 327 ff.; Schrörs, Der Streit über die Prädestination im 9. Jahrh., Freib. 1884, S. 33 ff.

Amolo, Amulo, in der Schule von Lyon unter der Leitung Agobards gebildet, seit 16. Januar 841 (Annal. Lugd. MG SS I S. 110) sein Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Lyon, gestorben den 31. März 852, reiht sich durch seine Bekämpfung des Aberglaubens würdig an seinen Vorgänger an. Zeuge dessen ist sein Brief an Theutbold von Langres. Dieser hatte ihm gemeldet, daß zwei Männer, die sich für Mönche ausgaben, Gebeine eines Heiligen, dessen Namen sie vergessen hätten, aus Italien nach Dijon gebracht und am Grabe des h. Benignus in der ihm geweihten Kirche niedergelegt hätten; durch Berührung dieser Reliquien wären Weiber von heftigen Zuckungen überfallen worden; in dem großen dadurch entstandenen Zulaufe hätte das Gleiche sich an beinahe 400 Personen wiederholt, und ähnliche Erscheinungen hätten sich auch in benachbarten Gegenden gezeigt. Amolo riet, jene Gebeine außerhalb der Kirche zu begraben, damit sie nicht fernern Anlaß zu Irrtum und Aberglauben gäben. Die angeblichen Wunderwirkungen beruhten auf betrügerischen Absichten und Gewinnsucht. Ähnliches habe er bei Lebzeiten Agobards gesehen, der die Betrüger entlarvt habe; auch in Usez hätten die seltsamsten Erscheinungen sofort aufgehört, als Bischof Bartholomäus von Narbonne verbot, den Betroffenen Almosen zu reichen. — Wie in dem Widerspruch gegen den Aberglauben, so folgte Amolo auch in dem Ankämpfen gegen die Stellung, welche die Juden in Südfrankreich einnahmen, dem Vorgang Agobards. Sein Karl d. K. gewidmetes Buch gegen die Juden giebt nicht uninteressante Mitteilungen über die messianischen Erwartungen der Juden im beginnenden Mittelalter. — Endlich beteiligte sich Amolo durch einen Brief an Gottschalk auch an dem Prädestinationsstreit des neunten Jahrhunderts. Gottschalk hatte versucht, ihn für sich zu interessieren, fand aber bei ihm kein Verständnis für seine Gedanken. Sein Standpunkt spricht sich in der an den gefangenen Mönch gerichteten Warnung aus: Noli te sensui tuo committere, sed maiorum iudiciis atque sententiae, immo divinis et ecclesiasticis auctoritatibus facile cede, libenter adquiesce et obedienter subde te (ep. 2 S. 152 Bal.) Den sachlichen Gegensatz faßte er selbst in folgenden Sätzen zusammen: In primis displicet nobis valde, quod dicis et asseris, neminem perire posse Christi sanguine redemptum, secundo loco, quia ecclesiae sacramenta, videlicet exorcismi et baptismi, chrismatis et eucharistiae, ac manus impositionis, perfunctorie et frustratorie omnibus, qui post perceptionem eorum pereant, dari confirmas; tertio quia et divinarum scripturarum testimoniis et sincerissimis s. patrum dictis tam perverse abuteris, ut haec omnia . . ex illis . . adfirmare contentas; quarto, quia tam dure . . de divina praedestinatione sentis et loqueris in damnatione reproborum, ut omnes illos, qui ad sinistram ponendi sunt in die iudicii, . . ita sint divinitus ad interitum praedestinati, ut eorum prorsus nullus aliquando potuerit, nullus possit salvus esse; quinto quod ita exarsisti adversus eos, . . ut dixeris, eos tam irrevocabiliter et incommutabiliter perditioni esse praedestinatos, sicut Deus ipse incommutabilis et inconvertibilis est; sexto, quod Deum et sanctos eius in perditione eorum . . dicis exultaturos et gavisuros. — Sirmond hat derselben Handschrift, der er den Brief an Gottschalk entnahm, zwei anonyme Traktate (De praescientia vel praedestinatione divina und De gratia et praescientia Dei) und eine Sammlung Sentenzen aus Augustin entnommen (S. 172 ff., vgl.

S. 148 Baluz.); er urteilte, daß die beiden Traktate a genio Amolonis non abhorreant. Die hier angedeutete Vermutung, sie seien Werke Amolos, eignete sich Baluzius an (praef.). Sie wurde seitdem herrschend (doch vgl. Schrörs S. 33 Anm. 37). Irgend ein Beweis für sie läßt sich, soviel ich sehe, nicht führen.

(Herzog †) Hauck.

Amon (אָמוֹן Jer 46, 25), ägypt. Gott. — Ed. Meyer, Artikel „Ammon“ in Roscher's Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.

Amon, griech. *Ἄμμων*, seltner *Ἄμων*, altägyptisch A'môn, später (auch koptisch) Amun, ist der Name des Lokalgottes der oberägyptischen Stadt Theben, der Diospolis megale der Griechen (s. No-Amon). Die Etymologie des Namens ist wie bei den meisten ägyptischen Götternamen nicht festzustellen, die Theologen der späteren Zeit bringen ihn mit der Wurzel 'mn „verhüllt, verborgen sein“ zusammen und erklären Amon als den „verborgenen“; so auch Manetho (bei Plutarch, de Jside 9) *τὸ κεκρυμμένον καὶ τὴν κρύψιν*. Urspünglich scheint Amon ein Gott der Fruchtbarkeit, ein Erntegott gewesen zu sein; doch wird er schon im mittleren Reiche, nach der Lehre, daß alle ägyptischen Gottheiten, welchen Namen sie auch tragen mögen, nur verschiedene Formen des einen Sonnengottes seien, als Sonnengott aufgefaßt. Als solcher heißt er Amon-Ra-setn-ntēru „Amon der Sonnengott, der König der Götter“ (griech. *Ἀμονρασωνθήρ*) und ist später von den Griechen ihrem Zeus gleichgesetzt worden. Sein heiliges Tier war ein Widder mit eigentümlichen nach unten gebogenen Hörnern. Dargestellt wurde der Gott gewöhnlich als Mensch mit blauer Hautfarbe, auf dem Kopfe eine eng anliegende Kappe mit zwei langen, aufrecht stehenden Federn tragend. Seltener wurde er in der Gestalt des Erntegottes Min von Koptos, mit dem man ihn vielfach identifizierte, ithyphallisch wiedergegeben. Auch widderköpfige Amonsbilder finden sich besonders häufig in Nubien, wohin der Kultus des Gottes im neuen Reiche gekommen war und wo er namentlich seit der XX. Dynastie besondere Pflege genoß. — Wie keiner anderen ägyptischen Gottheit sind dem Amon die veränderten politischen Verhältnisse seit dem Ende des alten Reichs zu Gute gekommen. Durch den Sturz der unterägyptischen Dynastien waren die Fürsten von Theben zur Herrschaft gelangt und die bis dahin unbedeutende Provinzialstadt wurde allmählich zur Metropole des Reichs. Die Schutzgottheit Thebens trat in den Vordergrund des ägyptischen Pantheons; im Namen des Amon unternahmen die Pharaonen ihre Heerzüge nach Asien und Nubien und selbstverständlich fiel der Löwenanteil der Beute dem Gotte zu, so daß sein Besitztum mehr und mehr wuchs. Beim heutigen Karnak wurde ihm von den Königen der XII. Dynastie ein Heiligtum gebaut, in dem er neben seiner Gemahlin Mut und dem Mondgotte Chons verehrt wurde; kommende Geschlechter wetteiferten, diesen Tempel zu vergrößern, und noch die Lagiden waren bestrebt, es ihren ägyptischen Vorgängern im Ausbau des großen Amonstempels nachzuthun. Die „Throne der Welt“ — so hieß der Tempel — wuchsen zum imposantesten ägyptischen Gotteshause heran und nötigen noch heute in ihrem trümmerhaften Zustande uns die größte Bewunderung ab. Auch an anderen Stellen der thebanischen Ebene wurden dem Amon Tempelbauten errichtet, in Luxor von Amenophis III., auf dem Westufer bei Dêr el bahari u. s. w. Vor allem wurde sein Kultus in die eroberten Provinzen eingeführt; in Nubien erhoben sich allenthalben Amonheiligtümer, in den Oasen der libyschen Wüste und in Syrien wurden ihm Tempel erbaut. So kann Amon geradezu als die ägyptische Nationalgottheit des neuen Reichs gelten. Nur einmal hat sich gegen seine zunehmende Macht ein energischer Widerstand geltend gemacht, als um 1400 v. Chr. Amenophis IV. den Versuch wagte, dem Reiche eine neue Religion zu geben und den Kultus des Sonnengestirns einzuführen. Gegen diese religiöse Revolution scheint sich in erster Reihe die Priesterschaft des Amon aufgelehnt zu haben, die ja auch bei der Neuerung das Meiste zu verlieren hatte. Zur Strafe wurde der Gott von dem Könige mit fanatischem Hasse verfolgt, und sein Name und Bild überall zerstört. Als aber bald nach des Königs Tode der alte Glaube wieder zur Herrschaft gelangte, gewann auch Amon und seine Priesterschaft die frühere Macht wieder, und ihr Besitztum stieg namentlich unter den Ramessiden ins Unermeßliche; vgl. Erman, Ägypten S. 409 f. Der Hohepriester war nach dem Könige die erste Person im Staate, und es gelang ihm schließlich (gegen Ende der XX. Dynastie), den König selbst bei Seite zu schieben und sich die ägyptische Krone aufs Haupt zu setzen. Konnten nun auch die Hohenpriester die Königsherrschaft nicht lange behaupten, so haben sie sich doch infolge ihres großen Vermögens ihren po-

litischen Einfluß noch lange gewahrt. Erst seit der XXVI. Dynastie scheint ihre Macht gesunken, und Amon allmählich wieder in die kleine Stellung einer Provinzialgottheit zurückgedrängt zu sein. In den Oasen aber und namentlich in dem äthiopischen Reiche hat sich der Kultus des „Götterkönigs“ und die weltliche Herrschaft seiner Priester bis in die römische Zeit unbestritten erhalten und ist hier erst dem Christentum gewichen.

G. Steindorff.

Amon, König von Juda. — 2 Kg 21, 18—26; 2 Chr 33, 20—25. Vgl. die S. 99, 33 angeführten Schriften von Köhler II, 2 S. 283, 453; Stade I S. 640f.; Kittel II S. 320.

Amon, אָמוֹן, Ἀμώς, Ἀμών, Sohn des Manasse, hat nach früherem Ansatze 642—641, nach Kamphausen (s. A. „Ahab“ S. 259 Zeile 21 und 35) 640—639, nach Hommel (s. „Ahab“ S. 259 Zeile 36) 641—640 regiert. Während seiner kurzen Regierung ist nichts bedeutendes vorgefallen. Das den Assyrern tributpflichtige Juda hatte Frieden. Amon wandelte weiter auf der Bahn seines Vaters Manasse, indem er die assyrische Gestirnverehrung, den Baal- und Molochdienst weiter pflegte. Daß er den Höhendienst nicht angetastet hat, versteht sich von selbst. Er ward durch eine Palastverschwörung, deren Ursache uns nicht bekannt ist, aus dem Wege geräumt. Die Landbevölkerung aber (עַם הָאָרֶץ) erhob sich, brachte die Verschworenen um und setzte Amons achtjährigen Sohn Josia auf den Thron.

Wilhelm Lotz.

Amoriter, אֱמֹרִי, Ἀμορραῖοι, werden Gen 10, 15ff.; 1 Chr 1, 14 als eins der 11 von Kanaan abstammenden Völker erwähnt. Als Einzelstamm kommen sie auch in den Aufzählungen der Stämme Gen 15, 21; Ex 3, 8. 17; 13, 5; 23, 23; 33, 2; 34, 11; Dt 7, 1; 20, 17; Jos 3, 10; 9, 1; 11, 3; 12, 8; 24, 11; Ri 3, 5; 1 Kg 9, 20; Esr 9, 1; Neh 9, 8; 2 Chr 8, 7 vor. Andere Stellen zeigen, daß die Amoriter, im Gegensatz zu den Kanaanäern, besonders auf den Gebirgen des Westjordanlandes wohnten, s. Nu 13, 29; Dt 1, 7. 19ff. 27. 44; Jos 5, 1; 10, 6, 12; 13, 24; Jos 5, 1; 10, 6. 12; 13, 4; Ri 10, 11. In diesen Gegenden müssen sie, wie diese Stellen deutlich lehren, die Hauptbevölkerung gebildet haben, sei es nun, daß die übrigen Gebirgsstämme, wie die Jebusiter oder die Heviter, nur Unterabteilungen des amoritischen Hauptstammes gewesen sind, oder daß sie neben diesem mächtigeren Stamme in den Hintergrund traten. Da nun die Israeliten das ganze Gebirge westlich vom Jordan eroberten, oder jedenfalls allmählich die hier übrig gebliebenen Urbewohner ihrer Selbständigkeit beraubten, so erklärt sich, daß einzelne biblische Schriftstellen (besonders E und die deuteronomistischen Verfasser) das Wort „Amoriter“ im Sinne von der besiegten vorisraelitischen Bevölkerung Kanaans überhaupt benutzen; vgl. Gen 15, 16; Jos 7. 7; 24, 15. 18; Ri 6, 10; 1 Sa 7, 14; 2 Sa 21, 2; 1 Kg 21, 26; 2 Kg 21, 11; Am 2, 9. 10, vgl. Ez. 16, 3, wo Amoriter und Hethiter die Eltern Israels genannt werden. Hierher gehört auch Jes 17, 9, wo nach dem wahrscheinlichen echten Texte der LXX die Amoriter und die Heviter als die von Israel verdrängten Stämme genannt werden. Ri 1, 34—35 heißt die Bevölkerung des niederen Landes westlich vom Gebirge Juda „Amoriter“. An anderen Stellen ist es zweifelhaft, ob das Wort in diesem weiteren Sinne gebraucht wird, oder ob es den amoritischen Gebirgsstamm im engeren Sinne bedeutet. So Gen 48, 22, wo die Amoriter in Sichem, Gen 14, 7, wo sie bei Hazazon-Tamar, und Gen 14, 13, wo sie bei Hebron vorkommen. Ähnlich verhält es sich mit dem Ostjordanlande. An vielen Stellen spricht das alte Testament von dem „amoritischen“ Reiche des Königs Sihon nördlich von Moab und westlich von Ammon, und von seiner Eroberung durch die Israeliten, vgl. Nu 21, 13. 21. 25f.; 31—34. 32, 33; Dt 14, 4; 2, 24; 3, 2. 8; 4, 46f.; 31, 4; Jos 2, 10; 9, 19; 12, 2; 13, 10. 21; 24, 8. 12; Ri 11, 19—23; 1 Kg 4, 19; Ps 135, 11; 136, 19 und außerdem Nu 32, 39; Ri 10, 8. Ferner wird der ebenfalls von den Israeliten besiegte König Og in Basan ein Amoriter genannt Dt 3, 8f.; 4, 47; 31, 4; Jos 2, 10; 9, 10; 24, 12. Alle diese Stellen erlauben eine doppelte Erklärung. Entweder waren diese beiden Reiche wirklich von dem amoritischen Gebirgsstamm in engerem Sinne gegründet, oder der Name „Amoriter“ steht auch hier umfassend für die kanaanäische, von den Israeliten besiegte Urbevölkerung, ohne besondere Berücksichtigung der näheren Stammverhältnisse.

Die nichtisraelitischen Quellen, die die Amoriter erwähnen, haben bis jetzt eher neue Probleme geschaffen, als Licht über die ethnographische Frage verbreitet. Das

Amara der ägyptischen Inschriften, mit welchen man gewöhnlich die biblischen Amoriter zusammenstellt, muß nach den Untersuchungen Max Müllers (Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, 1893, 218—233) in der Niederung zwischen dem Libanon und dem Antilibanon gesucht werden. Danach scheint man annehmen zu müssen, daß die Amoriter im 15. Jahrhundert nach Süden gedrungen sind und das palästinensische Gebirge erobert haben, eine Bewegung, von welcher vielleicht die in Tell-el-Amarna gefundenen Briefe aus Vorderasien Nachrichten enthalten (vgl. H. Winckler, Geschichte Israels 1, 52). F. Buhl.

Amortisation, Amortisationsgesetze. Kahl, die deutschen Amortisationsgesetze, Tübingen 1872; Kautz in Schmollers Jahrbüchern, Bd 14, S. 113 ff. Ausländische Litteratur bei Friedberg, Kirchenrecht S. 472.

Die Kirchen sind durch Veräußerungsverbote behindert, ihre Vermögensstücke in den lebendigen Verkehr zu bringen. Deshalb hat man sie als Inhaber von Vermögen manus mortua, tote Hand, genannt, und Amortisationsgesetze heißen die staatlichen Verordnungen, welche dem kirchlichen Vermögenserwerbe Schranken setzen. Solche finden sich schon in der karolingischen Periode, und namentlich haben städtische Statuten des Mittelalters auch dem Erwerbe von Grundeigentum durch Kirchen und Klöster — schon weil die Kirche für dieses Steuerfreiheit beanspruchte — Schranken zu setzen unternommen (Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio S. 191 ff.). Freilich ist der Erfolg aller solcher Maßnahmen kein durchschlagender gewesen. In Deutschland gehörte nach den Hundert Beschwerden der deutschen Nation (c. 28 bei Schilter, De libert. eccl. germ. S. 880) 1/3 oder 1/4 des ganzen Bodens der Kirche, während in Italien in einzelnen Gemeinden auch nicht ein Morgen Landes mehr von den Laien besessen wurde (Muratori, Antiquitat. Italiae, Bd. 6 S. 261). In der neuern Zeit sind Amortisationsgesetze in allen Staaten und selbst in den geistlichen erlassen worden (vgl. Friedberg, Kirchenrecht, S. 472 f.), und erst die moderne Zeit hat ihnen teilweise die gegen die Kirche gerichtete Spitze dadurch genommen, daß sie die Normen auf alle juristischen Personen ausdehnte. Einen eigentümlichen Standpunkt nimmt die Gesetzgebung der Vereinigten Staaten von Nordamerika ein, nach welcher keine religiöse Körperschaft mehr als 50 000 Dollars Wert besitzen darf, und jeder Überschuß über diese Summe dem Staate zufällt. In Deutschland fehlen Amortisationsgesetze in 14 Staaten, und die der übrigen weichen mannigfach von einander ab. Nach dem preußischen Gesetz vom 23. Febr. 1870, dem badischen vom 5. Mai 1870 und dem Großh. hessischen Erlasse vom 27. Mai 1874 ist bei allen juristischen Personen für jeden die Wertsumme von 3000 Mk. übersteigenden lukrativen Erwerb — in Baden ohne jede Wertgrenze, und ebenso in Preußen, falls durch die Zuwendung eine neue juristische Person ins Leben gerufen werden soll oder einer im Inlande bereits bestehenden zu anderen als ihren bisher genehmigten Zwecken gewidmet werden soll, in Hessen über 200 Mk. — die staatliche Genehmigung erforderlich. Für den Immobiliarerwerb sind außerdem noch die älteren Rechtsnormen in Geltung belassen worden. Die übrigen deutschen Gesetze geben entweder den Mobiliarerwerb vollständig frei, oder beschränken Schenkungen und letztwillige Zuwendungen schlechtweg, oder doch, falls diese eine bestimmte Summe übersteigen. Der Erwerb von Immobilien wird in der einen Klasse von Gesetzen zugelassen — bald nur der onerose, bald nur der lukrative — in der andern durchweg an staatliche Genehmigung gebunden, wobei allerdings wieder der lukrative unter einem bestimmten Wert freigegeben ist. Auf die Übertretung der gesetzlichen Bestimmungen hat die preußische Gesetzgebung Strafe gesetzt, während daneben noch und so auch nach denjenigen Gesetzen, die dies nicht aussprechen, Nichtigkeit des gesetzwidrigen Erwerbes angenommen werden muß. E. Friedberg.

Amos, (עָמוֹס Tragender), ein Prophet, dessen Weissagungsbuch die dritte Stelle auf der Rolle des hebräischen Dodekapropheton einnimmt und dermalen meist für die älteste auf uns gekommene prophetische Schrift gehalten wird. Der Name Amos findet sich ausschließlich in seinem Buche (1, 1; 7, 8. 10—14; 8, 2); dieses ist daher die ausschließliche Quelle für unsere Kenntnis der Person des Propheten und seiner Wirksamkeit. Es zerfällt, abgesehen von der Überschrift 1, 1, in drei deutlich von einander unterschiedene Teile. Der erste Teil, Kap. 1, 2—2, 16 beginnt 1, 2 mit einer an Joel 4, 16 sich anlehnenden Verkündigung, daß Jehova von Zion aus ein Strafgericht über die Völker ringsumher halten werde. Als solche Völker werden dann mit gleichem

Redeeingang und unter Darlegung ihrer Schuld und der bevorstehenden Strafe genannt: Damaskus 1, 3—5; Philistäa 1, 6—8; Tyrus 1, 9. 10; Edom 1, 11. 12; Ammon 1, 13—15; Moab 2, 1—3; Juda 2, 4. 5; Israel 2, 6—16. Die Drohweissagung gegen Israel ist an das Ende gestellt und ausführlicher als die vorangehenden, weil die Wirksamkeit des Propheten vornehmlich dem Zehnstämmereiche gilt. Der zweite Teil Kap. 3—6 hebt sich formell scharf von dem ersten und dritten Teile ab Er enthält eine Reihe von Strafpredigten und Gerichtsandrohungen gegen das nördliche Reich, welche in der den Propheten gewöhnlichen rhetorisch-poetischen Darstellungsweise gehalten sind. Des südlichen Reiches geschieht darin nur 6, 1 ausdrückliche Erwähnung; vgl. aber auch 3, 1. 2. Die Abgrenzung der einzelnen Reden des zweiten Teiles ist streitig. Der dritte Teil, Kap. 7—9, beginnt mit der Erzählung, daß Gott den Propheten nach einander drei dem Volke Israel drohende Visionen habe schauen lassen (7, 1—3. 4—6. 7—9). Von der Verkündigung dieser Visionen nahm Amazja, der Oberpriester von Bethel, Veranlassung, bei dem Könige Jerobeam II. die Ausweisung Amos aus Israel zu beantragen (7, 10—13). Dieser aber ließ sich in dem Vollzuge der von seinem Gotte ihm aufgetragenen Mission nicht irremachen (7, 14. 15), verkündete vielmehr dem Oberpriester, wie sich auch speziell an ihm Gottes Gerichte verwirklichen werden (7, 16. 17), und schloß hieran (Kap. 8. 9) die Mitteilung über zwei weitere ihm zu teil gewordene Visionen nebst deren Ausdeutung. Die erste derselben (Kap. 8) ist wieder ausschließlich unheildrohenden Inhaltes, die Ausdeutung der zweiten Vision aber knüpft an die Verkündigung des zunächst bevorstehenden Gerichtes (9, 1—7) die Verheißung einer heilvollen Zukunft für den durch die Gerichte hindurchgeretteten tauglichen Rest des Volkes (9, 8—15).

Amos gehörte dem Reiche Juda an. Seine Heimat war das Städtchen Thekoa, 4—5 Stunden süd-süd-östlich von Jerusalem (1, 1; vgl. 7, 12). Er war, bevor er diejenige Wirksamkeit entfaltete, von welcher sein Buch Zeugnis giebt, weder als Prophet thätig gewesen, noch hatte er sich bei irgend einem angesehenen Propheten auf diesen Beruf vorbereitet, sondern hatte bis dahin in stiller Verborgenheit dem Betrieb der Landwirtschaft und Viehzucht in seiner Heimat obgelegen (1, 1; 7, 14. 15). Daneben aber hatte er doch auch die politischen Ereignisse seiner Gegenwart mit aufmerksamem Blick verfolgt und war nicht minder mit der Geschichte seines eigenen und der benachbarten Völker, sowie mit einzelnen geographischen Eigentümlichkeiten des Gebietes jener Völker wohl vertraut (1, 5; 2, 9. 10; 4, 10. 11; 5, 25; 8, 8; 9, 5. 7; vgl. ferner die zum Teil nicht mehr überall verständlichen geschichtlichen Anspielungen in 1, 3—2, 1). In der Zeit, wo Usia von Juda (777—736) und Jerobeam II. von Israel (781—741) neben einander regierten, also zwischen 777 und 741, mithin zu der Zeit, wo das nördliche Reich auf dem höchsten Gipfel äußerer Macht und äußeren Glanzes stand, wurde er mit der prophetischen Sendung beauftragt, aus welcher das vorliegende Weissagungsbuch hervorging (1, 1; 7, 9—11). Die Überschrift bestimmt den Termin noch genauer durch die Angabe „zwei Jahre vor dem Erdbeben". Dieses Erdbeben muß zwar, da hier nach ihm wie nach dem Beginn einer neuen Ära gerechnet wird und auch Sach 14, 5 seiner gedenkt, lange Zeit eine furchtbare Berühmtheit gehabt haben; in welches Jahr es aber fiel, ist gänzlich unbekannt (vgl. hierüber G. Baur, Amos S. 58 f.). Da Amos in erster Linie dem nördlichen Reiche seinen Abfall vorzuhalten und die hierdurch verwirkten Strafen anzukündigen hatte, so begab er sich zu dem Ende nach Bethel, wo das berühmteste und von den Königen Israels am meisten begünstigte Heiligtum des nördlichen Reiches stand (7, 10. 12. 13). Sein Aufenthalt daselbst scheint aber nur von kurzer Dauer gewesen zu sein und keinesfalls länger als ein Jahr gewährt zu haben. Denn alles, was in dem Weissagungsbuche enthalten ist, wird 1, 1 aus dem 2. Jahre vor dem Erdbeben datiert. Nach Beendigung seiner Mission in Bethel wird sich Amos daher wohl wieder in seine Heimat nach Thekoa zurückgezogen haben. Sein Buch enthält nur ein Resumee dessen, was er mündlich den Bewohnern des Zehnstämmereiches verkündet hatte. Die Echtheit und Integrität ist allgemein anerkannt; nur 1, 9—11; 2, 4. 5; 3, 14 b; 4, 13; 5, 8. 9; 8, 6. 8. 11. 12; 9, 5. 6. 8—15 werden in neuerer Zeit vielfach teils wegen ihres Inhaltes, teils wegen des Zusammenhangs für Glossen gehalten (mehr oder weniger übereinstimmend Duhm, Stade, Giesebrecht, Cornill, Schwally, Smend, Wellhausen). In stilistischer Beziehung zeichnet sich Amos durch eine kunstvolle Rhetorik aus; vgl. z. B. den ebenmäßigen und eben hierdurch effektvollen Bau der Rede in 1, 3—2, 16; 4, 6. 8—11; 7, 1—7; 9, 2—4, oder die Wahl überraschender, aber stets zutreffender Bilder und Analogien 3, 3—6. 8. 12; 4, 1. 2; 5, 7.

19; 6, 12, oder die Großartigkeit der Schilderung 3, 15; 5, 8. 9. 24; 8. 8 ff. Nicht nur unbillig, sondern geradezu unrichtig ist es daher, wenn Hieronymus unseren Propheten als imperitus sermone bezeichnet und noch Rosenmüller den gleichen Vorwurf erhebt. Selbst die vielverbreitete Angabe, daß Amos in dem Maße seine Bilder dem Land- und Hirtenleben entnehme, daß man hierdurch an seinen früheren Stand erinnert werde, hat an 2, 13; 3, 4. 5. 8. 12; 6, 12; 8, 8; 9, 5 und den visionären Bildern in 7, 1; 8, 1 keine ausreichende Begründung; oder was müßte der Verfasser des Buches Hiob nach den von ihm gegebenen Schilderungen alles gewesen sein? Landwirt, Bergmann, Jäger, Reisender u. s. w.! Aussprache und Schreibung des Hebräischen ist bei Amos mehrfach eine abnorme: so מֵעִיק 2, 13; מְתָאֵב 5, 10; בּוֹשַׁסְכֶם 5, 11; מְסָרְפוֹ 6, 10; הוֹ 5, 16; יִשְׂחָק 7, 9. 16; וְנִשְׁקָה 8, 8 synkopiert aus וְנִשְׁקְעָה; כָּאֹר 8, 8 synkopiert aus כַּיְאֹר; ungewiß aber ist, wie viel hiervon auf den Verfasser selbst zurückgeht.

Da das Weissagungsbuch des Amos von der neuesten Kritik und alttestamentlichen Religionsgeschichte als das älteste schriftliche Zeugnis für die von ihr angenommene Umbildung der altisraelitischen Religion durch die Propheten des 8. Jahrhunderts zu einer mehr sittlichen und geistigen Religion betrachtet wird, so ist eine Darstellung seines Inhaltes und der darin niedergelegten Anschauungen unerläßlich.

In seiner Polemik gegen die religiös-sittlichen Zustände des nördlichen Reiches hebt Amos vorzugsweise zwei Schäden hervor, nämlich das nichtswürdige Treiben der Großen und den in diesem Reiche geübten gottmißfälligen Kultus. Den Großen legt er zur Last, daß sie das Recht mit Füßen treten und nur darauf aus sind, sich durch Erpressung und Wucher zu bereichern (2, 6. 7ᵃ; 3, 9. 10; 5, 7. 11. 12. 15; 6, 3; 8, 4—6). Die auf diesem Wege gewonnenen Mittel verprassen sie in maßloser Üppigkeit (6, 3—6). Um nichts besser steht es bei ihren Frauen: diese fordern geradezu von ihren Ehemännern, daß sie ihnen durch Bedrückung der Armen ein üppiges Genußleben verschaffen (4, 1). Scheu vor Jahves Gerichten giebt es nicht: teils lebt man, die Gerichte noch fern wähnend, in leichtsinniger Sicherheit (6, 1—6), teils sehnt man sie in dem Wahne, daß Jahve, wie die jüngst in Gilead erfochtenen Siege zeigen (6, 13), mit Israel sei (5, 14) und seine Gerichte daher nur Israels Feinden gelten können, geradezu herbei (5, 18—20). Des Wohlwollens Jahves hält man sich versichert auf Grund des in Bethel und den übrigen Heiligtümern des Landes durch Opfer, Abgaben, Feste und Prozessionen eifrigst (4, 4. 5; 5, 21—23. 26), aber auch unter solcher Verkennung des sittlichen Wesens Jahves gepflegten Kultus, daß die Großen sich nicht scheuten, in den Heiligtümern von den durch Erpressung erworbenen Mitteln Jahve zu Ehren obscöne Gelage zu halten (2, 7ᵇ. 8). Aber ihr Vertrauen auf den von ihnen ausgeübten Kultus ist um so unberechtigter als Jahve überhaupt an Israels Kultus so wenig Gefallen findet, daß er durch ihn vielmehr geradezu zum Zorn gereizt wird. Der Prophet bekämpft nirgend den Kultus als solchen, sondern nur den Kultus, welchen Israel in Bethel und den übrigen Heiligtümern des Reiches ausübt. Der Gottesdienst in Bethel und Gilgal ist ein so großer Frevel, daß Jahve um seinetwillen Israel bereits mit den schwersten Gerichten heimgesucht hat und demnächst zum abschließenden Gerichte schreiten wird (4, 4—13). Das Vertilgungsgericht kommt über Israel, insofern es an Bethel den Mittelpunkt seines Kultus hat (9, 1—8). Wer Jahve in den Heiligtümern zu Bethel, Gilgal, Berseba aufsuchen will, findet ihn dort nicht; ja es besteht zwischen dem Aufsuchen dieser Heiligtümer und dem Aufsuchen Jahves ein ausschließender Gegensatz (5, 4—6). Die Höhenheiligtümer Israels sind für Jahve ebensowohl ein Grund zur Strafeinschreitung, wie die Sünden Jerobeams II. und seines Hauses (7, 9; 3, 14; 8, 14). Warum Jahve allen Kultus des nördlichen Reiches verwirft, setzt Amos als einer Erläuterung nicht bedürftig voraus. Ist aber der Prophet als frommer Judäer der Gewißheit, daß Jahve auf Zion in bildloser Weise wohnt und waltet (1, 2), so kann nach seiner Überzeugung Jahve die Stierbilder von Bethel, Dan u. s. w. als vermeintliche Darstellungen seiner selbst und den ihnen gewidmeten Kultus als einen im letzten Grunde ihm selbst vermeinten Dienst nur hassen (8, 14; 5, 21—23). Statt durch solchen Kultus ihn zu ehren, sollten sie ihn vielmehr ehren durch Übung von Recht und Gerechtigkeit (5, 24). Denn daß Jahve nicht die Opfer zur Bedingung seiner Hulderweisung mache, könnten sie aus der Geschichte der Wüstenwanderung wissen (5, 25). Aber sie beharren bei ihrem Bilderdienste und glauben Jahve nicht besser ehren zu können, als wenn sie ihre wohlverwahrten Gottesbilder auf Tragbahren in Prozessionen umhertragen (5, 26). Gewöhnlich zwar versteht man 5, 26 von assyrisch-babylonischem Götzendienst, der sich im nördlichen Reiche eingebürgert habe. Aber hier-

gegen spricht, daß V. 21—23 der von dem Propheten getadelte Kultus als ein für Jahve vermeinter hingestellt war; ferner daß der Prophet in seinem ganzen Buche sonst nirgend auf Götzendienst Israels zu sprechen kommt; endlich daß es ebenso unnatürlich ist, Sakkuth und Kevan, beides Namen des Planeten Saturn, in Parallele zu einander zu stellen, als eine solche Parallelisierung bei Phöbus und Apollo unnatürlich wäre. Es wird daher denen Recht zu geben sein, welche wie neuestens auch W. Robertſ. Smith סכות und כיון als Nomina appellativa fassen, die einer festen Stelle entbehrenden Worte כוכב אלהיכם aber aus dem Texte ausstoßen. Steht nun das Suchen Bethels in ausschließendem Gegensatz zum Suchen Jahves (5, 4. 5), so ruht dieser Gegensatz auf dem Gegensatz zwischen dem Gottesbilde oder Idol und dem bildlosen Gott. Die an Israel gerichtete Aufforderung, den letzteren zu suchen, kann sich, nachdem nun einmal Israel durch Gottes geschichtliche Fügung von Zion losgelöst ist, nur noch vollziehen durch ein aus der Gemeinschaft mit ihm erwachsendes und ihm entsprechendes Gesinntsein und Verhalten, insbesondere durch Übung von Recht und Gerechtigkeit (5, 24). Auf den von einzelnen Frommen des nördlichen Reiches willkürlich geübten Opferdienst ohne Bilder und Symbole (vgl. m. Bibl. Gesch. III, 48 f.) nimmt Amos keinen Bezug. — Als Strafe für das gottlose Treiben der Großen und für den in Israel geübten Idolenkultus wird Jahve schwere Zeiten herbeiführen, in denen man sich vergeblich nach einem prophetischen Zuspruch sehnen wird (8, 9—14). Das Land wird erobert und dem israelitischen Gemeinwesen ein Ende gemacht (3, 11. 15; 5, 2; 9, 8[a]), Samaria und Bethel werden zerstört (3, 14; 6, 8—11; 7, 7—9; 8, 1—3; 9, 1), die Bewohner teils getötet, teils in weite Ferne deportiert (4, 2. 3; 5, 3. 16. 17. 27; 6, 7. 8. 14; 7, 11. 17; 9, 1—8[a]. 10). Der Prophet hält die Möglichkeit zwar nicht für ausgeschlossen, daß Jahve im Falle der Buße noch Begnadigung eintreten lasse (5, 4. 6. 14. 15); aber das ganze Buch macht den Eindruck, daß er die Verwirklichung dieser Möglichkeit kaum mehr erwartet. Kommt es aber zur Zerstörung des israelitischen Gemeinwesens und zur Deportierung, so werden insbesondere diejenigen, welche den prophetischen Drohungen Beachtung und Glauben verweigern, durch das Schwert hingerafft (9, 10). Nur ein kleiner zu besseren Hoffnungen berechtigender Rest wird gerettet werden (3, 12; 5, 3; 9, 8[b]. 9), ihm aber wird schließlich noch ein neues und dauerndes Heil erblühen. Jahve wird nämlich der einst tief herabgekommenen davidischen Dynastie zu neuem Glanze und zu neuer und erweiterter Herrschaft verhelfen (9, 11. 12), und in dem alsdann von Jahve mit vorher nie erlebter Fruchtbarkeit gesegneten Lande wird der Rest Israels sich wiederum und für alle Zeit ansiedeln dürfen (9, 13—15).

Neue Erkenntnisse über das Wesen Jahves, über sein Verhältnis zur Welt im allgemeinen und zu Israel insbesondere mitzuteilen beansprucht Amos nirgend. Was er in dieser Beziehung sagt oder andeutet, wie daß Jahve, der im Himmel wohnende Gott, Himmel und Erde samt allen ihren Kräften geschaffen hat und über diese ebenso unumschränkt gebietet, wie über die Bewohner der Erde, Israel und die Völkerwelt (4, 13; 5, 8. 9; 9, 5. 6; — 1, 3—2, 3; 9, 7); daß er Israel aus Ägypten geführt und sich zu ihm in ein einzigartiges Verhältnis gesetzt hat, durch welches Israel Verpflichtungen auferlegt sind, deren Übertretung er ahnden muß (3, 1. 2); daß er seinem Volke Weisung und Satzung für sein Verhalten gegeben hat (2, 4); daß seine Forderungen nicht sowohl auf Opferkultus, als auf Erweisung wahrer Sittlichkeit, welche in der religiösen Gemeinschaft mit ihm ihren Grund hat (vgl. 5, 14. 24. 25 mit 5, 4. 6), gerichtet sind; daß der Kultus des nördlichen Reiches verwerflich ist; daß ein allgemeiner Gerichtstag Jahves zu erwarten steht — dies alles setzt Amos als den Frommen selbstverständlich voraus. Selbst davon fehlt in dem Buche Amos jede Spur, daß wenigstens die heillosen Oberen Israels die Drohung, Jahve werde das israelitische Gemeinwesen zerstören und den Rest des Volkes in die Gefangenschaft führen, als etwas sachlich Unmögliches angesehen hätten; aus 5, 14[b] folgt im Zusammenhalt mit 5, 4. 5 nur dies, daß man sich solchen Unheils, das zu verhängen Jahve an und für sich durch nichts gehindert war, nicht glaubte versehen zu müssen, weil man sich ja durch den Kultus von Bethel des Wohlwollens Jahves versichert habe. A. Köhler.

Amphilochius von Iconium. — L. de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique IX, 617 sqq. und 744 sqq. édit de Venise 1732; J. A. Fabricius, Bibliotheca graeca ed. G. Ch. Harles VIII Hamburg 1802 S. 373—381 u. ö. (vgl. den Index, Leipzig 1838); J. B. Lightfoot, Amphilochius (DchB I 1877 p. 103—107); J. Feßler, Institutiones patrologiae ed. B. Jungmann I Innsbruck 1890 S. 600—604.

Amphilochius von Iconium, ein Heiliger des griechischen und römischen Kalenders (23. Nov.), war wahrscheinlich ein rechter Vetter Gregors von Nazianz, jedenfalls gehört er mit diesem und Basilius d. G., seinen ältern Freunden, eng zusammen: mehr als Gregor von Nyssa der dritte der kirchenpolitisch einflußreichen Kappadocier aus der Zeit der siegenden antiarianischen Orthodoxie. Den altkirchlichen Jahrhunderten nach ihm ist er einer der geschätztesten Väter gewesen; die Gegenwart weiß (vornehmlich aus den Briefen des Basilius und Gregor, daneben aus Hieronymus, Photius und den Historikern des 5. Jahrh.) nur wenig von ihm. Vom Advokatenberuf zum asketischen Leben bekehrt, ist er um 374 Bischof von Ikonium, Metropolit von Lykaonien, geworden. Als solcher hat er in enger Freundschaft mit Basilius und Gregor von Nazianz den gleichen Zielen gelebt wie jene. Wie die Nachwelt seinen antiarianischen Eifer schätzte, zeigt die schon bei Theodoret (V, 16 ed. Gaisford S. 427 ff.) nachweisbare, aber damals noch nicht sicher mit Amphilochius verknüpfte (vgl. Sozomenos VII, 6 ed. Hussey II, 692) Legende von seiner überlegten Unhöflichkeit gegen den Prinzen Arcadius. Amphilochius lebte noch, als Hieronymus (392) ihn unter die viri illustres einreihte (c. 133 Vallarsi ed. Ven. II, 2 p. 951); zuletzt hört man von ihm als Teilnehmer einer Konstantinopolitaner Synode von 394 (Mansi III, 851). — Von den unter seinem Namen jetzt vorliegenden Werken (MSG 39, 9—130), werden, so umfangreich A.s schriftstellerische Thätigkeit gewesen sein muß, doch die meisten gegenwärtig ihm allgemein abgesprochen; als echt gilt, abgesehen von den gutbeglaubigten Fragmenten, die ep. synodica (MSG p. 94—97), und ziemlich allgemein werden die für die Geschichte des Kanons wichtigen Jambi ad Seleucum (Gregor. Naz. opp. ed. Ben. II, 1089 sqq. = MSG 37, 1577; vgl. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 214 f., Erlangen 1890) dem Amphilochius zugeschrieben. Eine neue Untersuchung über die verlorenen Schriften des A. (vgl. W. Cave, Scriptorum eccl. historia literar. ed. Basil. 1741 I, 252 sq.) wird, zumal nach besserer Erschließung der Parallelenlitteratur, vielleicht nicht nutzlos sein. **Loofs.**

Amsdorf, Nikolaus v., gestorben 1565. — Die Briefe A.s sind nicht gesammelt; manches ist in dem Briefwechsel der Reformatoren veröffentlicht, einiges auch in v. Druffel, Briefe u. Akten. — 5 Bde Amsdorfiana auf der Bibliothek zu Weimar; Cod. 43 der Univ.-Bibliothek zu Dorpat; vieles daraus gedruckt in ZKG II, 117 ff.; in Eisenach (Gymn.-Bibl.) N. Rebhan († 1626), Historia eccl. Isenacensis, mit viel urkundlichem Material für seine spätere Lebenszeit; Chr. Fr. Paullini, Hist. Isenacensis, Frankf. 1698 S. 149—199; 2 Programme von G. Bergner, Magd. 1718; Th. Pressel in Leben u. ausgew. Schriften der Väter u. Begründer der luth. Kirche VIII; besser J. Meier in Meurer, Das Leben der Altväter der luth. Kirche III. Eine umfassende Biographie fehlt noch.

Nikolaus von Amsdorf, Luthers vertrautester Freund und rüstiger Mitarbeiter am Reformationswerke, zugleich der älteste Typus eines Bekenntnis-Lutheraners von unbeugsamer Festigkeit und unerbittlicher Schärfe gegen jede Lehrabweichung, ist am 3. Dez. 1483 in Torgau, nicht zu Groß-Zschepa, welches Rittergut sein Vater erst 1503 erwarb, geboren. Unter 6 Brüdern der zweite, mütterlicherseits mit Staupitz verwandt, ward er dem geistlichen Stande bestimmt, erhielt seine Schulbildung in Leipzig, begann auch dort 1500 seine Studien (vgl. G. Erler, Die Matrikel der Univ. Leipzig, 1895, I, 435: N. Amstorff de Torgaw; CR XXV, 581), bezog aber 1502 die neue Universität Wittenberg, unter deren ersten Instribierten er war. Voll Eifer im Studium durchläuft er rasch die ersten akadem. Grade (1503 bacc., 1504 mag. art., 1507 admissus ad bibliam, 1508 sententiarius, 1511 licent.), doziert in Philosophie und Theologie, ist inzwischen (1508) Kanonikus an dem mit der Universität verbundenen Allerheiligenstift geworden; mehrmals verwaltet er das Rektorat. Stark im Disputieren und von regem kirchlichen Interesse beseelt, schließt er sich sofort an Luther an, als dieser den Thesenstreit beginnt, und ist mit der Eifrigste unter denen, die beharrlich zu ihm halten. Auch mit Melanchthon befreundet er sich schnell, arbeitet 1519 mit beiden an Verbesserung des Studiums auf der Universität, begleitet Luther zur Leipziger Disputation; dieser widmet ihm 1520 die Schrift an den Adel (WA 6. Bd S. 404), Melanchthon gleicherweise ihm seine Ausgabe von Aristophanes Wolken, „quod ut es acerrimo in literis tractandis judicio, ita efflorescentibus melioribus studiis unice faves" (CR I 275). Wieder begleitet er Luther nach Worms und ist mit im Vertrauen bei dessen Abführung nach der Wartburg. Bei ihm kehrt Luther ein bei seinem heimlichen Besuch in Wittenberg; er verhandelt neben Melanchthon im Auftrag des Kurfürsten mit den Zwickauer Propheten. Nach Luthers Rückkehr beteiligt er sich an der Bibelübersetzung

und dringt mit ihm auf gründliche Reformation des Allerheiligenstiftes, weigert sich auch 1523, Dechant desselben zu werden, da „alle gestifteten und Präsenzmessen nicht allein ohn Gottes Wort und Christi Einsetzung, sondern auch straks dawider fundiert und gestiftet sind". Bemerkenswert ist, daß er schon 1523 sein Gutachten dahin abgiebt, daß ein christlicher Fürst zum Schutz des Evangeliums die Waffen ergreifen dürfe, ja dazu verpflichtet sei (Kapp, Kl. Nachlese II, 576). Juni 1524 begleitete er Luther nach Magdeburg (Hartfelder, Melanchthoniana paedag. S. 138), wohin er bald darauf als Pfarrer an St. Ulrich und erster Stadtsuperintendent berufen wurde, um die Führung im Kampf gegen die kath. Domgeistlichkeit (Cubito u. a.) zu übernehmen und „damit auch den andern (evang.) Predigern in ihm ein Ziel gesetzt werde". Friedrich der Weise ließ ihn zu besserer Durchführung dieser Aufgabe seine Wittenberger Präbende noch weiter beziehen. Er ordnete den Gottesdienst nach Wittenberger Vorbild, gewann die evang. Geistlichen zum strikten Anschluß an Luthers Lehrweise, errichtete bei St. Johannis eine neue evang. Lateinschule, deren Rektor erst Kasp. Cruciger (1525—28), dann Georg Major (bis 1536) wurde. (Vgl. Friedr. Hülße, Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeb. 1883 S. 89 ff.). Mit Vertretern sektiererischer Bestrebungen, einem Dr. Cycloff und dem Wiedertäufer M. Hoffmann, wurde er in heftige Streitigkeiten verwickelt, bei denen er nicht immer das richtige Maß innehielt. Über die litterar. Fehde des Dominikaners Joh. Mensing mit ihm vgl. N. Paulus in Katholik 73 II. 1528 und abermals 1531 nach Goslar berufen, führt er auch dort die Reformation mit Kraft und Entschiedenheit durch (Enders 6, 305; Richter KOO. I, 154 ff.). Ein Gleiches that er 1534 auf Verlangen des Herzogs Philipp von Grubenhagen in dessen Fürstentum, besonders in Einbeck. Als ihn Hannover um Prüfung der dort errichteten, von Luther bereits gebilligten Kirchenordnung anging, widerriet er in extremer Betonung der persönlichen Freiheit die Einführung einer solchen als die „Aufrichtung eines neuen Papsttums" (W. Bahrdt, Gesch. d. Ref. d. Stadt Hannover 1891, S. 104). In seinem Eifer für die Lehre schürte er 1534 den Streit zwischen Luther und Erasmus wieder auf (dW 4, 507), kam hierdurch und durch manches andere mit Melanchthon mehr und mehr auseinander, geriet mit Bucer in Streit über das Abendmahl, war mit der Wittenb. Konkordie in hohem Grade unzufrieden, verweigerte seine Unterschrift und machinierte gegen sie, vertrat auf dem Konvent zu Schmalkalden den Genuß des Sakraments durch die Ungläubigen mit äußerster Hartnäckigkeit, predigte aber auch vor den versammelten Fürsten so freimütig, daß Luther ihn einen „Theologen von Natur" nannte. Mit gleichem Freimut erklärte er sich gegen die Doppelehe des Landgrafen von Hessen, half 1539, aber nur vorübergehend, auf Bitten Herzog Heinrichs von Sachsen bei dessen Reformation, namentlich in Meißen, war bei den Verhandlungen zu Hagenau und dem Wormser Kolloquium 1540, und trug 1541 wesentlich zu dem erfolglosen Ausgange des Religionsgesprächs in Regensburg bei, wohin ihn der Kurfürst in der Besorgnis sendete, man möge zu viel nachgeben; hier verletzte er den Kaiser durch sein rücksichtsloses Auftreten.

Unterdes war der Bischof Philipp von Naumburg-Zeitz gestorben (6. Jan. 1541). Das Domkapitel wählte den Dompropst Jul. v. Pflug; Joh. Friedrich, der das Bistum als landsässig betrachtete und Pflug als einen wider bessere Überzeugung dem Katholizismus verteidigenden Prälaten beurteilte, verwarf die Wahl und ernannte gegen die Vermahnung des Kaisers und gegen den Rat seiner Theologen aus eigner Macht, da er sich mit dem Kapitel nicht einigte, Amsdorf zum Bischof, weil er „unbeweibt, begabt, gelehrt und von Adel". Von den Magdeburgern ungern entlassen, nahm er mit Widerstreben die im Vergleich mit früher nur kärglich (600 fl. und freier Tisch) dotierte Stelle an und wurde am 20. Jan. 1542 in Gegenwart des Kurfürsten und einer großen Volksmenge, die mit ihrem „Amen" die ihr angekündigte Wahl laut bestätigte, durch Luther im Naumburger Dom feierlichst geweiht und eingeführt, empfing die Huldigung des Rates und nahm am 22. Jan. auch Zeitz in Besitz. Bald hier, bald in Naumburg residierend, kam er, wie vorauszusehen, mit dem für die weltliche Verwaltung eingesetzten Stiftshauptmann Melch. v. Creitz in schlimme Differenzen, ebenso aber auch mit dem Naumburger Stadtpfarrer und Superintendenten Nik. Medler. Auch Kapitel und Stiftsadel waren oft renitent. A.s Stellung dem Kurfürsten gegenüber, der ihm den Titel „von Gottes Gnaden" verbot und nicht nur in weltliche Angelegenheiten eingriff, blieb schief; oft sehnte er sich nach Magdeburg zurück, wurde aber von Luther immer wieder beschwichtigt und auch insofern unterstützt, als er die Errichtung eines Konsistoriums fürs Stift durchsetzte. A. reformierte das Stift und traf manche zweckmäßige Einrichtung;

aber von Pflug, vom Kaiser und auch vom Herzog Moritz wurde gegen seine Ernennung und Verwaltung protestiert und somit der Grund zu Verwicklungen gelegt, die Anlaß und Vorwand erst zur Wurzener Fehde, dann zum schmalkaldischen Kriege gaben. Von Luther zweimal in Zeitz besucht, reizte ihn A. bei dem ersten Besuche 1544 zu der großen Bitterkeit, in der er sein „kurzes Bekenntnis vom Abendmahl" verfaßte. Auch Melanchthons „kölnische Reformation" war nicht nach seinem Sinn, und mit Georg von Anhalt, dem Administrator des Bistums Merseburg, stand er nicht besonders. Luthers Tod traf ihn schwer; dann brach der Krieg aus. A. rüstete im Stift, mußte aber, von Moritz bedrängt, weichen; Pflug nahm es in Besitz und ließ sich huldigen. Obwohl auch er noch einmal im Wechsel des Kriegsglückes vertrieben wurde, schwand doch für A. nach der Schlacht bei Mühlberg jede Hoffnung auf Rückkehr.

Als „Exul Christi" bei den jungen Herzögen zu Weimar betreibt er eifrigst die Gründung einer hohen Schule zu Jena im Gegensatz zu Wittenberg und ist bei ihrer ersten Eröffnung zugegen. Ratgeber des gefangenen Joh. Friedrich, der ihn als Leidensgenossen betrachtete, in Bezug auf sein Verhalten zum Interim, eröffnet er gegen dieses die heftigste Polemik; denn es läßt nur zu, was Christus befohlen (Priesterehe und beiderlei Gestalt) und befiehlt, was Christus verboten. Er setzt diese Polemik dann von Magdeburg aus, wohin er flüchtet, gegen das Leipziger Interim und die „Adiaphoristen" fort, den alten Genossen Bugenhagen, Major, Melanchthon u. a. den Fehdehandschuh hinwerfend. Er wird neben Flacius der ansehnliche Führer der Lutheranerpartei. Auch in dem Kampf gegen Osiander ließ er seine Stimme scharf wider das „gräuliche Ärgernis" vernehmen (1552). Nach Magdeburgs Übergabe wollte er nicht länger „unter Herzog Moritz bleiben" und bat den ernestinischen Hof „für mich und meine Bücher um ein eigen Gemach, darin ich unverhindert meines Studierens warten kann, denn ich sonst auf Erden niemand sonst mehr nütze sein kann, denn daß ich in der h. Schrift studiere und lese, das ist meine Freude und Lust" (v. Druffel, Briefe und Akten II, 52). Joh. Friedrich versetzte ihn nach Eisenach in eine ziemlich günstige, hohe und freie geistliche Stellung. Seinen Kurfürsten, dem er unverbrüchlich die Treue gehalten, empfing er feierlich bei der Heimkehr aus der Gefangenschaft, reimte sogar bei dieser Gelegenheit ein Einzugslied, stand 1554 in Weimar an seinem Sterbelager und hielt ihm die Leichenpredigt. Auch bei seinen Söhnen, besonders bei Joh. Friedrich d. Mittleren, genoß er fortwährend fast unbedingtes Vertrauen als theologischer Berater und bei den Antiphilippisten hohes Ansehen. Unter seinen Auspicien und auf seinen Betrieb wird — im Gegensatz gegen die Wittenberger Ausgabe, gegen deren „vorsätzliche Auslassungen" in Bd. II er schon 1549 als öffentlicher Ankläger aufgetreten war — die Jenaer Ausgabe der Werke Luthers veranstaltet, zu der er die Vorrede schreibt (EA opp. var. arg. 1, 3 ff.). Von vielen Seiten wird er um Gutachten in kirchlichen Dingen angegangen und leitet die erste große Kirchenvisitation in den ernestinischen thüringischen Landen. Bei dieser (1554) gerät er in Konflikt mit dem von Eisenach nach Gotha übergesiedelten Superintendent Justus Menius, da A. die Verwerfung der Lehre Majors, daß gute Werke zur Seligkeit nöthig seien, verlangt, Menius aber widerspricht und eine Gegenschrift in 110 Sätzen den Visitatoren überreicht. A. erwidert in 195 und dann noch 46 Gegenthesen; hier lautet These 33: bona opera non sunt necessaria ad salutem. Menius sucht auszuweichen und begiebt sich nach Halle 1555, wird aber von dem Landesherrn nach Gotha zurückberufen; eine neue Schrift von ihm, die zwar den anstößigen Satz Majors vermied, aber doch auch die schalt, die da sagen, gute Werke seien in keinerlei Weise nötig zur Seligkeit, trieb A. zu erneutem Angriff. Eine Eisenacher Theologensynode 12. Aug. 1556 setzte eine Konfession wider den Majorismus und wie sie meinte auch gegen Menius auf, die A. als erster unterschrieb; als aber auch Menius selbst zur Unterschrift durchaus willig war, machte A. neue Schwierigkeiten, so daß die Konfession unveröffentlicht blieb (gedruckt bei Paullini, Hist. Isenacensis, S. 159 ff.). Der Kampf wurde von ihm 1559 bis zu der anstößigen Paradoxie getrieben: „gute Werke sind zur Seligkeit schädlich" — wobei er freilich unter „guten Werken" stets Werke verstanden wissen wollte, mit denen der Mensch meint Gnade verdienen zu können. Der Streit verwickelte ihn in Händel auch mit Schnepf und Strigel, ja selbst mit Flacius. Doch vermittelte er des letzteren Berufung nach Jena, drängte im Bunde mit ihm von Weimar aus die Lutheranerpartei auf dem Wormser Kolloquium 1557 zur Trennung von Melanchthon und dessen Anhängern und trieb die Ernestiner zum Widerspruch gegen den versöhnlichen Frankfurter Rezeß 1558; er bejubelt das weimarische Konfutationsbuch von 1559, steht in dem darüber ausbrechenden

Streit zwischen Flacius und Strigel unbedingt auf des ersteren Seite und scheint für die gewaltthätige Behandlung des anderen mitverantwortlich zu sein. Um so schmerzlicher für ihn, als die Sache erst durch Einsetzung eines die selbstherrlich hierarchischen Tendenzen der orthodoxen Theologen bedrohenden Konsistoriums, dann durch völlige Entlassung der Flacianer von der Universität eine für diese so ungünstige Wendung nahm, 1561. Er hielt auch unter den veränderten Verhältnissen und während der fortgesetzten synergistischen Händel zu den Flacianern; doch trat er der verhängnisvollen These des Flacius über die Sünde als Substanz des natürlichen Menschen nicht bei, unterschied vielmehr vorsichtig zwischen intellectus und voluntas an sich, die auch nach dem Sündenfall geblieben sind, und rectus intellectus und recta voluntas, die durch den Sündenfall verdorben seien. Daher und auch in Anbetracht seiner früheren Verdienste und seines hohen Alters blieb er von den über die Flacianer verhängten harten Maßregeln verschont. Als der Magdeburger Magistrat wider den zelotischen Til. Heßhus und dessen Mißbrauch der Schlüsselgewalt einschritt, 1563, trat er sehr energisch auf die Seite des ersteren und sah sich so noch am Abend seines Lebens in einen Streit mit diesem Zänker verwickelt, in dem er bitter verlästert wurde. Noch einmal soll die Hoffnung, nach des verhaßten Jul. Pflug Tode (1564) auf seinen Naumburger Bischofssitz, den er allerdings stets als seinen rechtmäßigen Platz betrachtete, zurückzukehren, in ihm aufgelebt sein. Kaum glaublich, denn er macht in jenem Jahre sein Testament, ohne das Geringste davon zu erwähnen. Er stirbt am 14. Mai 1565 und liegt vor dem Altar der Georgenkirche in Eisenach begraben, an dessen Seite sein Leichenstein ein Bild der gedrungenen Gestalt mit den scharf ausgeprägten Zügen giebt (die Grabschrift bei Paullini S. 199). Der letzte von Luthers Freunden und Genossen an seinem Werk, das er freilich je länger je mehr in einseitigster Weise aufgefaßt, ein scholastischer Verstand mit eisernem Willen, in freiwilligem Cölibat bis an sein Ende (trotzdem daß er einst die These verfochten hatte: non consulimus neque petimus, sed autoritate Dei et Christi sui volumus, ut sacerdotes sint uxorati. Propositiones Witeb. 1538 Bl. N 8), voll Härte, aber von der hingebensten Verehrung für seinen Luther, den er oft mehr, als gut war, beeinflußte, den er auch bis auf die Sprache zu kopieren suchte. Von unverwüstlicher Arbeitskraft, seine feste Handschrift bis ans Ende behaltend, ein eifriger Beter, aber auch ein Freund der Jagd und des Naumburger Bieres, auf dem Kampfplatz, wo nur immer die Reinheit der Lehre ihm getrübt und gefährdet erscheint, voll glühenden Hasses gegen das Papstreich und daher auch gegen alles, was in Lehre, Kultus und Verfassung an Katholizismus streift — dabei selbst nicht frei von hierarchischem Wesen, ein Mann des Buchstabens, von dem Gnesioluthertum als der „Elisa" des Elias Luther, ja als der „zweite Luther" auf den Schild erhoben, von den Gegnern über Gebühr verachtet oder bemitleidet, selbst von der Konkordienformel (Hase S. 591) mit seiner Lehre von der Schädlichkeit der guten Werke als einer offendiculi plena et christianae disciplinae perniciosa desavouiert. Von der Nachwelt lange verkannt, oft ungebührlich geschmäht, ist er erst in neuerer Zeit billiger beurteilt und in seiner Bedeutung gewürdigt worden. Den Weg dazu wies D. Schwarz durch seine Charakteristik in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie. D. Schwarz † (G. Kawerau).

Amt Christi, dreifaches s. Jesu Christi dreifaches Amt.

Amt, das geistliche, s. Geistliche.

Amulett. — J. Reichelt, Exercitatio de amuletis, Argentor. 1676; P. F. Arpe, De prodigiosis naturae et artis operibus talismanes et amuleta dictis cum recensione scriptorum huius argumenti, Hamb. 1717 (hier die ältere Litt.); J. Emele, Über Amulete, und das was darauf Bezug hat, in leichten Umrissen, Mainz 1827; am reichhaltigsten J. B. Thiers, Traité des superstitions qui regardent les sacremens, Avignon 1777 (4. Aufl.), T. 1 und 4 und Kopp, Palaeographia critica vol. 3. 4, Mannh. 1829, s. Index. Revue des traditions populaires, passim.; King, Talisman and amulets, Archaeol. Journal 26, 25—34; 149—157; 225—235; J. Lewis André, Talismans in The Reliquary, Vol. 7, 1893, 162—167; 195—202. Vol. 8, 1894, 13—18; Martigny, Dictionnaire des antiquités chrét., 2. ed. s. v. Amulette; Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Altertümer s. v. Amulete (Kraus) Enkolpien (de Waal).

A. (zur Frage der Ableitung des Wortes aus dem Arabischen s. Gildemeister in ZdmG Bd 38 S. 140—142), *περίαπτον, φυλακτήριον* u. s. w. (s. Pelliccioni in Atti per l'Emilia 5, 1, 177 ff.) zunächst allgemein ein Gegenstand mit magischer Wirkung zur Abwehr oder Vertreibung eines Bösen, der Dämonen und ihrer Wirkungen, des bösen Blickes, Krank-

heit u. s. w., daher faktisch meist mit Talisman zusammenfallend. Allmählich wird A. vorwiegend von anzuhängenden Gegenständen gebraucht. Noch im 17. Jahrh. von kirchlich unerlaubten (s. Hartzheim, Concilia Germ. 9, 943), wie *φυλακτήριον* zunächst in der alten Kirche, geht A. wie dieses in allgemeine Verwendung über. Von der allgemein religionsgeschichtlichen Bedeutung, den Anfängen, den psychologischen Grundlagen ist hier nicht zu handeln.

Im Alten Testamente sind wohl hierher zu ziehen einige von den Schmucksachen der Frauen, Jes 3, 16 ff., die Möndchen auch bei Tieren (Ri 8, 21), auch die Glöckchen am Saume des hohenpriesterlichen Gewandes haben ursprünglich keine andere Bedeutung; vgl. auch die Schellen an Pferden, Sach 4, 20 (Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 3, 144—146). Das spätere Judentum umgiebt den einzelnen völlig mit Dämonen, gewährt aber auch die Schutzmächte gegen böse Einwirkungen: die Engel; das Hersagen des Gottesnamens; bes. Bannsprüche und Schriftabschnitte und A. mit dem Gottesnamen; die Tefillin (Pergamentstreifen mit Schriftstellen), die an den Körper angebunden werden (*φυλακτήρια*, vgl. Mt 23, 9) und die Mesusen (Pergamentrollen) an den Pfosten der Hausthüren, der Hof-, Stadt- und Burgthore (s. Hamburger, Real-Encyklopädie des Judentums s. v. Mesusa, Thephilin). (Vgl. Weber, Altsynagogale paläst. Theologie S. 247 ff.). An die Beschwörungen und A. des späteren Judentums (s. neuerdings die Litt. b. Stübe, Jüdisch-babylonische Zaubertexte, 1895), auch der Mandäer sei hier nur erinnert. Hervorgehoben sei nur Salomos besondere Macht über die Dämonen; exorzistische Formeln werden auf ihn zurückgeführt, Besessene durch die von ihm angegebenen Mittel unter Rufen seines Namens geheilt, s. z. B. Joseph. Antiq. 8, 46—48, Niese, wo das Heilmittel in einen Ring eingeschlossen ist.

Die dämonologischen Vorstellungen des Judentums, die Magie des Orients üben die stärkste Einwirkung auf die griechisch-römische Welt. Siehe zur Orientierung für diese Rieß in Pauly-Wissowa, Real-Enc. der klass. Altertumswissenschaft s. v. Aberglaube und Amulet und O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks, Berichte der SG 1855, 28 ff. In dieser RE. Drexler, Art. Abrasax. Hierfür und auch zum folgenden: Maury, La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge, 1860, passim.

In den christlichen Gemeinden verwahrte man sich lange gegen diese abergläubischen Gebräuche und weist jeden Verdacht der Berührung mit magischen Künsten ab: Origenes 6, 39 (MSG 11, 1356 f.) c. Celsum, der (vgl. 40) die Exorcismen der Christen im Auge hat; gegen die Amulette z. B. Orig. De princip. 2, 11, 5 (MSG 11, 244). Noch Eusebius kann sagen (Dem. ev. 3, 6; MSG 22, 226): *οὐδ' ἔστιν πώποτε χριστιανὸν περιάμματι χρώμενον θεάσασθαι οὐδ' ἐπιλαλιαῖς ἢ πετάλων τινῶν περιέργων ἐπιγραφαῖς*. Die Umwandlung vollzog sich aber rasch: mit dem Hereindringen der heidnischen Massen etablierte sich breit in der Kirche die superstitöse Religiosität der Menge und das Bedürfnis nach körperlicher Greifbarkeit des Übersinnlichen, die Magisierung der Religion und die durchgreifende Dämonisierung des Christentums, in dem die dämonologischen Vorstellungen sich von Anfang an in steigendem Maße entwickelt hatten. Was sich im Exorzismus des 2. Jahrh. schon in entwickelterer Gestalt darstellt (s. o. Celsus), wird verallgemeinert, vergröbert, versinnlicht, paganisiert und judaisiert, in der Weise, in der die Gnostiker vorangegangen waren (Basilides, Iren. I, 19, 3 Harvey). Daß Konstantin die magischen Mittel zum Heile des Körpers und zum Schutze der Pflanzungen billigte (Bingham, Origines 7, 251), mußte die Überleitung des alten Amulettwesens neben allem möglichen andern Aberglauben doch mit deutlicher Zurückdrängung des ausschließlich Mythologen und des Obscönen noch befördern, und die Unterscheidung zwischen mehr physischen und eigentlich zauberischen Mitteln wurde zwar gemacht, war aber nicht von Belang und bahnte so nur diesen mit jenen den Weg (August. de doctr. christ. II, 30 MSL 34, 50; vgl. August. Possidio ep. 245, ed. Bass. 2, 1137). So werden, wie die kirchlichen Schriftsteller dieser Zeit reichlich bezeugen (Belegstellen bei Bingham 7, 250 ff.), Zauberformeln wieder gesprochen, die alten Mittel, die geheimnisvollen oft unverstandenen und unverständlichen Zeichen (characteres) angebunden oder umgehängt, den Neugeborenen (Chrysost. in Gal 1, MSG 61, 623), den Kranken; auch vor Liebeszauber warnt Chrysostomus (über 1 Ko 7, 3, MSL 51, 216). *Πάσης ἀσεβείας γέμοντα γραμματεῖα* werden u. a. genannt (Chrysost. in Gal l. c.), *ποταμῶν* (?) *ὀνόματα καὶ μυρία τοιαῦτα* (Hom. 8 über Kol MSG 62, 358), Glocken u. a. (Hom. 12 über 1 Ko; 61, 105), *περίεργοι χαρακτῆρες* (Basil. über Ps 45, MSG 29, 418), (Bilder von) *τετράποδα* (Athanas., Fragment, MSG 26, 1319), als hochgeschätzte Talismane wurden Münzen des großen Alexander

getragen (Chrysost. ad illum. Catech. 2, 5, Montf. 2, 243 f.). Auf Abraxas — caeteraque magis portenta quam nomina, quae — quasi de Hebraicis fontibus hauriunt, weist ausdrücklich Hieronymus hin (ep. 75, 3, MSL 22, 637). Wie man bei Heiden Hilfe suchte, so rief man auch jüdische φαρμακοί und γόητες ins Haus (Chrysost. adv. Jud. 8, 6, Montf. 1, 682 f.). Als Abfall vom Christenglauben wird diese Superstition von den kirchlichen Lehrern gebrandmarkt, die christliche Staatsgewalt ahndete auf das strengste die Anwendung von Amuletten bei Krankheit (Constantius, Ammian. Marcell. 16, 8, 2; 19, 12, 14, Eyssenhardt; Cod. Theod. de malefic. 9, 16, 3 Gothofr. z. St.). Man suchte dem zu begegnen, indem man den verwendeten Mitteln christlichen Anstrich gab, Elemente verwendete, die auch christliche Deutung zuließen, oder — zugleich um eine stärkere und sicherere Wirkung zu gewinnen — spezifisch Christliches hinzufügte. Die erlesenen Schutzmächte der Zeit im Kampfe gegen die Dämonen, die besonderen φύλακες zur custodia und tutela der Völker wie der einzelnen, waren für die verschiedenen Religionen die Engel. Wirksamen Schutz geben darum Amulette mit Engelnamen. Die Phylakterien, welche auf dem alten Boden des Engeldienstes erwähnt werden, Concil. Laodic. c. 35 (Bruns, Canones Apost. et concil. 1, 1, 77) sind gewiß als solche zu verstehen, zumal das Verbot der Engelanrufung unmittelbar voraufgeht (c. 34). Wie sich aber damit schon Außerchristliches einschlich, bezeugt Gelasius, de recip. et non recip. libris (Thiel, Epist. Rom. pontif. 1, 469): Phylacteria omnia, quae non angelorum, ut illi confingunt, sed daemonum nominibus consecrata sunt. Ebenso wird der Name Gottes gebraucht (Chrysost. ad illum. Catech. l. c.: eine Christin verwendet ihn zauberisch) und Christi Name eingefügt (August. tract. 7 in Joann., MSL 35, 1440). Kleriker selbst stellten Amulette her. Die Kirche untersagte es ihnen, sie schloß aus, wer solche trägt, Laodic. l. c. (wie die Benennung φυλακτήρια um sich greift, s. auch Epiphan. haer. 15, ed. Oehler 1, 1, 82). Das Conc. Agath. a. 544 wiederholt diese Bestimmungen (Bruns 1, 2, 159). Am wirksamsten aber erwies sich auch hier direkte Ersetzung durch Mittel von unzweifelhaft christlichem äußeren Charakter oder Umprägung ins Christliche, wobei an die Objekte dieselbe den Effekt der heidnischen nur weit überbietende Wirkung geknüpft wurde, so weit als das Christentum selber Heidentum und Judentum überragte. So erläutert Zeno von Verona den Neophyten die geheime Bedeutung des Horoskops mit christlicher Umdeutung der Tierzeichen (Lib. II tract. 43 MSL 11, 494). Der Erzengel Michael wird als krankenheilend in Anspruch genommen, ihm werden Kirchen geweiht, in seiner Kirche in Konstantinopel giebt er in Visionen Kranken Kenntnis von erfolgreichen Heilmitteln (Sozomenus, Hist. eccl. 2, 3, MSL 67, 940 f., Narratio de miraculo Chonis patrato ed. Bonnet S. 24 f.). Unter allen Schutz- und Wundermächten steht das Kreuz obenan (s. d. A. Kreuzeszeichen). Als starkes Schutzmittel trugen Frauen und Kinder evangelische Sprüche, δελτία εὐαγγέλια (Chrysost. ad pop. Antioch., Montf. 2, 197 mit der Mahnung, die Evangelien lieber drinnen im Herzen zu tragen. Isidor. Pelus. ep. 2, 150, MSG 78, 603); Gregor d. Gr. schickt an Theodelinde als Geschenk für ihren Sohn lectionem sancti evangelii theca persica inclusam (ep. 14, 12 MSL 77, 1316). Das Evangelium des Johannes wurde als besonders wirkungskräftig betrachtet: es wurde gegen Fieber an den Kopf gelegt und Augustin lobt den Brauch, non quia ad hoc factum est, sondern weil damit den Ligaturen entsagt werde (Tract. 6 in c. 1 Joann. MSL 35, 1443). Der ganze Bereich der heiligen Dinge wurde allmählich diesem Bedürfnisse dienstbar gemacht. Satyrus, Ambrosius' Bruder, hängt bei einem Schiffbruch das in das Orarium geborgene eucharistische Brot um den Hals (ut fidei suae consequeretur auxilium, de obitu fratris Sat. c. 43, MSL 16, 1361 f.). Daneben besonders die Reliquien: gestare sinu pignus fidele ist der Wunsch der Gläubigen (Prudent. Peristeph. 6, 136, MSL 60, 421); von Rom aus wurden die an der Apostel Gräber angerührten Brandea über das ganze Reich geschickt (Thiel l. c. II, 874 f.). Nicht weniger erobern sich die Bilder die Bedeutung kräftiger Schutzmittel. Als eine φυλακή seien Bilder von Simeon Stylites in Rom in Vorhallen von Häusern angebracht, erzählt Theodoret (hist. relig. c. 26, MSG 82, 1473), εἰκών — τῶν δαιμόνων ἐλάτειρα, Joh. Damasc., Orat. de imag. 1, 27, l. c. 94, 1253. Ebenso Wachs und Öl von heiligen Stätten, geweihtes Wasser und geweihtes Salz (Gretser, de benedictionibus 101 ff.). Kapseln oder Kreuze, in denen Reliquien aufbewahrt sind, werden als besondere Auszeichnung von hochgestellten kirchlichen Persönlichkeiten getragen (AS Mai 1 S. 57, Juli 7 S. 213) und wirken die größten Wunder: so trug Gregor von Tours, die verschiedenen Reliquien darin wechselnd, ein goldenes Kreuz

auf der Brust und löscht damit das Feuer (in gloria mart. c. 9, MG 2, 495; s. das Wunder des Wachses ib. 589), und Gregor d. Gr. versendet als Amulette gegen alle Gefahren die verschiedenartigsten heiligen Dinge: Teilchen von den Ketten Petri, auch in Schlüsselform, claves s. Petri (MSL 77, 630; 798 f.), Feilspäne von den Ketten Pauli (ib. 704); von der heilkräftigen Wirkung des Schlüssels vom Oratorium des h. Martin für Pferde weiß Greg. Tur. zu berichten (l. 3 de mirac. S. Martini c. 33).

Freilich war die Kirche nicht im stande, die rein heidnische Superstition ganz zu verdrängen, wie energisch einzelne auch den Kampf führten (z. B. Pseudo-August. s. 279, MSL 39, 2272; Gregor. Turon. de virtut. S. Juliani 46). Weder auf dem alten Boden (Conc. Quinisext. c. 61: *φυλακτήριοι*, Mansi 11, 972) noch auch dem Heidentume der neuen Völker gegenüber. Das Concil. Rom. a. 721 verdammt den Gebrauch der Phylakterien (c. 12, Harduin. 3, 1865). In dem Indiculus superstitionum et paganiarum des Concil. Liptin. stehen die filacteria et ligaturae (MG Capit. I S. 222), s. auch Pirmin, MSL 89, 1041; Beda, Hist. Angl. 4, MSL 95, 205 ff. und Bonifaz wird gerade mit Rücksicht darauf bei Papst Zacharias vorstellig (ep. 42 Mon. Mogunt. ed. Jaffé S. 115). Unter den Phylakterien sind vorwiegend Täfelchen mit aufgeschriebenen Worten, Formeln zu verstehen (phylacteria i. e. scripturae, Hartzheim, Concil. Germ. 1, 75 vgl. Gloss. des Cod. Coislin. bei Thiel 1, 469 N. 81), die Mensch und Tier umgebunden oder auch auf Stangen zum Schutze der Flur aufgehängt wurden (Hauck, Kirchengesch. Deutschlands 2, 696). Zauberformeln heidnischen Charakters, malefica carmina, spielten hierbei eine große Rolle (Schmitz, Bußbücher S. 463), nicht anders aber und jene allmählich zurückdrängend, Formeln der h. Schrift. Phylacterium erläutert der Cod. Coisl. l. c.: decem verba legis vel scripturarum variarum, quod ligat homo super caballum aut super caput suum. Eine etwas spätere Bestimmung läßt für Ligaturen und für Aufschrift in Brevibus suspendendis vel ligandis nur Vaterunser und Symbolum zu (Ducange s. v. Brevia), Kleriker und Mönche werden vielfach als Verfertiger genannt (Hauck l. c.). Die Ligaturen per herbas etc. s. Schmitz l. c. 312, s. hier Belege für verschiedene Teile der abendländischen Kirche, 480. 581. C. Meyer Der Aberglaube des Mittelalters S. 255 ff. Gegen jedwede Art der Amulette von nicht kirchlichem Gepräge ist jederzeit scharfer Widerspruch laut geworden. Alkuin wendet sich sogar gegen das Anhängen von Heiligengebeinen, auch von evangelischen Mahnungen um den Hals (Hauck l. c. 683). S. Hartzheim 1, 424. Concil Turon III c. 42 (Mansi 14, 90). Rabanus Maurus de universo 15, 4 nach August. de doctr. christ. 19—21, MSL 111, 424. Nikolaus I. ad consulta Bulgar. (Harduin. 5, 378), Burchard. Homil. bei Eckhart, Francia orient. 1, 840; Audoenus Vita Eligii 2, 18 bei Surius zum 1. Dez.; Concil. Trevir. a. 1310 c. 79, Hartzheim 4, 144; Bamberger Synode a. 1491, l. c. 5, 623. Vgl. Fehr, Der Aberglaube und die katholischen Kirche des Mittelalters, passim. Für spätere Bestimmungen gegen derartige magische Superstition, die sich teilweise mit den Namen von Päpsten selbst deckte (Grémoire du pape Honorius, avec un recueil des plus rares secrets; Manuel ou Enchiridion de prières contenant les sept Pseaumes pénitentiaux, diverses oraisons de Léon pape, auch lat.) s. Thiers a. a. O. 1, 293 f., 311 ff., 366 ff., 394 ff. und zur Ergänzung davon Synod. Salisburg. a. 1569, Hartzheim 7, 243; Synod. Boscoduc. tit. 13, l. c. 722 f.; Antverp. a. 1576 t. 11, l. c. 822 f.; Prag. 1605 l. c. 8, 682: Signa vel imagines anulive, orationes, scriptae vel ut vocant brevia, characteribus aut nominibus incognitis impressa — fascinationes vel ligaturae lectae. L. c. 9, 860: ligaturae um die Bäume, patibula pro cessatione febrium — monebunt etiam abominandam esse eorum vanitatem, qui certo numero et praescripta forma verborum et precum asserunt certas animas semper a purgatorio liberari. (Monast. 1659). Bes. Köln a. 1662, l. c. 9, 943 ff.: amuleta, brevia, involucra signa Sanctorum etiam permistis reliquiis deque collo suspensis — Neque refert quod interdum specie pietatis signum Crucis, sacra verba et preces adhibeantur, quibus alia quoque vana et inutilia admiscentur etc. Gegenmittel 946, 950: gestet quoque ex collo Sanctorum reliquias, saepius Nomen Jesu reverenter invocet — die Heiligen und Schutzengel, Maria. In wahrhaft großartiger Weise hat gerade mit den Amuletten der neuere Katholizismus den Bedürfnissen der versinnlichten Frömmigkeit Rechnung getragen, mit ihnen sich popularisiert, durch die Verwendung der alten Mittel und die Steigerung ihrer Wirkung, durch neue

Mittel den Volksglauben und -aberglauben teilweise in Beschlag genommen und damit auch nichtkirchliche Elemente zum Teil paralysiert oder verdrängt. Im A. findet die populäre Frömmigkeit mit den charakteristischsten Ausdruck und es wird wenige Katholiken geben, die nicht irgend etwas bei sich tragen, was als solches zu bezeichnen ist, sei es ein allgemein verbreitetes Devotionale, sei es das Vereinszeichen einer kirchlichen Genossenschaft, eine Erinnerung an den Besuch heiliger Stätten, sei es um der schutzkräftigen Wirkung willen — sei es, wie gewöhnlich, daß es mehreres zugleich bedeutet: Kreuze, die verschiedenen Rosenkränze, das Herz Jesu und Mariä, die mancherlei Skapuliere, die ungeheure Zahl der verschiedensten Medaillen mit den Bildern von Heiligen, die Agnus Dei, Petersketten, Gebete; h. Wasser wird gebraucht und ähnliches. Die Weihung giebt diesen Gegenständen die rechte Wirkung und mit ihnen werden seit dem Ausgange des 16. Jahrhunderts mannigfache Ablässe verknüpft (Sixtus V. in der Bulle Laudemus viros gloriosos, Dez. 1587, Bullar. Roman. ed. Taurin. 8, 966 ff., mit der er den im Lateran gefundenen und an Fürstlichkeiten verschenkten Münzen Ablaß zuerkennt). Benedikts XIII. Decretum (a. 1725) und (a. 1727) Tenor — Indulgentiarum, quae coronis, Rosariis, crucibus, Imaginibus seu Numismatibus ex auro, argento aliove metallo confectis vulgo medalliis applicanda sunt, im Bullar. Ord. Praedicat. 6, 606); die Vorschriften werden durch jeden Papst aufs neue festgesetzt, die heute giltigen s. Rescripta authentica s. congreg. indulg. sacrisque ritibus praepositae 1885 p. 345—349. Für einzelne Bestimmungen vgl. das Dekret Urbans V., auf das sich Benedikt XIV. bezieht (Bullar. Bened. XIV. T. I p. 579 § 41), prohibens distribui numismata in eorum honorem conflata, quibus aut Beati aut Sancti cultus ab Apostolica Sede tributus antea non fuerit; die dargestellten Heiligen müssen vel canonizati vel in Martyrol. Rom. descripti sein. Auch Medaillen, die auf der einen Seite einen Heiligen, auf der andern irgend eine berühmte oder ehrwürdige Persönlichkeit zeigen, können geweiht werden. Die Bilder müssen aus festem Stoffe gemacht sein (1710, 22. Dez.): Decreta authentica s. congreg. indulg. sacrisque ritibus praepos. 1883, p. 24; vgl. Rescripta authent. l. c. Index p. 400. Für das kirchlich anerkannte und zulässige, für die Wirkung dieser A. sei weiter verwiesen auf Beringer, Ablässe[10], 1893, S. 298 ff. 308 ff. 350 ff.; Probst, Kirchl. Benediktionen S. 190, 200 f.; Reusch, Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube, 1879 (hier und bei Beringer die spezielle Litt.).

Die Denkmäler ergänzen und bestätigen die litterarischen Nachrichten, wie sie selbst wieder, die oft stummen, durch diese ihre Erklärung empfangen. Man muß hierfür den Umkreis der außerchristlichen Denkmälerwelt überschauen. Wie die Absicht die gleiche bleibt, den Lebenden wie den Toten, das oberirdische und unterirdische Haus, die Geräte zu schützen, so bleiben auch die Mittel, die Formen und Formeln prinzipiell die gleichen. Einzelne Gegenstände sind ohne weiteres von den Christen übernommen worden. In den römischen Katakomben sind viele Medusenköpfe gefunden worden (Buonarroti, Medaglioni p. XX; einer auch im jüdischen Grabe, Garrucci, Storia dell' arte cristiana t. 492, 4); Bullae, wie sie als Amulette von den Römern getragen wurden, zwei davon wieder in der Form von Gorgonenhäuptern (Boldetti, Osservazioni 509, 55—58); praktische Verwendung dieser Bullae (als Parfümbehälter diente z. B. die Bulla der Kaiserin Maria, Garrucci l. c. 3, p. 124 n. 2) und die Verwertung des Medusenkopfes als Schmuck lassen dessen prophylaktische Bedeutung doch nicht vergessen. Ebensowenig bei den mancherlei Glocken aus den Gräbern (De Rossi, Roma Sotterr. 3, 586; Armband mit Schellen abgeb. Schultze, Katakomben 215). Auf der Brust einer Frau fand Orsi in der Katakombe Führer zu Syrakus ein prähistorisches Steinbeil, in zwei Kindergräbern Anhänger, wohl eine Sorte Erdkäfer, die als A. galten (RQS 1895, 476 ff.). Zwei Bronzehände, zum Anhängen, aus der christlichen Nekropole von Achmim-Panopolis (Forrer, Die frühchristl. Altertümer von A.-P. T. 10, 4. 5), in verschiedener Form stellen das bekannte Mittel gegen den bösen Blick dar. Die eben dort an den Tag gekommenen altägyptischen Mumienstatuetten sind wohl auch als A. dem Grabe und dem Leichnam zum Schutz beigegeben (vgl. Wiedemann in Jahrbb. des Ver. v. Altertumsfr. im Rheinl. 86 [1888] 45). Derselben Bestimmung dienen auch beschriebene Blättchen in den Gräbern (für die antike Sitte z. B. l. c. S. 55). In der Vigna Cassia zu Syrakus lag in einem Schüsselchen neben dem Kopf eines männlichen Skelettes ein Kupferrohr, darin ein Metallplättchen mit unverständlichen Schriftzeichen (Orsi in Notizie degli Scavi 1893, 301); ein solches Phylakterium in Regensburg am Halse einer weiblichen Leiche (RQS 1893, 162 ff.; vgl. die Bleitafel aus

S. Ciriaca in Rom, Boldetti 322, 3). Talismane in der alten astrologischen Bedeutung sind das Armband mit den Bildern des Tierkreises (Boldetti 500, 15) aus den Katakomben und die gläserne Medaille, im Kalke eines Loculus der Katakomben von S. Ciriaca gefunden, mit dem Bilde des Skorpions (Bullettino di archeol. crist. 1869, 61). Von den Juden nimmt man herüber das Bild Salomos, der zu Roß den Kakodämon niederstößt, wie der Pilger von Bordeaux auch in seinem Itinerarium die Stelle vermerkt, ubi S. Daemones torquebat (Tobler, Itinera Terrae s. 1, 17): auf einem ägyptischen A. (Forrer l. c. S. 21); bei einem Armbande mit der gleichen Darstellung aus Jerusalem ist der christliche Gebrauch nicht ausdrücklich bezeugt (Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres 1892, p. 155).

Syrien und Persien sind lange Zeit vor andern Ländern die Heimat der Talismane, die Amulette, die von da den Osten des röm. Reiches überschwemmten, sind wie die von Centralasien, Indien und die barbarischer Völker in Medaillonform gearbeitet oder als Bleche mit eingesetzten Steinen oder Glas in Form von Blättern (*πέταλα*) mit grünem oder rotem Email, mit Rosetten, Lunulae, Herzen, Carreaus u. s. w. (Kondakoff in Swenigorodskoïs Byzant. Zellenschmelzen S. 82), in Ägypten, wo von jeher religiöse Embleme überwogen haben, ist besonders die Entstehung von A. mit spezifisch religiösen Darstellungen und Formen zu suchen. Diese reden von dem starken Einflusse der jüdischen religiösen Elemente auf das Heidentum: die Gottesnamen, die Engel stehen im Centrum, wie eine ganze Reihe der Abrasaxgemmen bezeugen. Für weitere, besonders auch für christliche Kreise wurde deren Verwendung noch dadurch gefördert, daß in den heidnischen Zaubereien der Christengott und der Jesusname jenen gleichgestellt wurde. Wie in den Zauberpapyri Gabriel und Michael neben Moses stehen, so wird Jesus Christus als Gott der Hebräer bei zwei Teufelsaustreibungen angerufen, neben Helios, Mithras u. s. w. (Wessely in „Wiener Studien" 1886, 183). Derselbe Synkretismus in der verschiedensten Mischung tritt auf den A. zu Tage. Nicht sicher wird zu entscheiden sein, ob das Silbertäfelchen im Louvre (s. nach Fröhner Kraus in Nass. Annalen 1868, 123 ff. und dasselbe in ergiebigerer Lesung von Amati bei Pelliccioni a. a. O.) jüdisch oder jüdisch-christlich ist mit seiner Anrufung des großen und heiligen Namens des Herrn Gottes — gegen alle Krankheiten, bösen Blick und alle bösen Geister, die erinnert werden *τῆς διαθήκης ἧς ἔθεντο ἐπὶ μεγάλου Σολομῶνος καὶ Μιχαήλου τοῦ ἀγγέλου*. Mit welcher Emphase ist aber Salomo in beide Hände das Kreuz gegeben auf dem ägyptischen Gewandstück bei Forrer, Röm. und byz. Seiden-Textilien T. 3, 2 (mit Kreuzlanze auf einer bei Thebessa gefundenen capsella pendula, Bullett. crist. 1891, 133; vgl. Garr. 492, 10)! Der Jesusname, das Monogramm, der gute Hirt, das Opfer Isaaks, Daniel in der Grube, werden mit Heidnischem (Mond und Stern, Horus Garr. 492, 14) oder mit Jüdischem (Engel, hebr. Gottesnamen, Salomon) verbunden: hier tritt zweimal vi(n)cit leo de tribu (Juda) radix David hervor, oder mit Beidem: Garr. 492, 12; der magische Nagel mit der Inschrift: Ter dico ter incanto in signo Dei et signo Salomonis et signo de nostra Art(e)mix. S. de Rossi, Bullett. crist. 1869, 61—63, Garrucci l. c. 8—24. Dazu: Intaglio mit *IXΘYC* und sechs Engeln; Christus mit Schrifttafel, worauf *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, Bullet. monumental, 1884, 771. Ring mit *Αβρασαξ*, dabei ☧, Roller, Les catacombes 2, 325. Erhalten sind auch, zumeist aus Honorius' Zeit Alexandertalismane, die seit Alexander Severus wieder geprägt und getragen wurden, Garr. 492, 20 mit Alexanderkopf und Namensumschrift, auf dem Revers säugende Eselin, darüber Skorpion, darunter die Inschrift Dominus Noster Jesus Christus Dei Filius; ein anderer ib. 19, Alexanderkopf und Sonnenzeichen, Rev. ☧ (vgl. Lenormant, La monnaie dans l'antiquité 1, 40).

Es muß bei diesen letzteren Beispielen unentschieden bleiben, ob nicht vielmehr von christlich-kirchlicher Seite diese Vereinigung vollzogen worden ist, um den A. christliche Bedeutung zu geben, das außerchristliche Mittel damit in den Dienst des Christen zu stellen. Denn auf außerordentlich mannigfache Weise haben die christlich-kirchlichen Kreise dem sich steigernden Bedürfnisse nach Schutzmitteln Rechnung zu tragen sich bemüht und mit dem wachsenden Bedürfnisse haben die christlichen Symbole und Bilder immer ausgedehntere reale, immer massivere Bedeutung erlangt, die bei den heiligen Realitäten, Kreuzespartikeln, Reliquien oder Schriftzeichen von Anfang an vorhanden war. Ins Grab werden Statuetten des Lazarus mitgegeben (Röm. Katakomben, De Rossi, Roma Sott. 3, 599; Ägypten, Forrer, Altertümer 13, 19), der Anker und verschiedene Figuren christlicher Symbolik (ib. S. 17), Fisch, Schiff, Taube. Die größere Anzahl von diesen ist zum Tragen am Halse bestimmt gewesen. Unter diesen christlichen sog. Enkolpien

nimmt der Fisch, mit dem man zunächst ebenfalls die außerchristliche Sitte fortführen konnte, wegen seiner besonderen symbolischen Bedeutung einen hervorragenden Platz ein. Solche Fische zum Tragen aus den verschiedensten Stoffen sind, eine Reihe mit sicher nachweisbarer Provenienz aus den Katakomben zu Tage gekommen, in einer Anzahl von Sammlungen erhalten, ein bronzener mit Inschrift CωCAIC (Corp. Inscript. Graec. 9076), ein anderer mit SM und SN, von de Rossi (Bullett. crist. 1875, 141) mit Salus Nostra und Mea ausgelegt, dieser und ein anderer (l. c. p. 139) innen leer, also zur Aufnahme einer Reliquie oder dergl. bestimmt. Vereinzelt scheint der Gebrauch des Fisches bis ans Ende des Altertums herabzugehen. Neben dem Fische stehen frühe Medaillen (de Rossi, Le medaglie di devozione dei primi sei o sette secoli della chiesa, Bullett. 1869, 33 ff., 49 ff.), verschieden in Form und Materie, in ihren Darstellungen in genauer Kongruenz mit den übrigen Denkmälern (Garr. 480): Wende des 3. zum 4. Jahrh. symbolische, neutrale Gegenstände, Hirt und Herde, die Taube auch später noch; der sepulkrale Gedankenkreis, die Gewißheit der rettenden Wundermacht des Herrn: Selige, auf zwei Glasmedaillen Daniel, den Drachen vergiftend (Garr. 174) und Christus mit Wunderstab (Bullett. crist. 1891, 128), Isaaks Opferung. Dazu heilige Personen: Christus mit Petrus und Paulus, Köpfe von Petrus und Paulus, Christus als Lehrer. Oder einfach das Monogramm, allein oder Name, Bild des Besitzers auf der anderen Seite. Diese Medaillen öfters mit Acclamationen, jedenfalls Geschenke; ob einzelne in direkter Beziehung zu dem Empfang der Taufe stehen, erscheint mir weniger durch Zeno von Verona (Lib. I tract. 15, MSL 11, 360 f. vgl. II, 35, l. c. 481), als durch die Acta Maximiliani (Ruinart, Acta mart. 341) wahrscheinlich. Schon späterer Zeit gehören die Medaillen zum Gedächtnis des Grabes des h. Laurentius (5. Jahrh.), der Auferstehungskirche u. s. w. an. Und wohl in Bezug auf synkretistische A. die Inschrift: In ☧ Leo (Bullett. 1869, 44).

Der Bergung von Reliquien oder Schriftblättchen dienten die zwei Goldkästchen, die 1571 in vatikanischen Gräbern gefunden wurden mit A☧ω und Taube, das bronzene, ebenfalls mit jenem Monogramm signiert (Bullett. crist. 1872, 12 ff., t. 2, 2. 3) und die oblonge Capsella, wohl aus Porto, mit Kanawunder und ЄΥΛΟΓΙΑ auf der einen, Martyriumsscene auf der Rückseite (Bullett. ib. 5 ff., t. 2, 1), sämtlich wohl 5. Jahrh. Die Form der römischen Bulla wird fortgeführt, aber mit dem Monogramm versehen: eine setzt de Rossi (Bullett. 1863, 37) ins 4. Jahrh.; eine silberne mit A☧ω im Kranze, auf der Rückseite Taube auf Ölzweig in Trier (Kraus, Die christl. Inschriften der Rheinlande 1, n. 252); eine andere fand sich im Grabe der Kaiserin Maria (vom J. 410), daneben ein Goldplättchen mit dem Namen Michael, Gabriel, Rafael, Uriel (Bullett. 54 f.).

Im gleichen Grabe lagen auch 10 goldene, mit Edelsteinen besetzte Kreuze: das Kreuz nimmt seit Anfang des 5. Jahrh. weitaus die erste Stelle ein: wie das Monogramm, so jetzt, dieses allmählich ablösend, in den verschiedensten Formen, in allem möglichen Materiale, in mannigfachster Verwendung, auf der Brust, als Fibel, im Ohr getragen (s. z. B. Forrer, Altertümer T. 9. 10). In ihm werden Partikeln des Kreuzholzes oder Reliquien geborgen, so in dem schönen, in S. Lorenzo in Rom gefundenen Goldkreuze des 6. Jahrh. (Bullett. 1863, 31 ff.), das in seinen Aufschriften seine Bedeutung ausspricht: Crux est vita mihi, mors, inimice, tibi; Ἐμμανουήλ, Nobiscum Deus. Nach und nach auch mit der Darstellung des Kruzifixus (Kraus, RE., Kreuzigung). In den Gräbern aller Jahrhunderte finden sich Kreuze, bes. zahlreich in longobardischen (de Baye, Études archéol. Industrie Longobarde, p. 80 ff.), selten in westgotischen (Barrière-Flavy, Étude sur les sepulcres barbares du Midi et de l'Ouest de la France. Industrie Wisigothique p. 99). Auch Münzen mit dem Kreuze werden so getragen (z. B. Bull. 1869, 43; 1871, 152. Revue archéol. 1863, 270. Im Grabe des Childerich, Chifflet, Anastasis Childer. 270 ff.). Ganz entsprechend ist auf den Medaillen der Fortschritt zu verfolgen: vor allem tritt das Kreuz hervor und die Kreuzigung, in Abend- und Morgenland (Garr. 435. 480. Forrer, Altertümer, 11, 4), in wie ausgeprägter Amulettbedeutung zeigt das Enkolpion von Monza mit den Versen Gregors von Nazianz. (*Ἀποστροφὴ τοῦ πονηροῦ: Φεῦγ' ἀπ' ἐμῆς κραδίης δολομήχανε φεῦγε τάχιστα, φεῦγ' ἀπ' ἐμῶν μελέων* u. s. w. (Garr. 433, 6). Daneben aber ist deutlich 1. auch hier die Verwertung des Gottesnamens Emmanuel; 2. Menschwerdung als größtes Wunder, unter dem Bilde der Anbetung der Magier, im Osten auch der Geburt (Garr. 480, Forrer, Altertümer 11, 1. 2, vgl. die Broschen 13, 2—4). In sehr hervorstechender Weise hat sich, hauptsächlich auf ägyptischem Boden, im Osten

Salomo behauptet und sich weitere Anerkennung in christlichen Kreisen erobert: mit Kreuz, mit Geburt und Himmelfahrt zusammen wird der Dämonbezwinger dargestellt (Forrer l. c. S. 9; 11, 3. 4).

Die Ringe weisen mit dem gleichen Inhalte ihrer Darstellungen (Symbole, SALVS, Monogramm, Kreuz u. s. w.) auf den gleichen Gedankenzusammenhang und auf übereinstimmende Entwicklung; die Geräte empfangen eine christliche Prägung, die apotropäischen heidnischen Motive werden durch jene christlichen Zeichen und Bilder ersetzt (vgl. z. B. die Ähnlichkeit der Darstellungen und der Aufschriften auf den Ölfläschchen von Monza, auch hier *Ἐμμανουὴλ μεθ' ἡμῶν θεός*, Garr. 433 f.; vgl. 466, 2), ebenso erhalten die Wohnstätten der Toten, die Sarkophage und Gräber und die Gebäude der Lebenden ihre behütenden Inschriften und Zeichen (Holtzinger, Altchristl. Architektur, 58 ff., in Syrien bes. *ΧΜΓ*, d. i. *Χριστός, Μιχαήλ, Γαβριήλ*, auch *Ἐμμανουήλ, Γαβριήλ, Οὐριήλ*, Bull. crist. 1870, 28 f.). Einzig in ihrer Art ist die dalmatinische Bleitafel, bei Traù gefunden, die zum Anheften bestimmt war und zum Schutze von Haus und Feld einen Exorzismus gegen die Gefahren des unreinen Geistes enthält in nomine domini jesu cristi (Bullett. 1871, 39).

Phylakterientäfelchen mit Aufschrift zum Schutze für die Person sind erhalten in jenem Blättchen der Kaiserin Maria mit den Engelnamen, in dem von Beiruth: *Ἐξορκίζω σε ὦ Σατανᾶς* (s. Kraus, RE., Amulett), in dem ägyptischen mit Anrufung Gottes, Erwähnung von Krankenheilungen und dem herabsteigenden, das Wasser bewegenden Engel, dem Trisagion — gegen Krankheit getragen (Corp. Inscr. Graec. 9060. 9061), der erhaltene Text eines koptischen nennt das Blut Christi in Verbindung mit der Eucharistie, die Nägel der Passion Christi und die Evangelistensymbole (Bullett. 1887, 44). Das in Regensburg gefundene hat vielleicht christlichen Text (RQS 1893, 162 ff.).

Alle die Schutzmittel trug der Christ des Ostens, wie wir aus den ägyptischen Textilfunden ersehen, nicht nur außer, sondern in dem Gewande auch selber eingewirkt oder aufgenäht: das Auge (Forrer, Altertümer 8, 2); Inschriften (die eine ib. 12, Gräberfunde von Achmim S. 25 f.: der Herr Jesus, der Christus, er segnet. Er hütet und wacht); Monogramme und Kreuze oder Blätter mit Monogrammen (Forrer, Altertümer 14, 7; 18, 13); Salomon mit dem Kreuze (18, 1); die heiligen Darstellungen.

Zur Zeit noch unübersehbar ist das Material für das Mittelalter und die spätere Zeit. Darum hier nur einige Andeutungen. Unverwüstliche Zähigkeit der alten Vorstellungen und Formen tritt auch hier durchweg zu Tage, ja weitere Ausdehnung, bis in das Große, Monumentale. Ganz in der Weise des Altertums werden Telesmata beim Hausbau verwendet, für die ganze Stadt aufgerichtet: die Türken fanden in Konstantinopel eine Statue gegen die Schlangen, eine Reiterstatue (Salomo?) gegen die Pest Gaffarel, Curiositez inouyes, 1650, S. 121. Anderes, auch im Abendlande, ib. 129 ff. Thiers 1, 299 ff.; Burckhardt, Kultur der Renaissance 2, 285 ff. Dazu aber umspinnt die abergläubische Scheu, mit der die Antike betrachtet wird, alle Denkmäler mit geheimnisvollem Zauber: von ihnen wird das Wohl und Wehe der Stadt abhängig gemacht, sie schützen das Haus, die Person. So erweitert sich der Umkreis der Schutzmittel. S. Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen; Trede, Das Heidentum in der röm. Kirche passim; Grimm, Deutsche Mythologie; Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Für die Denkmäler: Die Ausgrabungsberichte aus den verschiedenen Ländern; die Sammlungen in Museen, Schatzkammern, die Kataloge von Ausstellungen s. einen großen Teil unter Art. Abrasax; eine erschöpfende Vereinigung aller Werke, die sich auf Gegenstände aus Edelmetall beziehen, giebt der demnächst erscheinende Katalog der Bibliothek Zeidels in Frankfurt. Eine Sammlung ausschließlich von A., die aus Italien stammen, hat Dr. J. Bellucci in Perugia angelegt: von einer aus den c. 7000 Nummern getroffenen Auswahl liegt ein Katalog vor: B., Catalogue descriptif d'une collection d'amulettes italiennes envoyée à l'Exposition universelle de Paris 1889, Pérouse 1889. Die vulgäre Superstition ist es, die hier durchgehends vertreten ist, und die vorwiegenden Bestandteile dieser einst von Mensch oder Tier getragenen, im Hause, am Bett, im Stalle aufgehängten Gegenstände sind die stofflichen A., an der Materie selbst hängt die besondere Kraft, und zwar haftet den verschiedenen Mitteln der Schutz gegen eine bestimmte Gefahr ausschließlich oder vorwiegend an. Blitz-, Blut-, Milch-, Stern-, Böserblickstein; Granaten, Jaspis, Korallen, Serpentin; Zähne verschiedener Tiere, Krebsscheeren u. s. w. Der Einfluß des Christentums spricht z. B. aus der Benennung Kreuzstein (gegen Zauber), Heil.-Geist-stein und -schlüssel; Luciensteine (gegen Augenkrankheiten), Anselmseicheln (gegen Hagel) und tritt in der christlichen

Umformung außerchristlicher Elemente entgegen: Kreuz aus Nephrit (S. 24, 14), Sternstein mit heil. Darstellungen (42, 13). (S. die merovingischen A., Antiquités du dép. de l'Aisne 2, 192 f.). Wegen der partiellen Wirkung der A. ist, um möglichst sicheren Schutz zu erreichen, Vervielfältigung not, darum werden ganze Gruppen von A. getragen, und hier mischt sich das äußerlich Christliche mit dem Außerchristlichen (S. 79 ff.). Was sich hier beobachten läßt, bestätigen die mit Bild oder Schriftzeichen formierten A.

Eine Reihe byzantinischer A. (Sorlin Dorigny in Revue des Études grecques 1891, 267; bes. Schlumberger ib. 1892, 73 ff), wohl zumeist aus dem späten Mittelalter, aber alte Muster wiederholend, stellen Salomo dar, das Medusenhaupt oder das bösen Blick abwehrende Auge; auf einigen ist der *εἷς θεός* in verschiedenen hebräischen Namen erwähnt, Engel, kanonische und fremde, kaum daß auf den meisten durch ein kleines Kreuz das Christliche vertreten ist. Auf einigen aber, wie früher, die gleichmäßige Zusammenstellung beider Elemente, vgl. l. c. n. 3: Salomon; Rückseite: Maria mit Kind, die Magier; darunter *Χριστος νικα Εμμα*[*νουη*]*λ θε*[*ος*], und Umschrift [† *φευγε μ*]*εμισιμενι διοκι σε ο αγγελος Αρχαφ και Ουριελ φευγε μι* [*συνμενη*]. Andere ähnliche ib. S. 92 und (mit h. Anna) Bullett. 1891, 137.

Wie hier, so setzen sich allgemein die alten magischen Formeln und Zeichen, oft in den gleichen, oft in noch unverständlicheren und unsinnigeren Buchstabenverbindungen fort, und allgemein übt aufs neue das Semitische seinen Einfluß. (Le Blant, Sur quelques formales cabalistiques, Revue archéol. 1892, 1, 55 ff.) Der Gottesname in seinen hebr. Formen, namentlich Emmanuel, oder für יהוה Tetragrammaton; Agla (The Reliquary 1893, 196), Ananizapta (King in Archaeol. Journ. 26, 270; Elisabeth, Gemahlin Albrechts II. trug einen Kragen mit dieser Inschrift, Herrgott Monum. Austr. 3, 1 proleg. p. 82, tab. 11); Engelnamen; auch die Engelordnungen. In ausschließlich ATlichem oder Außerchristlichem tritt gewöhnlich eine christliche Sigel (Beispiele auf den Tafeln von Reichelt, de amuletis).

Unter den altchristlichen Sujets verschwinden auch hier die Wunder. Um Kreuz und Kreuzigung und darnach um die Menschwerdung Gottes (und damit auch Maria) gruppiert sich das Hauptsächlichste. Die Vortragskreuze von Oviedo tragen u. a. als Aufschrift: Hoc signo tuetur pius, hoc (signo) vincitur inimicus (Riaño, The industrial arts in Spain, 10 f.). Auf der — späteren — Umhüllung des Kreuzes Karls d. Gr.: Ecce crucem domini, fugite, partes adversae, vicit leo de tribu Juda, radix David, der Anfang einer Antiphone, welche zu den laudes im Offizium der Kreuzauffindung gesungen wird (aus'm Weerth, Kunstdenkmäler des christl. MA. in den Rheinlanden t. 37, 2, S. 123). Vicit Leo de tribu Juda auch sonst öfters (Reichelt l. c.). Hierzu gehören die im frühen MA. aufkommenden wächsernen Agnus Dei, erst mit dem Lamme, später mit anderen Darstellungen bes. der Veronika geprägt (Neumann, Der Reliquienschatz des Hauses Braunschweig-Lüneburg 307 ff.; Steuerwaldt und Virgin, Die mittelalterlichen Kunstschätze zu Quedlinburg 8—10, 16—19).

Wie früher so wird die Menschwerdung besonders unter dem Bilde der Anbetung der drei Könige dargestellt; die Könige werden deshalb, wohl auch als Magier, durch hohe Schutzwirkung ausgezeichnet, auch in kirchlichen Ritualen (Thiers 1, 354; Anhänger ib. Medaille Revue numismatique 1891, 249 ff.; Ringe: W. Jones, Fingerring Lore 1890, 137. 143 f.). In besonderer Schätzung stehen die Formeln Verbum caro factum est und auch In principio erat verbum (s. u.).

Hierzu treten auf A. Schriftstellen, die zur Beschwörung, zur Rettung auch sonst gebraucht werden (Thiers 1, 352 ff.; Le Blant De l'ancienne croyance à des moyens secrets de défier la torture, Mém. de l'Acad. des Inscr. 34, 1, 288 ff.), Stellen, die eine Befreiung, etwas Wunderbares, eine große Wirkung berichten: Jesus autem transiens per medium eorum ibat (Lc 4, 40) (auf vielen englischen Münzen, von Eduard III. ab, auch auf Ring, The Reliquary 1893, 200 f.; mit In principio erat verbum etc. auf der Jupiterkamee in Chartres, Le Blant in Revue numism. 1894, 183 ff.). Die meisten beziehen sich wieder auf die Passion. Si me quaeritis, sinite hoc abire (Ring, The Reliquary l. c. 201); Imparibus mentis (von den Schächern); Bronzeamulett 15. Jahrh. (Mém. l. c. 299); Os non comminuetis ex eo (Jo 19, 36) (Ring, schon 6. Jahrh., Le Blant, Revue archéol. 1892, 1, 56; Consummatum est; die Kreuzesüberschrift Jesus Nazarenus Rex Judaeorum meist abgekürzt; oder nur der Jesusname, meist, vom Ausgange des Mittelalters ab, in der Sigel IHS, aber auch diese erhält durch Zufügung des Kreuzes, bald auch der drei Nägel den Hinweis auf die Passion. Verschiedene dieser Formeln oder Zeichen sind

meistens zusammen gebraucht, um eine recht sichere Wirkung zu haben. Ganze Kompendien sind z. B. eine Medaille des 14. Jahrh. in der Bibl. nationale (Le Blant in Revue numismatique 1891, 249 ff.), ein englischer Ring des 15. Jahrh. (Jones l. c. 136 f.), aus dem 17. Jahrh. der Ferdinand vom Papste geschenkte Degen (Miscell. Lips. 12, 41 f.).

Evangeliensprüche und Evangelien selbst behalten damit ihre Wirkung, weitaus die höchste das Johannesevangelium, sein erstes Kapitel an erster Stelle (Le Blant, Le premier chapitre de Saint Jean et la croyance à ses vertus secrètes, Revue archéol. 1894, 2, 8 ff.). Über das Evang. Lucä s. The Reliquary l. c. 198, Abgarus' Briefwechsel ib. Unter den ältesten Gebeten, welche dem, der sie bei sich trägt, Schutz verleihen, stehen die angeblich im Grabe des Herrn gefundenen: Anima Christi sanctifica me; Ave verum corpus und das aus dem Grabe der Maria stammende: Jésus en croix (Thiers 4, 51. 84) voran; dazu das angeblich Augustinische Deus propitius esto (S. 56), die 15 Orationes s. Brigittae (S. 65 f.). Die zauberkräftigsten Mittel bietet das Enchiridion mit dem Gebete angeblich Papst Leos (III.) und andern Gebeten, in denen sich die verschiedensten und abenteuerlichsten Elemente der magisch-christlichen Superstition zusammenfinden, ein Abrasax in christlicher Verkleidung. Aus neuerer Zeit giebt z. B. die „Geistliche Schildwacht" eine Probe für die A.kraft eines mitgeführten Gebetes (Bavaria 4, 1, 223). Wenn hier mancherlei zurückgeschoben worden ist, wenn die Reliquien z. B. nicht in völlig allgemein persönlichen Gebrauch haben übergehen können (Reliquienringe Jones 145. 257), Reliquienbehälter zum Tragen um den Hals z. B. Reliquienschatz des Hauses Braunschweig-Lüneburg 119 f.; 307 ff., in alter Bullaform Brouillet, Description des reliquaires de Carroux 1856 pl. 4; eine besondere Form sind die Märtyrertäfelchen, Beringer S. 382), so hat die Zahl und Bedeutung der Heiligenamulette sich ins Unermeßliche gesteigert, nicht zum wenigsten mit der Erwählung besonderer Schutzheiligen und mit der Spezialisierung der Wirksamkeit der Heiligen für spezielle Wirkungen. Die Hausbehüter S. Michael, S. Florian, auch S. Agatha — wer kennt ihre Bilder an den Häusern nicht von seinen Wanderungen! Und nur um einige Muster zu geben, was den einzelnen schützt, seien genannt Ringe: Michael und Maria (Forrer, Altertümer 13, 6), Christophorus (ib. 11). S. Barbara gegen Sturm und Blitz, S. Katharina und S. Margarethe (Jones 141). Medaillen: H. Georg in tempestate securitas; S. Andreas Avellinus gegen Schlaganfälle; S. Anastasius cuius aspectu fugari daemon(es) morbosque repelli acta 2 concil. Nic. testantur; S. Antonius' Medaillen schützen das Vieh; Münzen des h. Venantius u. s. w. (Bellucci 73 f.; andere A.münzen s. Schwieder in Ersch und Gruber, Allgem. Encyclop. s. v. Amulette). Eine hervorragende Stelle nimmt die Medaille des h. Benedikt ein, mit den Anfangsbuchstaben u. a. der Worte: Vade retro Satana nunquam suade mihi vana Sunt mala quae libas, ipse venena bibas. Crux sacra sit mihi lux Non draco sit mihi dux — ausgestattet mit besonderer Kraft und bestätigt durch besondere Erfolge, s. Beringer 350 ff., Abb. Thiers 1, 305. Etliche Proben von A. des MAs. und der Neuzeit s. u. a. Beschreibung der Bildwerke der christl. Epoche der Berliner Museen LIII. LIV. LXII. Lehner, Katal. der Sammlungen von Sigmaringen. Kleinodien 66—68. Kataloge des Bayerischen Nationalmuseums V. Bd S. 52 ff.; Schauß, Schatzkammer des Bayer. Königshauses Bd IV. V.

Wie schwierig es ist, auch nur annähernd ein Bild von dem Umfange der hierher gehörigen Denkmäler zu geben, beweist allein schon die Zahl der Marienmedaillen: In der Summa aurea de laudibus Mariae coll. Bourassé berichtet t. 5, 539 der Vf. des betreffenden Abschnittes, daß er in seiner Numismatothek gegen zweitausend Marien-Medaillen von verschiedener Art gesammelt habe.

Über die verschiedenen Skapuliere, die ebenfalls vereinigt getragen werden können, ihre Form, Geschichte, Verwendung, s. Beringer 356 ff. Die Zauberkraft der Glocken gegen Unwetter vgl. Otte, Glockenkunde S. 44—46.

Es bedarf wohl nicht erst ausdrücklicher Erwähnung, daß die hier angeführten Proben aus der Litteratur wie die übrigen Notizen, die an dieser Stelle zusammengedrängt werden konnten, nur der allerersten Orientierung für ein fast unermeßliches Gebiet dienen sollen.

Johannes Ficker.

Amun der Einsiedler s. Mönchtum.

Amyraut, Moyse (Moses Amyraldus) gest. 1664. — Bayle, Dictionnaire hist. I. s. v.; Walch, Historische und theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außerhalb der

luth. Kirche, Jena 1733, I, 454 f. III, 736 f.; Edm. Saigey, M. Am., sa vie et ses écrits (thèse) 1849; Al. Schweizer in Tüb. theol. Jahrbb. von Baur u. Zeller 1852 S. 41 ff. 155 ff. und in den Protestant. Centraldogmen (Zürich 1854 ff.) II, 225 ff.

A. wurde 1596 zu Bourgueil in der Touraine — in demselben Jahre und in derselben Landschaft mit Cartesius — geboren. Die Familie, der reformierten Kirche angehörig, in Orleans einflußreich, bestimmte den talentvollen Knaben der Jurisprudenz. Nachdem er dieses Studium in Poitiers begonnen und 1616 schon den Grad eines Licentiaten erlangt hatte, bewog ihn das Lesen der Institutio rel. ch. Calvins zur Theologie überzugehen, welche er zu Saumur eifrig studierte, namentlich bei Joh. Camero, an dessen Person und Lehren er aufs innigste sich anschloß. Nach kurzem Pfarrdienste zu St. Aignan wurde er an des nach Paris (Charenton) beförderten Jean Daillés (Dallaeus) Stelle Pfarrer in Saumur 1626, und ragte bald so hervor, daß die Nationalsynode zu Charenton 1631 ihn mit Überreichung ihrer Wünsche und Beschwerden an Ludwig XIII. beauftragte. Er setzte es durch, die Aktenstücke stehend, nicht knieend dem Könige zu überreichen, und erwarb sich durch sein taktvolles Benehmen Richelieus Aufmerksamkeit und Achtung. Gleichzeitig wurde er 1633 mit Josué de la Place (Placaeus) und Louis Cappel (Cappellus) zum Professor der Theologie in Saumur gewählt. Die drei ausgezeichneten, unter sich enge befreundeten Männer hoben schnell die Akademie Saumur zu außerordentlicher Blüte, so daß auch auswärtige Reformierte, besonders Schweizer, dort Theologie studierten. Bald aber erregten ungewohnte Lehren der Theologen von Saumur in dem dogmatisch sehr reizbaren Zeitalter ein großes Aufsehen. In Frankreich selbst, wo man der Sache näher stand, blieben zwar diese Theologen geschützt, geachtet und mit den angesehensten Geistlichen, einem Dalläus, Blondel u. a. befreundet; in der Schweiz aber ereiferte man sich so sehr wider sie, daß einzelne Orte ihre Studierenden von Saumur abriefen, und endlich 1675 die Formula consensus, — bezeichnender wäre formula antisalmuriensis — als symbolischer Schutz gegen weitere Einschleppung der salmuriensischen „Neuerungen“ aufgestellt wurde. Ganz besonders galt es der Lehre Amyrauts, weil sie den mühsam auf der Dortrechtersynode 1618 auf 1619 befestigten „Hauptpunkt des reformierten Lehrbegriffs“, die Gnadenwahl und Prädestination zu mildern schien durch Beifügung einer bedingten allgemeinen Gnade zur unbedingten und partikularen. — Zuerst veröffentlichte Amyraut seine, von Camero einst im Schülerkreise angeregten, von der üblichen Lehrweise abweichenden Ideen 1634 im traité de la prédestination, welcher sofort ein großes Aufsehen erregte und in Genf verworfen wurde. Gegnerisch erhob sich der hochverehrte Pierre du Moulin (Molinaeus), damals Professor im rivalisierenden, streng orthodoxen Sedan, und dessen Schwager André Rivet in Leiden wider „Neuerungen, welche von dem Dortrechtischen, in Frankreich auf der Nationalsynode zu Alais 1620 und wiederum zu Charenton 1623 förmlich eingeführten Lehrbegriff abweichen“. Der Streit für und wider die Neuerung entbrannte so heftig, daß die Nationalsynode zu Alençon 1637 einschreiten mußte. Anklagende Zuschriften wider Amyraut und seinen Freund Paul Testard, Prediger zu Blois, ebenfalls Schüler Cameros, waren eingelaufen von Gegnern außerhalb Frankreichs, von du Moulin aus Sedan, welches noch nicht zu Frankreich gehörte, André Rivet aus Leiden mit beistimmenden Erklärungen mehrerer holländischer Fakultäten, und von der Geistlichkeit Genfs. Die Angeschuldigten verteidigten sich aber mit so gutem Erfolg, daß die Synode nach genauer Prüfung sie von aller Heterodoxie freisprach und beiden Parteien Stillschweigen über diesen Streitpunkt auferlegte. Auswärts wurde man sehr mißgestimmt durch diesen Spruch der Synode, die Angriffe dauerten fort, die folgende Nationalsynode zu Charenton 1644 auf 1645, mit erneuerten Klagen behelligt, wiederholte das frühere Urteil. Dennoch wurde der Streit fortgesetzt, besonders einläßlich von dem aus Genf nach Leiden versetzten Friedrich Spanheim, dessen mit Amyraut gewechselte Schriften (Exercitt. de gratia universali [1856 Seiten!] für Beurteilung des Lehrzerwürfnisses sehr wichtig sind. Da Amyraut sich immer in höchst anständiger Polemik verteidigt hatte, und von den Gegnern auch immer mit großer Achtung behandelt worden war, so gelang es ihm, sich mit den bedeutendsten, die in Frankreich selbst aufgetreten waren, mit Vincent und mit Guil. Rivet (dem Bruder des Andreas) zu verständigen, worüber 1650 die Akte von Thouars aufgesetzt wurde, ja 1655 auch noch mit dem greisen Du Moulin. Dennoch kamen auf der folgenden Nationalsynode zu Loudun 1659 (der letzten, die man von der Krone, nicht ohne Amyrauts Bemühungen, bewilligt erhielt) wieder Klagen vor, nunmehr ausgedehnt auch auf Jean Daillé, den Präsidenten, und David Blondel, Sekretär dieser Synode, weil beide in öffentlichen Schriften den

Amyraldismus verteidigt hatten. Amyraut wurde aber gerade von dieser Synode ehrenvoll beauftragt, eine neue Ausgabe der Kirchendisziplin zu besorgen. Er starb nach Herausgabe vieler Schriften 1664, hundert Jahre nach Calvin, ein ebenso gebildeter als gelehrter Mann, der aufrichtig an seiner Kirche festgehalten, und ihr nie etwas vergeben hat, obwohl er gesellig mit Großen des Reichs und katholischen Prälaten verkehrte. Auf seinen Widerstand hin mußte ein Gebot, daß auch die Reformierten am Fronleichnamsfest ihre Häuser zu schmücken hätten, zurückgenommen werden. — In Frankreich selbst war das Unbedenkliche seiner Lehrweise förmlich anerkannt worden, die angesehensten Geistlichen blieben seine Freunde, und ohne die beständigen Einwirkungen der auswärtigen Reformierten hätte das litterarisch sehr gebildete Frankreich sich noch leichter über die Sache verständigt. Holland aber eiferte für das genaue Verbleiben bei den in Dortrecht wider die Arminianer durchgesetzten Formeln, und die Schweizer wollten von nichts wissen, was den mühsam hergestellten Lehrfrieden wieder stören könnte. „Entweder weiche Amyraut eben doch materiell vom Dortrechter Lehrbegriff ab, oder wenn seine Neuerung, wie man in Frankreich behaupte, nur die Lehrmethode ändere, so sei vollends nicht zu begreifen, wie er mit nur methodischer Neuerung den theuren Frieden der reformierten Kirche gefährden möge." Vergeblich hatte Amyraut 1647 eine ausführliche Darlegung des Unverfänglichen seiner Lehre an den Zürcherschen Antistes Irminger geschickt, ein noch vorhandenes Manuskript, welches vortrefflich die Bedeutung des Amyraldismus darlegt; vergeblich hatten die Geistlichen der Pariser Gemeinde in gleichem Sinne nach Zürich geschrieben; Zwinger und Gernler in Basel, Franz Turretin, der in Genf selbst die Geistlichen Mestrezat und Tronchin amyraldisieren sah, bearbeiteten die östliche Schweiz so lange, daß endlich der Zürchersche Theologe Heidegger den Auftrag übernehmen mußte, wider die sämtlichen Neuerungen von Saumur eine Konsensusformel aufzusetzen, die 1675, also 11 Jahre nach Amyrauts Tode, zu stande kam, ganz wider den Wunsch der von Krone und Klerus immer unerträglicher gedrückten reformierten Kirche in Frankreich, unstreitig auch nicht zum Vorteil der Orthodoxie in der Schweiz.

Die Lehre Amyrauts ist Universalismus hypotheticus genannt worden, zwar mit Grund, aber doch sehr verfänglich; denn so läßt sich auch das in Dortrecht beseitigte arminianische Lehrsystem nennen, welches von Amyraut beharrlich und aufrichtig immer bekämpft worden ist. Der Unterschied beider Lehrbegriffe ist ein wesentlicher, was Ebrard (Reform. Kirchenzeitg. 1853 S. 106ff.) vergeblich bestreitet. Der arminianische hat eine gratia universalis sub conditione fidei zur Beseitigung der orthodox reformierten gratia particularis absoluta; der amyraldische hingegen nimmt eine gratia universalis hypothetica (d. h. sub conditione fidei) auf, um den harten Partikularismus der orthodox reformierten Gnadenwahl besser verteidigen, die ihm gemachten gehässigen Zulagen befriedigender abweisen zu können. Der Amyraldismus hält den realen Partikularismus fest, so zwar, daß ein idealer Universalismus hinzugenommen wird. Der Hauptsatz ist dieser: „Es giebt in Gott einen Willen, daß alle Menschen selig werden unter der Bedingung des Glaubens, eine Bedingung, die sie an sich wohl leisten könnten, bei der nun einmal anhaftenden ererbten Korruption aber unausweichlich verschmähen, so daß dieser allgemeine Gnadenwille keinen einzigen faktisch selig macht. Daneben giebt es einen partikularen Willen in Gott, mit welchem er ewig festgesetzt hat, eine bestimmte Anzahl bestimmter Personen zu retten, alle andern aber mit dieser Gnade zu übergehen; jene Erwählten werden ebenso unfehlbar selig, als die übrigen alle unfehlbar verdammt werden." Diese Synthese des realen Partikularismus und des bloß idealen, keinen einzigen wirklich rettenden, Universalismus, d. h. die Hinzunahme eines nur idealen Universalismus zum orthodox festgehaltenen calvinisch-dortrechtischen Lehrsystem ist das Eigentümliche des Amyraldismus. Begreiflich daß man dieses System nach demjenigen Elemente benennt, welches ihm eigentümlich ist; gar nahe liegt aber das Mißverständnis, als sei dieser hypothetische Universalismus ein für den orthodoxen reformierten Partikularismus feindseliger, während Amyraut versichert und nachgewiesen hat, daß er mit der calvinisch-dortrechtischen Lehre ganz einig gehe.

Die Nationalsynode fand diese Neuerung frei von aller Heterodoxie, nur mußte Amyraut, was er sehr gerne that, recht deutlich sagen, daß der allgemeine Wille kein prädestinierender Ratschluß sei, sondern eine Zumutung und Vorschrift: „glaubet alle, so werdet ihr alle selig"; und daß, wie wir nun einmal verderbt sind, gar keiner bloß auf diesen göttlichen Willen hin selig werde. In Holland und der Schweiz aber stieß man sich schon daran, daß Ausdrücke wie gratia universalis, voluntas dei conditio-

nata, redemtio und vocatio universalis, die einmal Stichwörter des arminianischen Lehrbegriffs geworden, von einem kirchlichen Reformierten überall noch gebraucht würden, was ohne Gefahr gar nicht geschehen könne. Während ein A. Rivetus, ja ein Molinäus endlich einsahen, „daß eine universale Gnade, qua actu nemo salvatur", in der That als eine unschuldige Inkonsequenz toleriert werden könne: blieben die Schweizer dabei, den Ausdruck in gar keiner Weise zuzulassen; mochten immerhin die angesehensten Glieder der französischen Nationalsynode nach Zürich schreiben: „seid versichert, Amyraut wäre längst abgesetzt, wenn er der feierlich approbierten dortrechtschen Lehre wirklich widerspräche".

Der nur ideale Universalismus ist in der That bei streng festgehaltenem, wider die Arminianer verteidigtem, realem Partikularismus so ungefährlich für die Orthodoxie, daß man sich fragen wird, was Amyraut denn gewinnen wollte mit dieser Neuerung. Er meint: „es lassen sich die auf allen katholischen Kanzeln ertönenden Schmähungen leichter abweisen, der Vorwurf namentlich, als ob der reformierte Lehrbegriff Gott zum Urheber der Sünde mache, die menschliche Zurechnungsfähigkeit beseitige" u. s. w.; ohne Zweifel haben aber diejenigen Gegner Amyrauts richtiger gesehen, welche, was er eine bloß neue Methode für den alten Lehrbegriff nannte, eine zu nichts führende, unschädliche Änderung nennen, als diejenigen, welche große Gefahr von derselben befürchteten. Zuletzt muß Amyraut auch selbst die geringere Erheblichkeit des Streites gefühlt haben, da er, zwar ohne alle Revokation, nicht ungerne ihn endlich ganz ruhen ließ, und seine letzten Lebensjahre nur friedlichen Studien, wie namentlich der Ausarbeitung seiner christlichen Moral widmete. Amyrauts allgemeiner Gnadenwille war ja nichts anderes, als im orthodoxen System die gar nicht bloß für Erwählte, sondern promiscue für alle aufgestellte Heilsordnung, daß Sünder nur durch Glauben selig werden könnten; daher die Synode eine voluntas dei dieses Umfangs zugab, nur sei es keine voluntas decreti, sondern praecepti.

Hat der hypothetische Universalismus diesen Theologen bekannter gemacht, als er es verdient, so liegen dagegen andere Verdienste Amyrauts weit mehr in der Vergessenheit, als billig ist. Vor allem gehört dahin, was er über die Union beider evangelischer Konfessionen geschrieben hat. „Während wir mit Recht eine Union mit den Papisten, mit den Anabaptisten, Socinianern, ja auch mit den Arminianern unmöglich erachten, giebt es hingegen gar keinen rechten Grund, die Gemeinschaft der Lutheraner zu fliehen. Über die wichtigsten Lehrstücke sind wir mit ihnen einverstanden, über andere können wir bei etwas ungleicher Auffassung doch zu einer Formel uns vereinbaren; über noch andere endlich ist sowohl die Ansicht als der Ausdruck verschieden, so jedoch daß jeder Teil den andern füglich neben sich dulden kann, weil die Hoffnung des Heils selbst von diesen Sätzen nicht abhängig ist. Zur Verständigung ist gegenseitiger Austausch nötig, denn durch das Bestehen besonderer Landeskirchen ist man einander entfremdet. Nur seien die Kolloquien nicht Streithandlungen, bei denen der eine Teil siegen, der andere unterliegen soll, und leider suchen die Menschen gemeiniglich weit mehr den Sieg als die Wahrheit. Noch weniger förderlich sind beiderseits beschickte Synoden mit legitimer Entscheidung durch Stimmenmehrheit. Endlich hüte man sich, eine Mischung der streitigen Ansichten anzustreben, wobei nur zweideutige Formeln herauskommen, über deren Sinn später ein neuer Streit entsteht. Am besten bezeichnet man vorerst die wesentlichen Kontroverspunkte, sucht von jedem die Wurzel auf mit Beseitigung der bloß abgeleiteten Nebenpunkte. In der Wurzel wird man beide protestantische Kirchen immer einig finden. Auch schriftlicher Austausch wird nützlich sein, wenn aufrichtige Verständigung als Ziel vorschwebt. Dann besuche man gegenseitig den Gottesdienst, Gäste mögen den Synoden der andern Konfession beiwohnen, Geistliche einander in den Funktionen aushelfen. Würden die Geistlichen einander freundlich behandeln, das Volk wäre bald ausgesöhnt. Proselyterei und Übertritt können ganz wegfallen. Wachse nur jeder Teil an evangelischer Erkenntnis und ergänze den andern mit der ihm verliehenen Gabe". „Am heftigsten greifen die Lutheraner unsere partikulare Gnade an. Mögen sie bedenken, daß Augustinus sie auch gelehrt, daß die Schrift sowohl eine universale, als eine partikulare Gnade kennt." — Weiter hat Amyraut sich um die Ausbildung der christlichen Ethik große Verdienste erworben (Auszug aus seiner moral chrestienne bei Marthaler, Am. als Ethiker, 1884. Vgl. ThLB 1884 S. 201. 204). Überhaupt mußte die Stimmung der Theologen von Saumur im Zusammenhange mit ihrem Universalismus für die ethische Seite der Religion hervorragend interessiert sein. Amyraut suchte einen über den rein abstrakten Gedanken hinausgehenden Universalismus dadurch zu

stützen, daß er eine gewisse Erkenntnis des Heilsobjektes allen Völkern und Zeitaltern zuschrieb, obgleich die Menschen in eigner Schuld diese „objektive Gnade" zurückweisen, und nur den Erwählten die „subjektive Gnade" zu teil wird. Damit ist ein Gedanke, dem wir bei Zwingli häufiger begegnen, wieder zur Geltung gebracht, womit auch zusammenhängt, daß Amyraut und Placaeus die unmittelbare Zurechnung der Schuld Adams an alle seine Nachkommen bestreiten mußten. Zurückgenommen hat Amyraut diese die Orthodoxie erweichenden Gedanken nie, doch erklärte er sich vor der Synode von Alençon 1637 bereit, die außerhalb der positiven Offenbarung erreichbare Gotteserkenntnis künftig nicht mehr Glaube zu nennen. Für die individuelle Zueignung des Heils an die Erwählten legte Amyraut nach Cameros Vorgang und sicher nicht im Gegensatz zu Calvin Gewicht darauf, daß die unwiderstehliche Wirkung des Geistes nicht als blinde physische Bewegung, sondern als moralischer Einfluß zu denken sei. Nach alledem ruht die Bedeutung des Amyraldismus darin, daß er den Calvinismus in seinen entscheidenden Grundlagen zwar unverändert läßt, aber seine ethischen und allgemeinmenschlichen Momente in den Vordergrund rückt.

Amyrauts Schriften sind, außer seinen in den theses Salmurienses mit enthaltenen Abhandlungen, folgende: 1. Exegetische: Paraphrases sur l'Ep. aux Romains. Saumur 1644. 8; sur l'Ep. aux Gal. 1645; aux Coloss. et aux Thessal. 1645; aux Ephes. 1645; aux Hébr. 1646; aux Philipp. 1646; sur les Ep. cathol. 1646; aux Corinth. 1649; sur l'evang. de S. Jean 1651; sur les Actes 1654. Paraphrasis in psalmos Davidis una cum annott. et arg. 1662, 4. Considerat. in cap. VII. ad Rom. 1648. 12; Exposit. des chap. VI. et VIII. ad Rom. 1659. 12. — 2. Geschichtliches hat er nichts geschrieben als die Biographie des tapfern La Noue, welche unter dem Titel Vie de François de La Noue, depuis le commencement des troubles religieux en 1560 jusqu'à sa mort zu Leiden 1661 in 4 Bänden erschienen ist. — 3. Dogmatisches: Du mérite des oeuvres contre les opinions de M. de la Milletière. Saum. 1638. Discours sur l'état des fidèles après la mort. Saum. 1646. 4. Disc. sur les songes divins dont il est parlé dans l'écriture. S. 1659. Descriptio Christiani. Amstelod. 1660. 12. De mysterio trinitatis deque vocibus ac phrasibus quibus tam in scriptura quam apud patres explicatur, diss. VII. part. absol. Salm. 1661. In orat. domin. exercitat. Sal. 1662. 8. In symbol. apost. exercit. S. 1663. 8. Im Syntagma thesium theol. in acad. Salm. var. tempor. disputt. Ed. 2. Salm. 1665. 4. befinden sich 62 Thesen von Amyraut. Direkt oder indirekt betreffen den Streit über die Gnade: Traité de la prédest. et de ses principes diff. Saum. 1634. 8. Echantillon de la doctrine de Calvin sur la prédest. Saum. 1637. vor den einschlägigen Six sermons. De la justification. Saum. 1638. 8. De providentia dei in malo. Salm. 1638. 4. Defensio doctrinae J. Calvini de absol. reprobationis decreto. Salm. 1641. 4. Dissertt. theol. quatuor. Salm. 1645. 12 mit Zuschrift an A. Rivetus enthaltend: 1. de oeconomia trium personarum in operibus div. dissert.; 2. de jure dei in creaturas diss.; 3. doctrinae de gratia particulari, ut a Calvino explicatur, defensio; 4. doctrinae de gratia universali, ut ab orthodoxis explicatur, def. Exercitatio de gratia universali. Sal. 1646. 8. Declar. fidei contra error. Arminian. Salm. 1646 (auch französisch erschienen). Disput. de libero hom. arbitr. Salm. 1647. 12. Specimen animadv. in exercitt. (Spanhemii) de gratia univ. Sal. 1648. 4. — 4. Moral: La morale chrestienne — à Msr. de Villarnoul. 6 T. in 8. Saum. 1652—1660. Considerations sur les droits, par lesquels la nature a réglé les mariages. S. 1648. 8. 5. Kirchenregiment: De la vocation des pasteurs. S. 1649. 8. — Du gouvernement de l'église contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des Synodes. S. 1653. 8. Appendice au livre du gouver. de l'égl. ou il est traité de la puissance des Consistoires. S. 1656. 8. Epitre dedicatoire de la paraphrase lat. des Psaumes à Charles II. S. 1662. 6. Polemisches, Apologetisches und Irenisches: Traité des religions contre ceux, qui les estiment toutes indifférentes. S. 1631. 8. (ins Englische und Deutsche übers.). De l'élévation de la foy et de l'abaissement de la raison en la creance des mystères de la religion. Charenton 1644. 12. De secessione ab eccl. Rom. deque ratione pacis inter Evangelicos in relig. negotio constituendae. S. 1647. 8. Apologie pour ceux de la religion. S. 1647. 12. *Εἰρηνικὸν* sive de rat. pacis in rel. negot. inter Evang. const. Sal. 1662. 8. Lettre à la Milletière sur son écrit. contre Dumoulin. S. 1637. 8. Ad Guil.

Riveti responsoriam epist. replicatio. S. 1649. 8. Du règne de mille ans ou de la prospérité de l'église. S. 1654. 2 T. 8. Replique à De Launay. S. 1656. 8. Apologie de S. Etienne à ses juges. S. 1660. 8. Lettre justificative pour l'apologie de S. Etienne. 7. **Predigten:** Six sermons de la nature, estendue, nécessité, dispensation et efficace de l'Evang. S. 1636. 8. Sermon du voyle de Moyse sur 2 Cor. 3, 13—16 avec deux autres sermons sur les textes suivants; S. 1641. 12. Sermon sur 2 Tim. 3, 12, prononcé à Charenton 29 janv. 1645. Le mystère de piété, expliqué en quatre sermons. S. 1651. 12. Un sermon sur Hebr. 6, 14—16; 7, 1—3. S. 1657. 8. Cinq sermons prononcés à Charenton, 1658. 8. Le tabernacle ou 5 Sermons sur Hebr. 9, 1—5. S. 1668. 8. Sermons sur divers textes; 2. ed. 1653.

Alex. Schweizer † (E. F. Karl Müller).

Anabaptisten, Wiedertäufer. Hauptquellen sind die zahlreichen zum Teil sehr selten gewordenen Schriften der W.T., von denen einzelne in Neudrucken vorliegen; dann die neuerdings erst in weiterem Umfange veröffentlichten Gerichtsverhandlungen gegen Täufer. Die Geschichtsbücher der W.T. in Österreich-Ungarn hat Jos. v. Beck in den Fontes rer. Austr. II, XLIII herausgegeben, eine wichtige aber mit Vorsicht zu benützende Quelle. Dann: Franks Chronik; Keßlers Sabbata; Bullinger, Der W.T. Ursprung u. s. w. 1560. — Ottii Annales anabapt. Bas. 1672; Füßlin, Beiträge zur K.- und Ref.-Gesch. des Schweizerlandes. — Bearbeitungen: Erbkam, Gesch. der protest. Sekten im ZA. der Reform. 1848; Blaupot ten Cate, Geschiedenis der Doopgezinden in Friesland, Holland, Zeeland u. s. w. im Ganzen 1839—47; Cornelius, Gesch. d. Münsterschen Aufruhrs, 2 Bde, 1850/60; Keller, Gesch. der W.T. 1880; derselbe, Die Reformation u. die älteren Reformparteien 1885; Sweetser Buwage, The anabaptists of the 16. cent. (Papers of the American soc. of church. hist. III); Chr. Sepp, Kerkhist. Studien, Leiden 1885; Ritschl, Prolegom. z. einer Gesch. d. Pietismus (ZKG II, 1); derselbe, Gesch. d. Pietismus I; Seidemann, Thomas Münzer 1842; Tschackert, Storch und Stübner AdB; R. Nitsche, Geschichte d. W.T. in der Schweiz z. Reformationszeit, Einsiedeln 1885; Egli, Die Züricher W.T. 1878; derselbe, Die St. Galler T. 1887; Ernst Müller, Geschichte der Bernischen Täufer, Frauenfeld 1895; Loserth, Die Stadt Waldshut und die Österreich. Regierung 1523—26 (Arch. f. österreich. Geschichte LXXVII); derselbe, B. Hubmaier und die Anfänge d. W.T. in Mähren, Brünn 1893; derselbe, Der Anabaptismus in Tirol (Arch. f. ö. Gesch. LXXVIII u. IX); derselbe, Der Kommunismus der Mährischen W.T. im 16. und 17. Jahrh. (Ebendas. LXXXI). Über Denk: Heberle, Th.St.Kr. 1851 u. 55; Keller, ein Apostel d. W.T. 1882; Schwabe, ZKG XII, 452 ff.; Kolde, Kgesch. Studien, Leipz. 1886. Über Hetzer: ZdTh 1856. Über Joh. Bünderlin v. Linz: Nicoladoni, J. B. von L. und die oberösterr. Täufergemeinden 1525—31, Berlin 1893. Über Melch. Hoffmann: Krohn, Gesch. d. W.T. 1758; Leendertz und Zur Linden, M. Hoffmann, Haarlem 1887/88. Über Münster außer den schon angegebenen Werken von Cornelius und Keller: Cornelius, de fontibus, quibus in hist. seditionis Monast. etc. 1850; Geschichtsquellen d. Bisth. Münster Bd II, 1853; Hase, Das Reich der W.T. 1860; Dettmer, „ungedruckte Quellen zur Gesch. d. W.T. in M. (Zeitschr. f. westf. Gesch. 1893. Dort auch eine Übersicht über die Litteratur von O. Pahlmann). Über Menno Simons und die Mennoniten: M. S.'s Werke, Amsterd. 1581; Cremer, M. S., Amsterd. 1837; A. Brons, Ursprung u. s. w. der Taufgesinnten oder Mennoniten, Norden 1891; Dr. J. G. Müller, Die Mennoniten in Ostfriesland, Emden 1887; Hofstede de Groot, Hundert Jahre aus der Gesch. der Reform. in den Niederlanden. Deutsch 1893.

Anabaptisten, Wiedertäufer, ist eine Parteibezeichnung vom gegnerischen Standpunkte aus. Diejenigen, welche der Wiedertaufe beschuldigt und Wiedertäufer genannt werden, wollen nicht etwa das Taufsakrament wiederholt erteilen, sondern nur zum erstenmale gültig, weil sie behaupten, daß der schon geschehene Vollzug desselben kein gültiger sei. Der Streit dreht sich nicht darum, ob das Taufsakrament wiederholt erteilt werden kann; streitig ist vielmehr, ob der geschehene erste Vollzug der Taufe ein gültiger war oder nicht, ob die betreffende Person als schon getauft anzusehen ist oder als nicht getauft. Während nun diejenigen, die in der Voraussetzung, daß eine wirkliche und gültige Taufe noch nicht geschehen ist, diese vollziehen, selbst keine Wiedertäufer sein wollen, müssen sie in den Augen derjenigen, welche die zuerst vollzogene Taufe für gültig erachten, als solche erscheinen, welche die Taufe selbst wiederholen, und werden deshalb Wiedertäufer genannt. Sie selbst nehmen dagegen in Anspruch, daß ihre Taufe die erste und allein wahre sei, sie lehnen daher den Namen Wiedertäufer entschieden ab und nennen sich Täufer, Baptisten, Taufgesinnte, getaufte Christen u. s. w., um damit auszudrücken, daß sie die rechte Taufe haben, bezeichnen auch wohl die Gegner als Widertäufer, d. h. hier als Feinde der rechten Taufe.

Die Frage nach der Gültigkeit einer vollzogenen Taufhandlung ist in der Kirche zweimal in verschiedener Weise aufgetaucht und zweimal wurde deshalb von Wiedertäufern geredet. Zuerst als die Frage, ob eine von Ketzern vollzogene Taufhandlung als wirkliche Taufe gelten dürfe. Diejenigen, welche das leugneten, die von Ketzern Getauften als Ungetaufte behandelten und deshalb ihrerseits tauften, wurden von den Gegnern der rebaptizatio beschuldigt (s. darüber den Art. Ketzertaufe). Dann als Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe, und diejenigen, welche die Kindertaufe verwerfen und die als Kinder Getauften als Erwachsene noch einmal taufen, sind eigentlich gemeint, wenn man von Anabaptisten, Wiedertäufern redet. Richtiger würde man sie Spättäufer nennen.

Der Widerspruch gegen die Kindertaufe hat den Schein des Ursprünglichen, Apostolischen für sich. Denn allerdings mußte die Taufe in den ersten Zeiten der Gründung und Ausbreitung der Kirche vorwiegend Taufe Erwachsener, Proselytentaufe sein. Erst als es christliche Familien und in wachsendem Maße ein christliches Gemeinde- und Volksleben gab, konnte die Kindertaufe allgemeine Ordnung werden, mußte es aber auch im Laufe der geschichtlichen Entwicklung so gewiß werden, als die Kirche bestimmt war, Volkskirche zu werden und das ganze menschliche Leben mit ihren Kräften zu umfassen und zu durchdringen. Deshalb steht der Anabaptismus überall, wo er auftritt, mit mystisch-separatistischen Richtungen im Zusammenhang. Man verwirft die Kindertaufe, weil man in erster Linie die geschichtlich gewordene Kirche verwirft und an die Stelle der angeblich ganz verderbten Volkskirche eine neue Gemeinde der Heiligen setzen will. Deshalb zeigen sich anabaptistische Bewegungen in Zeiten, in denen es sich um eine Reform der Kirche handelt, und gehen den besonnenen und gemäßigten Reformbestrebungen als angeblich auf entschiedene und gründliche Reform, in Wirklichkeit aber auf radikalen Umsturz gerichtete Bestrebungen wie ein Schatten zur Seite.

So schon vereinzelt bei den mystisch-separatistischen Sekten des Mittelalters. Namentlich verwarf Petrus von Bruis die Kindertaufe und wollte die Taufe nur solchen erteilt wissen, die nach empfangener Unterweisung selbst ein Bekenntnis ihres Glaubens abzulegen im stande sind. Bedeutend wird die anabaptistische Bewegung erst in der Reformationszeit, und an die damaligen Wiedertäufer denken wir auch zunächst, wenn von Wiedertäufern die Rede ist.

Die Bewegung setzt an zwei Punkten ein, in Thüringen und Sachsen einerseits, andererseits in der Schweiz. In beiden Gebieten trägt sie aber ihren eigentümlichen verschiedenen Charakter. In Thüringen und Sachsen, den Grenzgebieten der hussitischen Bewegung, ist sie enthusiastisch-fanatisch, in der Schweiz ist sie, wenn auch das enthusiastische Element nicht ganz fehlt, quietistisch. Es sind die beiden Formen der mittelalterlichen Mystik, die sich hier wiederholen. Zur Wiedertaufe kommt es in Sachsen noch nicht, zwar finden sich bei den Zwickauer Propheten und bei Münzer Zweifel an der Berechtigung der Kindertaufe, aber die Konsequenzen dieser Zweifel, die Vollziehung der Taufe an Erwachsenen und die Sammlung einer Gemeinde von Getauften werden noch nicht gezogen. Ihrem enthusiastisch-fanatischen Charakter entsprechend lenkt die Bewegung sofort auf revolutionäre Bahnen ein und geht darauf aus, mit Gewalt, mit dem Schwerte Gideons, das Bestehende umzustürzen und den Bund der Auserwählten, ein erträumtes Reich des Glücks, aufzurichten. Anders in der Schweiz. In Zürich sammelt sich ein Kreis von Männern unter der Führung von Grebel, Manz und Blaurock, die anfangs Anhänger Zwinglis, sich mehr und mehr von ihm sondern. Sie werfen ihm wie Luther ein „falsches, unchristliches, abgöttisches Schonen“ vor, die Kindertaufe ist ihnen ein „abgöttischer Greuel“. Ihr Ideal ist die Herstellung einer Gemeinde der Heiligen nach dem Vorbilde der Pfingstgemeinde. Mitte Dezember 1524 (vgl. über den Zeitpunkt Nitsche S. 29) geschah der entscheidende Schritt; Blaurock ließ sich von Grebel taufen und taufte dann die übrigen. Mit der Wiedertaufe war die Bildung eigener Gemeinden gegeben. Bald entstanden solche in Zürich, St. Gallen, Waldshut u. a. O. Wohl hielt man in diesen Kreisen Münzer für einen Propheten und suchte in Verbindung mit ihm zu treten, aber man ordnete sich ihm nicht unter, sondern wahrte seine Selbstständigkeit (vgl. den Brief Grebels an Münzer bei Cornelius II 240ff.). Dem finstern, revolutionären, zur Gewalt greifendem Geiste Münzers trat man entschieden entgegen und, abgesehen von einigen enthusiastischen Ausschreitungen einzelner, sind diese Gemeinden durchaus friedlicher Natur. Zwar ein obrigkeitliches Amt darf ein Christ nicht annehmen, aber er widersetzt sich der Obrigkeit auch nicht, sondern leidet. Die Gemeinden wollen nichts sein als Vereinigungen von Brüdern, die

als die wahrhaft getauften Christen auf dem Grunde der buchstäblich ausgelegten h. Schrift, die aber nur der vom Geiste erfüllte recht versteht, mit dem christlichen Leben und der Bruderliebe vollen Ernst machen und alle Dinge mit einander gemein haben. Verwerfung von Zinsen und Zehnten, Gütergemeinschaft der Brüder und Schwestern gilt als unentbehrliches Zeichen echten Christentums.

Nach längerem Zögern und manchen Verhandlungen schritten die schweizerischen Obrigkeiten ein. Im Januar 1527 wurde Manz in Zürich hingerichtet, die übrigen vertrieben, und nun beginnt eine täuferische Propaganda in Oberdeutschland (Niederdeutschland bleibt für jetzt noch ruhig), in Tirol, Oberösterreich bis nach Mähren hin. Bei der ungeheueren Gährung, die das ganze Volk ergriffen hatte, fand das täuferische Evangelium namentlich in den Schichten der Handwerker bereitwillige Aufnahme und an vielen Orten bildeten seine rastlos umherreisenden Boten kleinere und größere Gemeinden. Augsburg, Nürnberg und etwas später Straßburg sind die Hauptsitze des Anabaptismus, aber in ganz Süddeutschland möchte kaum ein größerer Ort zu finden sein, in dem es keine Täufer gegeben hätte. Ebenso steht es in Tirol und Oberösterreich. Auch hier ist der Anabaptismus auf Anregungen aus der Schweiz zurückzuführen (gegen Nikoladoni, der ihn sich selbstständig aus den altevangelischen Brüdergemeinden entwickeln läßt). In Nikolsburg in Mähren, wo Hubmaier wirkte, soll die Gemeinde 15000 Seelen umfaßt haben. In den katholischen Gebieten überwog die Propaganda die lutherische, in den lutherischen Ländern brachte sie den Besitzstand der lutherischen Reformation ernstlich in Gefahr.

Erst die neueren Forschungen haben uns ein zutreffendes Bild von der Ausbreitung des Anabaptismus gegeben und gezeigt, daß diese weit größer war, als man früher annahm. Damit ist dann auch erst das Problem aufgetaucht, wie diese das Volk so mächtig ergreifende Bewegung zu erklären ist und wo ihre Quellen liegen. Es genügt nicht, wenn Cornelius sie bloß daher ableitet, daß die verdeutschte Bibel jetzt allen zugänglich war, denn damit ist die Hauptfrage nicht beantwortet, wie es zugeht, daß man in so weiten Kreisen der Bibel ein ganz anderes Lebensideal entnimmt als die Reformatoren, und so ganz andere Ziele der Reform aufstellt. Ebenso wenig genügt es, die Wiedertäufer als die Radikalen, die Ultras der Reformation zu bezeichnen. Das ist nur nach der einen Seite hin richtig. Wie die ihr parallel gehende Bauernbewegung trägt auch die täuferische ein doppeltes Gesicht. In beiden Bewegungen ver- verbindet sich mit einem modernen, vorwärts dringenden Element andererseits ein reaktionäres. Wie die Bauern auf der einen Seite rückwärrs strebten in einen bereits überwundenen agrarischen Sozialismus und doch andererseits den modernen Bestrebungen auf wirtschaftlichem und politischem Gebiete sich einzuordnen suchten (vgl. Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 352), so trägt die täuferische Bewegung auch einerseits ein Streben nach modernster subjektiver Freiheit in sich, während andererseits das von ihr verfolgte Ideal christlicher Vollkommenheit in der Vergangenheit liegt, noch durchaus das mittelalterliche ist. Das zuerst deutlich herausgestellt zu haben, ist Ritschls Verdienst. Aber wenn Ritschl (ZKG II 1) die Bewegung direkt aus den Kreisen der Franziskaner-Tertiarier herleitet, so ist das nicht nur historisch nicht nachweisbar, sondern auch mindestens sehr unwahrscheinlich, da eine solche Verbreitung der Tertiarier, wie sie Ritschl annimmt, nicht vorhanden war (vgl. Kolde, ThLZ 1883, 369). Ritschl selbst hat diese Hypothese dann auch halb und halb fallen lassen, will aber doch die täuferische Bewegung lediglich als eine Fortsetzung der mittelalterlichen Reformbestrebungen auffassen. Auch das ist einseitig, es wird dabei das in der Bewegung neben dem reaktionären auch vorhandene moderne, auf völlige Freiheit des Individuums von allen Schranken traditioneller Autorität gerichtete Element, wie es z. B. bei Denk hervortritt, übersehen. Völlig unhaltbar scheint mir die Hypothese Kellers und Nikoladonis, die in den Täufergemeinden die direkte Fortsetzung der nach ihrer Ansicht überall verbreiteten altevangelischen Brüdergemeinden sehen. Zweifellos haben auch waldensische und taboritische Einflüsse mitgewirkt, aber derartige Brüdergemeinden sind in diesem Umfange jedenfalls historisch nicht nachzuweisen, noch weniger, daß die Täufergemeinden ihre Fortsetzung sind. Die Bewegung ist viel zu kompliziert, die Anschauungen und Bestrebungen der Täufer sind viel zu wenig einheitlich, als daß es gelingen könnte, sie auf eine Quelle zurückzuführen. Die verschiedensten Strömungen fließen im Anabaptismus zu buntem Gemisch ineinander. Was die Geister zusammenhält, ist nur negativ der volle Bruch mit der historisch gewordenen Kirche, der in der Verwerfung der Kindertaufe seinen Ausdruck findet, positiv die Berufung auf das innere Wort

und das Streben eine Gemeinde der Heiligen und Vollkommnen aufzurichten. Mit Recht, glaube ich, hat Kolde darauf aufmerksam gemacht, daß auch aus den humanistischen Kreisen, namentlich von Erasmus her Wege zu den Täufern hinüberführen. Es ist doch eine unvollständige Beobachtung, wenn Ritschl und die meisten mit ihm, die Wiedertäufer nur mit wenigen Ausnahmen den Handwerkerkreisen angehörig betrachten. Gewiß die Wiedertäufer rekrutieren sich vorwiegend aus dem Handwerkerstande und die in diesem, namentlich in den Gesellenkreisen, herrschende Gährung ist auch eine der Ursachen ihrer raschen Verbreitung, aber die Führer sind doch vielfach humanistisch gebildete Leute. So Grebel, dann Denk und Hetzer, und auch in der Münsterschen Katastrophe spielten humanistisch Gebildete eine hervorragende Rolle. So Rothmann, der in Deventer gebildet war, Roll der im jülicher Lande das Feuer schürte. Erasmus wollte auch eine Reform aber keine religiöse, sondern eine Reform der Sitten und der bürgerlichen Gesellschaft. Als sich zeigte, daß Luthers Wege andere waren, kehrten viele Erasmianer enttäuscht zur alten Kirche zurück, aber andere trieb auch die Enttäuschung auf die Bahnen des Anabaptismus.

Verhängnisvoll wurde für diesen die blutige Niederwerfung des Bauernaufstandes. Zwar direkt in denselben verflochten war nur der Münzersche Kreis, und die nächste Folge der Niederlage Münzers bei Frankenhausen war die, daß jetzt für eine Zeit lang in Oberdeutschland die friedlichen Täufer die maßgebenden wurden, und die Umsturzgedanken zurücktraten. Selbst Hans Hut, der Buchführer, der bei Frankenhausen dem Tode entronnen war, schließt sich an die friedlichen Täufer an, aber mochten diese noch so stark betonen, daß ein Christ keine Gewalt üben dürfe sondern leiden müsse, nach den Erfahrungen des Bauernkrieges galten sie den Obrigkeiten als gefährliche Revolutionäre, und so begann denn eine Verfolgung, die in der Kirchengeschichte kaum ihres Gleichen hat. In Oberdeutschland, in der Schweiz und in Österreich sind damals tausende von Täufern enthauptet, ertränkt und verbrannt; die dem Tode entgingen, wurden wie ein flüchtiges Wild von Ort zu Ort gehetzt. Am schlimmsten war es in den katholischen Ländern. In Bayern und Österreich galt das Gesetz: Wer nicht widerruft wird verbrannt, wer widerruft wird geköpft. Luther hat sich ausdrücklich dahin erklärt, man solle jeden glauben lassen, was er wolle, und die Obrigkeit solle nur gegen Empörer einschreiten. Aber eben als Empörer galten die Wiedertäufer vielfach auch in evangelischen Gebieten, und auch da kamen Hinrichtungen vor.

Während des Sturms war es natürlich nicht möglich, die wiedertäuferische Kirche, denn eine solche war wirklich in der Bildung begriffen, fester zu organisieren. An Versuchen dazu hat es nicht gefehlt. Zu Schlatten am Randen vereinigten sich schweizerische und schwäbische Wiedertäufer 1527 zu einem Bekenntnis in 7 Artikeln, die möglichst weit gefaßt sind, um Täufer der verschiedensten Richtungen darunter zusammenzufassen. Mitten in der Verfolgungszeit hielten sie in Augsburg zwei zahlreich beschickte Synoden. Dort versuchte der bedeutendste Mann unter den Täufern, Denk, den Gemeinden festere Formen zu geben. Aber viele der Führer fielen als Märtyrer, Denk starb überall vertrieben 1527 in Basel an der Pest. Zu einer dauernden Organisation der Täufer kam es nicht. Was eine solche hinderte war übrigens nicht bloß die Verfolgung, der Hauptgrund liegt darin, daß das einseitig subjektive Wesen der Täufer keine festere Zusammenfassung ertrug. Auch da, wo sie wie in Mähren eine verhältnismäßige Ruhe genossen und ihr Gemeindeideal durchführen konnten, kam es zu fortwährenden Spaltungen, oft über geringfügige Dinge. Ein Teil der großen Nikolsburger Gemeinde sonderte sich ab, und ging nach Austerlitz, dann spaltete sich auch diese Gemeinde und die Ausscheidenden siedelten sich in Ausspitz an. Erst der Thatkraft eines der bedeutendsten Führer, Huter's, der von Tirol dorthin kam, gelang es den Frieden herzustellen. Seitdem bildeten die Täufer, dort huterische Brüder genannt, ein friedliches Gemeinwesen mit völlig durchgeführtem Kommunismus, übten aber von da ab auf weitere Kreise keinen Einfluß mehr.

Bedenklicher noch für die weitere Entwicklung des Täufertums war es, daß sich jetzt unter dem Drucke der Verfolgung ein innerer Umschwung vollzog. Der eine Zeit lang niedergehaltene Münzerische Geist gewinnt mehr und mehr Einfluß. Besonders ist es Hans Hut, der, nachdem er sich zuerst den friedlichen Täufern angeschlossen und sich der geistigen Übermacht Denks gefügt hatte, mit seinen Umsturzgedanken wieder hervortritt. Apokalyptische Schwärmereien drängen sich in den Vordergrund, Weissagungen von dem nahen Gericht über die Gottlosen werden laut; zuerst heißt es, Gott werde das Gericht durch die Türken vollziehen, dann Gott werde den Gläubigen selbst das Schwert in die Hand geben zur Vertilgung der Gottlosen. Der Gedanke regt sich,

das Gottesreich, das neue Jerusalem nicht durch Leiden sondern mit dem Schwerte zu gründen. Der eigentliche Prophet dieser neuen Phase des Täufertums ist dann Melchior Hoffmann geworden.

In Oberdeutschland war die wiedertäuferische Bewegung niedergeschlagen, jetzt setzt sie in Niederdeutschland ein. Dort war der Boden für sie bereitet wie sonst nirgends. Im Jülicher Lande, am Vorderrhein, in den westfälischen Städten hatte die Reformation meist in Verbindung mit politischen Umwälzungen gesiegt. In den Niederlanden war sie blutig erstickt, überall war das Volk tief aufgeregt, und in die gährenden Massen fiel jetzt die zündende Predigt von dem nahen Gottesreich. Bestimmt weissagte Hoffmann als Termin das Jahr 1533, Straßburg hieß es sollte dann das neue Jerusalem, der Mittelpunkt des Gottesreichs werden. Einstweilen solle man mit der Taufe innehalten. Aber nach Hoffmanns Verhaftung trat in den Niederlanden Jan Matthysen als der verheißene Prophet Henoch auf und begann aufs neue mit der Taufe, ganz Niederdeutschland geriet in Bewegung. Überall erwarteten tausende die baldige Aufrichtung des neuen Zion. Nicht in Straßburg, in Münster kam es unter Rothmanns Beistand durch die Niederländer Matthysen und Johann von Leiden zur grauenhaften Verwirklichung. In der Münsterschen Tragödie gipfelt die anabaptistische Bewegung, hier zieht sie ihre letzten Konsequenzen, um dann dort und in den Niederlanden blutig unterdrückt zu werden.

Unter dem Eindruck des furchtbaren Gerichts wurden viele Täufer ernüchtert, es wirkte auf den Rest derselben reinigend und läuternd ein. Solche, welche die früheren friedlichen Gedanken festgehalten, gewannen wieder die Oberhand, die Umsturzideen sind für immer beseitigt. Menno Simons, eine lautere Persönlichkeit, ein rechtes Friedenskind, sammelte sie, allen Verfolgungen trotzend, zu kleinen Gemeinden, die zuerst in den Niederlanden, dann auch in Deutschland als Mennoniten Duldung erlangten. Damit hat die wiedertäuferische Bewegung für Deutschland ihre Gefahr, aber auch ihre Bedeutung verloren. Eine glänzende Zukunft eröffnete sich dem Täufertum erst in späterer Zeit und unter andern Verhältnissen. Die täuferische Bewegung findet ihre Fortsetzung in den Independenten Englands. Dort und in Nordamerika hat sie aufs neue weltgeschichtliche Bedeutung gewonnen. D. G. Uhlhorn.

Anachoreten s. Mönchtum.

Anagnost s. Lector.

Anaklet I., Papst. — Jaffé 1. Bd S. 1 f.; Duchesne, Le liber pontificalis, 1. Bd, Paris 1886, S. LXIX u. S. 52; Volkmar in d. theol. Jahrbb. v. Baur u. Zeller, Tübing. 1857, S. 151; Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, Kiel 1869, S. 146; Colombier in der Revue des questions historiques 1876, S. 381 ff.; Jungmann, Dissert. selectae in hist. eccles., 1. Bd, Regensburg 1880, S. 122; Langen, Geschichte der röm. Kirche bis Leo I., Bonn 1881, S. 81; Lightfoot, The apostolic Fathers, London 1890, S. 201 ff.; Harnack, SBA 1892 S. 628 ff.

Anaklet I., römischer Presbyter am Schluß des ersten Jahrhunderts. Die Hypothese Volkmars, daß Anaklet gar keine historische Persönlichkeit sei, daß vielmehr Irenäus sich diesen Namen aus Tit. 1, 7 (*δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι*) abstrahiert habe, wird durch die in Bezug auf die Aufnahme Anaklets in die Zahl der römischen Bischöfe herrschende Übereinstimmung der griechischen und lateinischen Papstkataloge widerlegt. Nur darin geht die Tradition auseinander, daß die Chronik des Hippolyt und nach ihr die liberianische Chronik, Optatus von Mileve, Augustin, Severus Antiochenus und Pseudo-Ignatius ihn als dritten Nachfolger des Petrus nennen (Petrus, Linus, Clemens, Anakletus), während Irenäus und mit ihm Eusebius, Hieronymus, der unter Leo dem Großen verfaßte Papstkatalog, das *χρονογραφεῖον σύντομον* von 853 und die Kataloge des Synkellos und Nikephoros ihn — und das ist jedenfalls die ursprünglichere Zählung — in zweiter Stelle nach dem Petrus aufführen (Petrus, Linus, Anakletus, Clemens). Da der Name im Griechischen bald *Ἀνέγκλητος*, bald *Κλῆτος* geschrieben wurde, so haben der Catalogus Liberianus von 354 und ähnlich später die älteste Rezension des liber pontificalis, der Katalog der jüngeren Rezension der gesta pontific. von 687, sowie Epiphanius, Rufinus und das pseudotertullianische carmen adv. Marcionem aus den zwei verschiedenen Namen für ein und dieselbe Person zwei verschiedene Päpste gemacht. Daß hier eine Verdoppelung vorliegt, haben Jaffé und Lipsius, und unabhängig von diesen Colombier erwiesen. Eine nähere Be-

stimmung, in welchen Jahren Anaklet im römischen Presbyterium gewirkt hat, ist unmöglich, da die Papstkataloge von der dogmatischen Voraussetzung aus konstruiert sind, daß der monarchische Episkopat in Rom ursprünglich sei, und da die von ihnen angegebenen Zahlen — für Anaklet werden meistens 12 Jahre verrechnet — auf einer mehr oder weniger künstlichen Gruppierung beruhen und jeder geschichtlichen Grundlage entbehren. Die Erzählung, daß der Bischof Anaklet ebenso wie Linus und Clemens von einem Apostel (Petrus) die Weihe empfangen habe, entsprang aus der Tendenz, ihn in die nächste Berührung mit der Urkirche zu bringen. Der liber pontificalis weiß ferner zu berichten, daß er aus Dankbarkeit für die ihm von Petrus erteilte Priesterweihe die memoria b. Petri, ubi episcopi reconderentur, erbaut habe, d. h. die Papstgruft am Vatikan. Daß Anaklet unter Domitian oder — wie Baronius und Hausrath (Neutest. Zeitgesch. 3. Bd S. 391) annehmen — unter Trajan Märtyrer geworden, läßt sich, da die Nachricht von der Hinrichtung erst spät auftritt, nicht mit genügender Sicherheit erweisen; die kath. Kirche feiert den Gedächtnistag seines Todes am 13. Juli.

R. Zöpffel † (Hauck).

Anaklet II., Gegenpapst 1130—1138. Jaffé 1. Bd, S. 911 ff.; NA. 11. Bd S. 596; FdG 8. Bd S. 164; Briefe im Cod. Udalrici, Jaffé Bibl. rer. German. 5. Bd, S. 418 ff. Die S. 237, 14 genannten Werke von Walch, S. 47, Bower 7. Bd 1768, S. 164; Gregorovius, 4. Bd, 4. Aufl. S. 389 ff.; v. Reumont. 2. Bd S. 408; Hefele 5. Bd S. 406 ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche v. Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893, S. 315 ff.; Gervais, Kaiser Lothar III., Leipzig 1842; Jaffé, Gesch. d. deutschen Reichs unter Lothar, Berlin 1843; v. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, 4. Bd, 2. Bearbeitung, Braunschw. 1877, S. 54 ff.; Bernhardi, Lothar v. Supplinburg, Leipzig 1879; Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhls, Freiburg 1886, S. 323 ff.

Petrus Pierleoni entstammte einer unter Hildebrand reich und mächtig gewordenen jüdischen Familie, studierte in Paris, wurde an den Hof Ludwigs VI. von Frankreich gezogen und trat später in den Cluniacenser-Orden ein. Auf Bitten des mächtigen Vaters rief Paschalis II. ihn nach Rom und kreirte ihn c. 1116 zum Kardinal-Diakon; als solcher begleitete er Gelasius II. auf seiner Flucht nach Frankreich und beteiligte sich dort, nach dem Tode dieses Papstes, in hervorragender Weise an der Erhebung Calixts II., der ihn 1120 zum Kardinalpresbyter erhob und ihm 1121 eine Legation nach England und Frankreich, 1122 gemeinsam mit Kardinal Gregor, seinem späteren Gegner auf dem Stuhle Petri, die päpstlichen Vices für Frankreich übertrug. Es läßt sich nicht mehr feststellen, wie weit das, von vielen zeitgenössischen Berichterstattern, darunter Bernhard von Clairvaux, über den Kardinal Petrus Pierleoni gefällte Urteil eines sittenlosen, habsüchtigen Prälaten auf der Tendenz der späteren Gegner des Papstes Anaklet II. beruht, der Anerkennung desselben durch die Fürsten und Bischöfe das Hindernis eines ruchlosen Lebenswandels entgegen zu stellen. Sicher ist, daß der Kardinal Petrus Pierleoni schon unter Paschalis II. nach der Papstkrone strebte und um die Stimmen der Kardinäle warb. Aber erst nach dem Tode Honorius' II. erreichte er am 14. Febr. 1130 sein Ziel und dann nicht einmal in vollkommener Weise, denn bevor er als Anaklet auf den Stuhl Petri, den kanonischen Vorschriften gemäß, erhoben wurde, war es einer Minorität von neun Kardinälen gelungen, einen der Vermittler des Wormser Konkordats, den Kardinaldiakon Gregor, ohne Beobachtung der hergebrachten und vereinbarten Wahlformen als Innocenz II. mit dem roten Papstmantel zu schmücken (Zöpffel: Die Doppelwahl des Jahres 1130, als Beilage zu den „Papstwahlen", Göttingen 1871; derselbe; in den GgA 1876, S. 257—304; Mühlbacher: Die streitige Papstwahl des Jahres 1130, Innsbruck 1876). Anaklet, indem er die Schätze der Kirche zur Bestechung verwandte, gewann die Römer für sich. Mitte Mai flüchtete Innocenz II. nach Pisa und dann über Genua nach Frankreich. Beide Päpste wandten sich wiederholt nach Deutschland an Lothar, um die Anerkennung desselben zu erlangen. Der verhängnisvollste Schritt Anaklets II. war es, sich im September 1130 mit Roger von Sicilien zu verbinden und diesen zum König zu ernennen; damit hatte er den ohnehin für Innocenz II. eingenommenen Lothar zu seinem entschiedenen Gegner gemacht (Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg i Br. 1869, S. 50). Wie Frankreich und England, so erkannte auch er Innocenz an (s. d. A.). Damit war das Schicksal Anaklets entschieden, der außer Rom und dem König Roger nur noch den Herzog Wilhelm von Aquitanien und die Stadt Mailand als seine Parteigänger betrachten durfte. Innocenz II. konnte daher im Okt. 1131 zu Reims im Namen der Kirche und im Beisein der Gesandten der Könige von Deutschland, England, Frankreich, Castilien und Aragonien über Ana-

klet II. die Exkommunikation verhängen. Im Frühling 1132 kehrte er nach Italien zurück, im April 1133 erschien er mit König Lothar in Rom; er nahm seinen Sitz im Lateran, während Anaklet sich im Vatikan hielt. Da sein Beschützer König Roger von Sicilien in Unteritalien von den Großen seines Reiches hart bedrängt wurde, und da die angesehensten Capitanengeschlechter Roms sich mit Innocenz II. in Verbindung zu setzen begannen, war er völlig hilflos und mußte sich daher zum Versprechen herbeilassen, mit Innocenz vor dem Richterstuhle des Königs zu erscheinen. Er leistete indes der Citation des Königs nicht Folge. Infolgedessen sprach Lothar über ihn als einen Verbrecher an der göttlichen und königlichen Majestät die Acht aus (MG. Const. imp. I S. 167 Nr. 114). Allein Lothar war nicht mächtig genug, dies Urteil zu vollstrecken. Vielmehr mußte er Mitte Juni 1133 Rom wieder verlassen und nun gelang es Anaklet, Innocenz II. zu einer zweiten Flucht aus Rom nach Pisa zu nötigen. Dort hielt dieser im Mai und Juni 1135 eine Synode ab, auf der er nochmals über Anaklet und alle seine Anhänger den Bann aussprach. Im Herbst 1136 zog Lothar zum zweitenmal über die Alpen und brachte die Obedienz Innocenz' II. in Unteritalien zur Anerkennung. Doch war es weniger sein Verdienst, daß das Schisma schließlich ein Ende fand, als vielmehr das Bernhards von Clairvaux; dieser hatte schon früher Mailand für Innocenz gewonnen; seit dem Oktober 1137 bewog er einen großen Teil der Laien und Geistlichen Roms zur Unterwerfung; ja sogar mit König Roger von Sicilien, der nach dem Abzug Lothars sich von neuem erhob, wußte er Unterhandlungen anzuknüpfen, die den Abfall auch dieses Beschützers Anaklets II. bezweckten. Da, als alle seine Anhänger ihn zu verlassen drohten, starb Anaklet II. am 25. Januar 1138.

R. Zöpffel † (Hauck).

Anammelech (עֲנַמֶּלֶךְ). Merx, A. „Anammelech" in Schenkels BL. (1869); Schrader, A. „Anammelech" in Riehms HW., 2. A. 1893; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 405—407.

Anammelech wird 2 Kg 17, 31 genannt als eine Gottheit, welche von den Sepharwitern (s. A. Adrammelech S. 186,32) neben dem Adrammelech mit Verbrennung von Kindern verehrt wurde. Da die Stadt Sepharwajim wahrscheinlich in Syrien zu suchen ist, so hat man für diese Gottheit ebenso wie für Adrammelech nach einer auf syrischen Kult zutreffenden Erklärung sich umzusehen. Übrigens fehlt im Lucianischen Texte der LXX die Gottheit Anammelech gänzlich. Zu der Zusammenstellung eines nicht geschlechtlich differenzierten Götterpaars ist zu vergleichen das inschriftlich bezeugte Götterpaar von Palmyra Aglibol und Malachbel (עגלבול und מלכבל). Der zweite Teil des Namens Anammelech ist natürlich das Gottheitsepitheton מלך „König". In dem ersten Teile kann etwa der männliche Paredros erkannt werden für die bei den Westsemiten vorkommende Göttin ענת, Anat (so Halévy, Inscription de Byblos in Journal Asiatique Ser. VII, Bd XIII, 1879, S. 209; über Anat s. Ed. Meyer, ZdmG XXXI, 1877, S. 716 ff.). Der entsprechende männliche Name würde (von einem Stamme ענה) korrekt ʿanaj oder ʿanê lauten, vgl. LXX Ἀνημελέχ, Ἀμημελέχ. Der Name der Göttin ענת kommt vor auf einer bilinguen griechisch-phönizischen Inschrift von Lapithos auf Cypern aus der Zeit des Ptolemäus I Soter und wird dort mit Ἀθηνᾶ wiedergegeben (Corp. Inscript. Semiticarum I, n. 95). Der Name Anat findet sich ferner auf einer phönizischen Münze neben dem Bilde der Göttin, welche auf einem Löwen reitet, über ihr ein Stern und das Henkelkreuz (s. die Abbildung bei de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale 1868, S. 47; wiedergeben in dem A. „Astarte" in Riehms HW.). Vgl. die Widmung לענת auf einer Inschrift von Idalion (Euting, SBA 1887, S. 420 ff.) und den Personnamen אנתחנא, nach Euting = אַנַּת חַנָּא „Anat [אנת = ענת?] ist gnädig" (Hadrum. VII bei Euting, Punische Steine, Mémoires de l'Acad. impér. des Sciences de Saint-Pétersbourg, Ser. VII, Bd XVII, 1872, S. 25 f.). Der Kultus dieser Göttin kam wie der mancher anderer westsemitischen Gottheiten auch nach Ägypten, auf dessen Denkmälern eine Göttin Anat erwähnt wird (s. de Vogüé a. a. O., S. 41—48, 71—76 und das. S. 45 eine Abbildung der ägyptischen Anat; vgl. W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern 1893, S. 313). Der Name der Göttin kommt ferner vor in dem Stadtnamen Bet-Anat in Naphtali (Jos 19, 38; Ri 1, 33), für welchen durch seine ägyptische Schreibung ʿAnat als Name der Göttin erkannt wurde, ebenso wohl auch in dem Ortsnamen Bet-Anot in Juda (Jos 15, 59: עֲנוֹת = עֲנָת mit der im Phönizischen häufigen Verdunkelung des a zu o, s. Schröder, Phöniz. Sprache, 1869, S. 124—127),

d. i. „Haus der Anat“, vgl. Bet-El, Bet-Dagon, und in dem Mannsnamen עֲנָת (Ri 3, 31; 5, 6); vgl. den Eigennamen ענתי (und ענת oder בענת [? = בענאת Neopun. LVIII, nach Schröders Zählung]). Wahrscheinlich hängt auch der Name des Ortes Anatot bei Jerusalem mit der Göttin Anat zusammen.

So lange man die Stadt Sepharwajim in Babylonien suchte, lag es nahe, den Gottesnamen Anammelech aus Anu-malik oder (nach P. Jensen) besser Anu-malku „König Anu“ entstanden zu denken und auf den babylonischen Gott Anu zu beziehen (so Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament, 2. A. 1883, S. 284 f.; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 254 f.). Daran kann dann nicht gedacht werden, wenn, wie dies als einigermaßen gesichert anzusehen ist, Sepharwajim eine Stadt in Syrien war. Wohl aber ist wenigstens nicht unmöglich, daß der aus Anammelech zu rekonstruierende Paredros der westsemitischen Göttin Anat mit dem babylonischen Anu zusammenhing. Sehr wahrscheinlich ist auch dies nicht, schon deshalb, weil der babylonische Gottesname Anu keine Erklärung bietet für das ת von ענת und ferner deshalb, weil allerdings in den Keilinschriften eine dem Anu zugehörende Göttin Antu genannt wird, diese aber im babylonischen Kultus gar keine Rolle spielt und ein Produkt theoretisierender Konstruktion der babylonischen Gotteslehre zu sein scheint. Anu ist bei den Babyloniern der Urgrund alles Himmlischen und Irdischen (Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890, S. 272 ff.). Es ist von dem Himmel des Gottes Anu die Rede, und mit Zugrundelegung eines nichtsemitischen Wortes ana erklärt man Anu geradezu als den Himmel neben Bel als dem Herrn der Erde und Eâ als dem Herrn des Meeres. Dem Anu der inschriftlichen Götterlisten entspricht bei Damascius in seiner babylonischen Kosmogonie der Gott Ἀνός (S. 384 ed. Kopp).

Eine wunderliche Erklärung des Anammelech s. bei Hitzig, Geschichte des Volkes Israel 1869, S. 44. **Wolf Baudissin.**

Ananias, der Hohepriester, in dessen Regierungszeit die Verhaftung des Apostels Paulus zu Jerusalem (wahrscheinlich im J. 58) fällt, AG 23, 2; 24, 1. In der lukanischen Darstellung des Konfliktes zwischen Paulus und dem palästinensischen Judentum (AG K. 21—26; vgl. m. „Apostelgeschichte“ Bd I, 1882 S. 240 ff.) steht A. da als Haupt und Führer der im Synedrium dominierenden sadducäischen Hierarchenpartei, welche ihren völligen Abfall von der Hoffnung Israels durch die Verfolgung des Apostels Christi besiegelt, wogegen der Apostel in der Person des A. die ihrem Berufe untreu gewordene Obrigkeit des Volkes ihrer göttlichen Autorität und Würde entsetzt und entkleidet. Nach Josephus (Antt. XX, 5, 2; 6, 2; 9, 2—4; B. J. II, 12, 6; 17, 6. 9) war A., Sohn des Nebedäus, etwa im J. 47 durch Herodes von Chalcis als regierender Hoherpriester eingesetzt (der 20. in der Reihe der 28 Hohenpriester, welche vom Regierungsantritt des großen Herodes bis zur Zerstörung Jerusalems dies Amt bekleidet haben). Im J. 52 mußte er anläßlich einer von den Samaritanern gegen die Juden erhobenen Anklage nach Rom, um sich vor Claudius zu verteidigen. Die Annahme mancher, daß er damals des Amtes entsetzt sei, ist unbegründet (vgl. Wieseler, chronol. Synopse S. 187 f.); vielmehr behielt er das Amt, bis ihm, wahrscheinlich im J. 59, Ismael, Sohn des Phabi, durch Agrippa II. zum Nachfolger gesetzt wurde. Er ist nach Kaiphas der einzige, der eine längere Reihe von Jahren hindurch regiert hat. Auch nach seiner Amtsniederlegung blieb er im Besitze einflußreichsten Ansehens, bis er im Anfang des jüdischen Krieges ermordet wurde. Lic. **K. Schmidt.**

Anaphora entspricht in den griechischen Liturgien dem Canon Missae in der römischen Messe, nur daß gewöhnlich in den ersteren noch der vorausgehende Friedenskuß mit den entsprechenden Gebeten hinzugerechnet wird (Renaudot lit. orient. Coll. I, 172. 224. II, 45. 75). **G. Rietschel.**

Anastasius I., Papst, 398—401. — Jaffé 1. Bd S. 42 f.; Lib. Pontif. ed. Duchesne, 1. Bd, Paris 1886, S. 218 ff. — Die S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 92; Bower 1. Bd. 1751 S. 434; Langen, Geschichte der röm. Kirche bis Leo I., Bonn 1881, S. 653 ff.; Jungmann, Dissertationes sel. in hist. eccles. 2. Bd, Regensburg 1881, S. 205 f.

Anastasius I. war nach dem lib. pontif. ein geborener Römer und wurde Ende November oder Anfang Dezember 398 zum römischen Bischof gewählt. Die Dauer

seines Pontifikats wird auf 3 Jahre und 10 Tage angegeben. Demnach fällt sein Tod in den Dezember 401. Bekannt ist er durch seine Beteiligung an dem origenistischen Streit (s. d. A.). Auch den Donatisten gegenüber zeigte er sich als ein vor den letzten Konsequenzen nicht zurückschreckender Vertreter des kirchlichen Standpunktes; auf einer am 13. Sept. 401 zu Karthago versammelten Synode wurde ein Brief von ihm verlesen, in welchem er die afrikanischen Bischöfe aufforderte, die von den Donatisten gegen die katholische Kirche ausgegangenen Nachstellungen aufzudecken, d. h. jene dem strafenden Arme des Staates auszuliefern. Die Synode dankte dem Papste für seine Sorge, und beschloß den Donatisten gegenüber leniter et pacifice zu verfahren, gleichzeitig jedoch die weltlichen Behörden zu ersuchen, die Gewaltthaten der Maximianisten, die sich von den Donatisten getrennt hatten, feststellen zu lassen (Bruns, Canon. ap. et concil. 1. Bd, Berlin 1839, S. 172). R. Zöpffel † (Hauck).

Anastasius II., Papst, 496—498. — Jaffé 1. Bd S. 95 f.; Liber pontif. ed Duchesne, 1. Bd, Paris 1886, S. 258. Die S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 114, Bower 3. Bd (1753) S. 98, Langen S. 214 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste, 1. Teil Elberfeld 1868, S. 20 ff.; Pitra, Analecta nov. specilegii Solesmensis 1. Bd, Tuscul. 1885, S. 462 f.; Viani, Vite dei due pontef. S. Gelasio I. e. S. Anastasio II. Mod. 1880; Havet, Questions Merovingiensis, in der Biblioth. de l'école des Chartes, 46. Bd, Paris 1885.

Anastasius war nach dem Zeugnis des lib. pont. ein geborner Römer; er wurde wahrscheinlich am 24. Nov. 496 konsekriert. Sein Pontifikat fiel in das 35 jährige Schisma zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche (484—519). Dieses entsprang im Verlauf des monophysitischen Streites aus dem Verdammungsurteil, welches der Papst Felix II. am 28. Juli 484 über den Patriarchen Acacius von Konstantinopel ausgesprochen hatte. Anastasius II. war bestrebt, die Verbindung mit Konstantinopel wieder anzuknüpfen. Deshalb sandte er alsbald nach seiner Konsekration zwei Bischöfe an den griechischen Kaiser Anastasius mit einem Schreiben, in welchem er sich bereit erklärte, die von dem bereits verstorbenen Acacius vollzogenen Weihen anzuerkennen, jedoch die Verurteilung des Acacius aufrecht erhielt und demgemäß darauf antrug, daß sein Name beim Gebet im Gottesdienste nicht genannt werde. Die päpstlichen Gesandten traten in Konstantinopel auch mit den Vertretern der alexandrinischen Kirche in Unterhandlungen über die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft (Thiel, Epist. Roman. pontif. 1. Bd, Braunsberg 1868, S. 628). Unter dem römischen Klerus scheinen die Unionstendenzen des Papstes Widerspruch hervorgerufen zu haben. Das Papstbuch erzählt, er habe, als der Diakon Photinus von Thessalonich nach Rom kam, obwohl dieser die Rechtgläubigkeit des Acacius vertrat, also nach römischen Begriffen ein Ketzer war, mit ihm kommuniziert; deshalb hätten viele Kleriker und Priester die Kirchengemeinschaft mit ihm abgebrochen; sie argwöhnten, daß er die Verurteilung des Acacius aufheben wolle. Seit Gratian, der in seinem Dekret Anastasius II. als einen „von der Kirche Verworfenen" bezeichnete, sahen ihn die kirchlichen Schriftsteller bis ins 16. Jahrh. als einen Häretiker an (Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters, München 1863, S. 124 ff.). Kurz nachdem Anastasius die päpstliche Würde erhalten hatte, ließ der Frankenkönig Chlodwig sich taufen. Die Gratulationsepistel, die Anastasius an ihn gerichtet haben soll, ist indes eine Fälschung, s. Havet S. 258 ff. — A. starb im November 498. R. Zöpffel † (Hauck).

Anastasius, Gegenpapst, 855. — Jaffé 1. Bd, S. 341; Lib. pontif. Vita Leonis IV. MSL 128 S. 1331; Vita Bened. III. S. 1345. Die S. 237, 14 angeführten Werke von Bower 6. Bd (1765) S. 4; Gregorovius 3. Bd S. 112 (4. Aufl.); v. Reumont, 2. Bd S. 207; Hefele, 4. Bd S. 178 ff.; Langen S. 837 und 844.

Unter Papst Leo IV. stand in Opposition gegen den Papst der Presbyter Anastasius von der Kirche des h. Marcellus. Er hatte von Leo die Priesterweihe erhalten (Annal. Bertin. z. 868 S. 93). Aus welchen Verhältnissen der Gegensatz erwuchs, läßt sich nicht mehr erkennen. Wir hören nur, daß A. seit 848 zwei Jahre lang sich in Rom nicht mehr sehen ließ, sondern sich, ohne auf die dringenden Mahnungen Leos zu achten, in andern Diöcesen, besonders in der Gegend von Aquileja, umhertrieb. Da die zweimal wiederholte Vorladung vor eine Synode erfolglos blieb, exkommunizierte ihn der Papst am 16. Dezember 850, und als Anastasius auch jetzt noch widerstand, sprach er am 29. Mai 853 zu Ravenna das Anathema über ihn aus, das er auf einem Konzil zu Rom am 19. Juni wiederholte. Noch einmal lud ihn der Papst vor ein römisches Konzil, als er aber auch hier nicht erschien, beraubte er ihn auf einer römi-

schen Synode am 8. Dez. 853 sogar seiner priesterlichen Funktionen. Jedoch Anastasius trotzte auf seinen Reichtum und auf seine Verbindungen in Rom; er hoffte, nach dem Tode Leos gute Aussichten auf den Stuhl Petri zu haben. Leo starb am 17. Juli 855; in Rom einigte sich der Klerus alsbald auf die Wahl Benedikts III. Allein Anastasius trat als Gegenkandidat auf. Begleitet von einigen befreundeten Bischöfen und angesehenen Römern begab er sich zu den kaiserl. Gesandten, die auf dem Wege nach Rom in der Stadt Horta Halt gemacht hatten. Es gelang ihm, diese für seine Pläne zu gewinnen; am 21. Sept. drang er in den Lateran, woselbst sich Benedikt aufhielt, ließ ihn vom päpstlichen Stuhl herabreißen, seiner Pontifikal-Gewänder berauben, mißhandeln und schließlich gefangen setzen. Die Entrüstung in Rom war allgemein; schier der gesamte Klerus stand auf Seiten Benedikts und ließ sich durch alle Drohungen der kaiserlichen Gesandten nicht einschüchtern. Auch das Volk erklärte sich für ihn. Das Ende war, daß die Gesandten nachgaben, daß Benedikt befreit und am 29. Sept. 855 in St. Peter konsekriert wurde. Anastasius mußte weichen. Über sein weiteres Schicksal berichtet Hadrian II., daß Benedikt und Nikolaus I. ihm die Laienkommunion gestatteten; Hadrian selbst hat ihm an seinem Konsekrationstag die Kommunion unter den Priestern gereicht (Lib. pontif., vita Hadriani S. 1383), mußte ihn jedoch später wegen neuer Wühlereien und Verbrechen wieder exkommunizieren (Annal. Bert. z. 868 S. 95). Ob Anastasius mit dem gleichnamigen als Schriftsteller bekannten Bibliothekar der römischen Kirche identisch ist, wie Hergenröther (Photius 2. Bd S. 230 ff.) annimmt (vgl. auch Arnold i. A. Anastasius Bibliothekarius u. S. 492, 54), scheint mir mindestens zweifelhaft; der Priester von St. Marcell stützte sich auf die weltliche Gewalt; der Bibliothekar dagegen war ein Gesinnungsgenosse der kirchlichen Partei.

(R. Zöpffel †) **Hauck.**

Anastasius III., Papst 911—913. Jaffé 1. Bd S. 448; Lib. pontif. ed. Duchesne, 2. Bd Paris 1892, S. 281, Die S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 196, Bower 6. T. S. 270 ff., Gregorovius 3. Bd 4. Aufl. S. 242; Langen S. 318; Baxmann, D. Politik der Päpste, 1. Bd, Elberf. 1868, S. 82.

Der Pontifikat Anastasius' III., eines geborenen Römers, fällt in die Zeit, während welcher Rom und die römische Kirche sich unter dem Zwang des römischen Adels befanden. Demgemäß ist von Regierungshandlungen dieses Papstes nichts überliefert. Erwähnenswert ist der Protest, den der Patriarch Nikolaus von Konstantinopel dagegen erhob, daß die Legaten Sergius' III., des Vorgängers Anastasius' III., dem griechischen Kaiser Leo VI. die vierte Ehe gestattet hätten (Mansi 18. Bd S. 244; vgl. Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, Bd I S. 215 ff.). Bevor der Papst diesen Brief beantworten konnte, starb er, wahrscheinlich im August 913. Das ihm zugeschriebene Privilegium für Hamburg ist eine Fälschung (Jaffé 3551).

R. Zöpffel † (Hauck).

Anastasius IV., Papst, 1153—1154. — Jaffé 2. Bd S. 89 ff.; Liber pontif. ed. Duchesne 2. Bd, Paris 1892, S. 281; Watterich, Pontif. Roman. vitae, 2. Bd, Leipz. 1862, S. 321 ff. — Die S. 237, 14 genannten Werke von Walch S. 254, Bower 7. Teil S. 232 ff., Gregorovius 4. Bd, 4. Aufl. S. 495, v. Reumont 2. Bd, S. 442, Langen S. 414; Hefele 5. Bd S. 537.

Als Eugen III. am 5. Juli 1153 starb, wählten die Kardinäle zu seinem Nachfolger, den hochbejahrten Bischof der Sabina, Konrad, den Sohn des Benediktus, einen Römer aus der Suburra. Er war von Honorius II. zum Kardinal-Bischof des Sabinerlandes erhoben worden. Als solcher nahm er an der Doppelwahl des Jahres 1130 Anteil als einer der entschiedensten Gegner Anaklets II. Innocenz II. ließ ihn, nach Frankreich flüchtend, als seinen Vikar in Italien zurück. Nun wurde er Papst. Er hatte zunächst den Streit mit Friedrich I. wegen der Besetzung des Erzbistums Magdeburg zu erledigen. Wie Eugen III. beanstandete auch er die Erhebung des Bischofs Wichmann von Naumburg auf den vakannten erzbischöflichen Stuhl. Doch als Wichmann selbst, begleitet von Gesandten Friedrichs I., in Rom erschien, gestattete er ihm auf einer Versammlung der Prälaten in der Peterskirche, im Fall, daß er glaube, rechtmäßig gewählt zu sein, seiner Überzeugung dadurch Ausdruck zu geben, daß er selbst das erzbischöfliche Pallium vom Altar nehme. Diese Entscheidung wurde in Deutschland als ein Sieg Friedrichs betrachtet (Otto von Freising, Gesta Frid. II, 10 S. 110; H. Fechner, Leben des Erzbischofs Wichmann von Magdeburg, in den FdG 5. Bd S. 431 ff.). Auch in England legte Anastasius IV. einen langwierigen Kirchenstreit

bei, indem er dem, von Innocenz II. und Cölestin II. zurückgewiesenen, dann von Lucius II. anerkannten, von Eugen III. wieder abgesetzten Erzbischof Wilhelm von York endlich das Pallium verlieh. Den schon von Eugen III. nach Norwegen und Schweden behufs Feststellung des Verhältnisses beider Kirchen zum Erzbistum Lund gesandten und im November 1154 nach Rom zurückkehrenden Kardinalbischof Nikolaus von Albano empfing Anastasius mit den höchsten Ehrenbezeugungen. Bald darauf mußte er ihm den Stuhl Petri überlassen. Er starb am 3. Dezember 1154 und am 4. Dez. wurde Kardinal Nikolaus von Albano als Hadrian IV. sein Nachfolger.

R. Zöpffel † (Hauck).

Anastasius. Unter den zahlreichen Trägern dieses Namens in der orientalischen Kirche (s. Fabricius-Harless, Bibl. gr. 10, 571—613; J. Hergenroether, Kath. Kirchenlex. 1, 787 f., 792 ff.) verdienen die im folgenden genannten Erwähnung. Ihre Schriften findet man MSG 89 und Pitra, Jur. eccl. Graecor. Hist. ex Mon. 2, 251—295. Vgl. Pitras sorgfältige, besonders über Handschriften und handschriftlich Erhaltenes sich verbreitende Einleitung (238—250). J. B Kumpfmüller, De Anast. Sin., Wirceb. 1865.

1. Anastasius I., Patriarch von Antiochien 559—599 (MSG S. 1289 [1309] bis 1408; Pitra 251—257; Fabricius 595—600 [= MSG 1293—1300]; Kumpfmüller 4—12), Freund Gregors I. (Greg. M. Reg. 1, 7. 25 [al. 26.] 27 u. ö.), leistete als eifriger Gegner der Monophysiten der letzten Phase von Justinians Kirchenpolitik, die die Aphthartodoketen begünstigte, Widerstand (Euagr. H. E. 4, 39—41). 570 von Justin II. verbannt (ib. 5, 5), ward er erst 593 durch Mauricius (6, 24) zurückberufen. Er starb 599 und wird am 21. April verehrt. Von seinen Schriften sind gedruckt: 1. *περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς ὀρθῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων λόγοι ε'*, in latein. Übersetzung unter dem Titel de nostris rectis dogmatibus veritatis orationes quinque. 2. *λόγοι δ'*, Predigten zweifelhafter Echtheit. 3. *ἔκθεσις σύντομος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. 4. Fragmente. 5. Rede, gehalten 25. März 593 bei der Wiederbesteigung des Patriarchenstuhls. Nr. 1—4 bei Migne, 5 bei Pitra. Genannt werden weiter eine *ἀπόδειξις, ὅτι μέγα καὶ ἀγγελικὸν τὸ ἀρχιερατικὸν ἀξίωμα* (vgl. Pitra 276 n. 5), ein Werk gegen Johannes Philoponus u. a.

2. Anastasius II., Patriarch von Antiochien 599—609 (Kumpfmüller 12—15), ebenfalls in intimen Beziehungen zu Gregor stehend, dessen Cura pastoralis er übersetzte (Greg. 12, 24; vgl. Pitra 241). Er ward 609 von antiochenischen Juden ermordet (Theoph. Chron. ed. de Boor p. 296). Sein Gedenktag der 21. Dezember.

3. Anastasius, der Sinaite (MSG 1[35]—1288; Pitra 257—275; Fabricius 571—595; A. Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα κτλ.* 1, 1891, 400—404; Kumpfmüller, l. c.; O. Bardenhewer, des h. Hipp. v. Rom Comm. z. Buche Daniel 1877, 13 f., 106 f.; A. C. McGiffert, Dialogue between a Christian and a Jew 1889, 17. 35—37). Der Priester, Mönch und Abt auf dem Sinai, A., geb. vor 640 gest. nach 700, Verfechter der kirchlichen Theologie gegen Ketzer und Juden, hat mancherlei Schriften verfaßt, die noch nicht vollständig gesammelt und trotz Kumpfmüllers trefflicher Arbeit noch nicht ausreichend durchforscht sind: 1. *ὁδηγός*, Wegweiser zur Verteidigung des kirchlichen Glaubens gegenüber den mannigfachen Schattierungen des Monophysitismus, in 24 Kapiteln. 2. 154 *ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφόρων κεφαλαίων ἐκ διαφόρων προσώπων* (Edit. princ. J. Gretser 1617), von denen nach K.s Urteil (S. 90) nicht alle, aber doch die meisten echt sind. Über 4 weitere handschriftlich erhaltene Fragen s. Bardenhewer. 3. *λόγος περὶ τῆς ἁγίας συνάξεως*. 4. Anagogische Betrachtungen über das Hexaemeron (*εἰς τὴν πνευματικὴν ἀναγωγὴν τῆς ἑξαημέρου κτίσεως*). 5. *λόγος* und *ὁμιλία εἰς τὸν ἕκτον ψαλμόν*. 6. *δύο λόγοι εἰς τὸ κατ' εἰκόνα*, über die Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes; von dem ersten nur ein Bruchstück erhalten. 7. *χρήσεις* (Fragment). 8. Ein Ketzerkatalog. 9. *σύντομος καὶ σαφὴς διάγνωσις τῆς πίστεως ἡμῶν*. 10. Ein Aufsatz über die Feier des Mittwochs und Freitags. 11. *περὶ βλασφημίας* (Fragment). Nr. 1 bis 7 in MSG; 8—10 bei Pitra; 11 bei Papad.-Kerameus. Unecht und nicht vor dem 9. Jahrh. geschrieben (vgl. McG.) ist die *διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων* (MSG 1208—1282). Daß Anastasius die Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione (ed. Mai, Nov. Coll. 7, pars 1, 6—73) kompiliert habe, wie Le Quien vermutete, hält Loofs (Leontius v. Byz. 107) für sehr unwahrscheinlich.

4. Anastasius heißen zwei griechische Hymnendichter (Pitra 242 sq. 249. 280 bis 287. L. J. Jakobi, zur Gesch. d. griechischen Kirchenliedes in ZKG 5, 224—226).

Von dem einen, *ὁ ταπεινός* mit Beinamen, hat Pitra eine *ἐξομολόγησις* und einen *αἶνος* (Kondakion de dormitione), beide akrostichisch, abgedruckt. **Krüger.**

Anastasius Bibliothecarius, gest. 879. — P. A. Lapôtre De Anastasio bibliothecario Par. 1884; Hergenröther, Photius II (1867) S. 228—241 u. f.; Usener JprTh XIII (1887) S. 240—259; Hefele, Conciliengeschichte IV² (1879) S. 374—386 u. f.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter III⁴, 105—146; Krumbacher, Gesch. der byz. Litt. (1891) S. 122 ff.; Dümmler, Gesch. des ostfr. Reichs² (1887) II, 251, III, 686; Hauck, KGD II, (1890) 477, 481, 643. Duchesne, Le Liber Pontif. II (1892) p. VI p. 188; Langen, Gesch. d. röm. K. III (1892) 147 ff., 272 ff.; Hergenröther bei Wetzer und Welte² (1882) s. v.; Nicephori opuscula hist. ed. de Boor (1880) p. XXXII ss.; Theophanis Chronogr. rec. de Boor II (1885) p. 401—435; H. Gelzer in Krügers Samml. ausgew. Quellenschr. H. 5 (1893) S. XXXV—XL; Die Schriften des Anastasius größtenteils MSL 129, 9—744; Die Chronographia tripertitia in Theophanis Chronographia rec. de Boor p. 31—346. Andere Litteraturnachweise JprTh a. a. O. Dazu noch SMA 1892 S. 393 bis 442.

Der päpstliche Bibliothekar und Kanzleivorsteher Anastasius ist einer der wenigen bedeutenden römischen Kleriker um die Mitte des 9. Jahrhunderts. In einer rohen Zeit, als die Trennung zwischen dem Abendland und dem Orient sich immer entschiedener anbahnte, hat er mit Eifer der Aufgabe obgelegen die höhere litterarische Kultur des Griechentums den Lateinern zugänglich zu machen. Er ist in Rom aufgewachsen. Daß er als Knabe die von Methodios († 846) um 818 zu Rom verfaßte Lebensbeschreibung des Dionysius Areopagita las, läßt vermuten, daß er in dem Kloster unterrichtet wurde, welches der Papst „Ad sanctos martyres in schola Graecorum" appellari fecit ad honorem et memoriam pretiosissimi Dionysii sociorumque ejus. Jedenfalls wird er seine damals im Occident seltene Bekanntschaft mit dem Griechischen geflüchteten Mönchen verdanken. Von seinem Oheim (oder Vater: Ann. Bert. a. a. 868 MG SS I, 477) Arsenius, dem Bischof von Orta bei Rom, dessen Reise an die karolingischen Höfe i. J. 865 epochemachend für die Machtentwicklung des Papsttums wurde, erbte er dessen Beziehungen zu der Kurie und den Thronen. Zugleich mit diesem wohnte er nach der Priesterweihe des Slavenapostels Methodius 868 den zu Rom abgehaltenen slavischen Messen bei, wahrscheinlich als griechischer Dolmetscher. Er war damals schon länger Abt des Klosters s. dei genetricis Mariae virginis trans Tiberim, und bald nach dem 14. Dez. 867 hatte ihn Hadrin II. zum Bibliothekar der römischen Kirche ernannt. Sein Einfluß erreichte den Höhepunkt, als er im J. 869, zugleich mit einem Vetter der Kaiserin Engelberga und dem Truchseß Eberhard, von Kaiser Ludwig II. (855—875) nach Konstantinopel geschickt wurde, um die Vermählung von dessen einziger Tochter Irmengard mit dem ältesten Sohn des Kaisers Basilius Macedo zu vermitteln. Es gelang ihm, seine Mitgesandten zu einer Aktion im päpstlichen Interesse zu bewegen: nachdem die den Legaten entwendeten Konzilsakten auf Befehl des Basilius zurückgegeben waren, nahm sie Anastasius in Verwahrung. Am 28. Febr. 870 wohnte er der 10. und letzten Sitzung des VIII. ökumenischen Konzils bei. Als die Legaten auf der Rückreise von Seeräubern ausgeplündert wurden, gingen alle Akten verloren. Anastasius aber brachte eine von ihm selbst genommene Abschrift nach Rom und fertigte auf Befehl Hadrians II. eine lateinische Übersetzung an, in deren Vorrede er diese Ereignisse erzählt. Später widmete er Johann VIII. (872—882) seine Übersetzung der Akten des 7. ökumenischen Konzils. Die Kirchenpolitik dieses Papstes scheint Anastasius im Interesse seines Freundes Photius beeinflußt zu haben. Das Schreiben, welches A. nach dem Tode Nikolaus' I. an Ado Erzbischof von Vienne sandte, ist von hohem geschichtlichen Interesse; ebenso wichtig sind seine Briefe an Kaiser Karl den Kahlen für die Geschichte der Legende des Dionysius Areopagita und der Dionys-Übersetzung des Johannes Scotus Erigena. Hincmar von Reims bat den A. brieflich, daß er sich für ihn bei Hadrian II. verwende und erfuhr bald durch den Papst selbst, daß dies mit Erfolg geschehen. Da Hincmar auch sonst den A. zu seinen familiares rechnet, wird nach MG SS I, 477 die Identität des Bibliothekars mit dem Kardinalpriester von St. Marcellus so lange für ziemlich zweifellos halten müssen, bis der Beweis einer Interpolation dieser Stelle in Hincmars Annalen erbracht ist. Der von den kaiserlichen Gesandten begünstigte bilderstürmende Papstkandidat d. J. 855, den man 868 der Anstiftung zur Ermordung einer Tochter Hadrians II. und deren Mutter bezichtigte, der mehrmals gebannt, aber stets bald restituiert wurde, war demnach zugleich ein berühmter Schriftsteller. 879 wird Zacharias B. von Anagni sein Nachfolger als Bibliothekar.

In diesem Jahr scheint Anastasius gestorben zu sein. — Seine schriftstellerischen unionsfreundlichen Bestrebungen hatten auf dogmatischem Gebiet geringen Erfolg. Wenn er MSL 129, 560 D den Dissensus in der Lehre vom h. Geist auf einen Übersetzungsfehler zurückführt und die processio durch missio erklärt, erscheint er abhängig von Photius (vgl. Hergenr. III, 186). Zur Rettung des Papstes Honorius schrieb er Collectanea ad Joannem diaconum. Hochbedeutend für die universal-kirchengeschichtlichen Studien des Abendlandes wurde seine Chronographia tripertita (vgl. Hugo Flor. MG SS IX, 357). Hauptquelle dieses zwischen 873—875 für das geplante Geschichtsbuch des Johannes Hymonides vollendeten Werkes ist die 60 Jahre früher abgeschlossene Chronographie des Theophanus Confessor. Außerdem benutzte er die bis 828 reichende Chronographie des Patriarchen Nikephoros und die um 806 geschriebene Chronik des Georgios, Geheimsekretärs (σύγκελλος) des Patriarchen Tarasios. Bis 565 werden die Quellen sporadisch excerpiert, von dem Regierungsantritt des Mauritios (582) an beginnt die eigentliche Übersetzung, die von Mißverständnissen und Zusätzen nicht frei ist und stellenweise sehr oberflächlich verfährt, dabei aber sprachlich so völlig vom Original beherrscht wird, daß sie einen wichtigen Textzeugen für Theophanes bildet. — Ebenso einflußreich ist A. durch Übersetzungen volkstümlicher griechischer Legenden geworden. Nikolaus I. ist die Bearbeitung des um die Mitte des 7. Jahrhunderts von Bischof Leontios auf Cypern verfaßten Lebens Johannes des Barmherzigen (EB. von Alexandrien 610 bis 619) gewidmet. Am 29. Jan. 875 wurde die Übersetzung der Leiden der HH. Cyrus und Johannes vollendet, um 630 von dem Patriarchen Sophronios von Jerusalem verfaßt. Von den übrigen Bearbeitungen seien hier noch die einer Predigt des Theodorus Studita († 826) auf den h. Bartholomäus und die 876/77 dem Kaiser Karl d. Kahlen gewidmete Übersetzung des Martyriums des h. Demetrius von Thessalonich erwähnt. Seine Übertragung der Schriften des Dionysius Areopagita ist verloren. Von dem höchsten Interesse ist der 1892 von J. Friedrich veröffentlichte Brief an B. Gauderich von Velleti, geschrieben zwischen 875 und 879. — Über die Frage, wie weit Anastasius an der Redaktion des Liber Pontificalis beteiligt war, siehe diesen Artikel.

Arnold.

Anathema. Zur Litteratur: Kohler Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft III, 206 f.; Vitringa De Synagoga Vetere S. 789 f.; Selden De jure naturae et gentium IV, 51; Augusti Handbuch der Archäologie III S. 8 f.; Kober Der Kirchenbann, Tübingen 1857; vgl. auch den A. Bann.

Ἀνάθημα bedeutet dem Griechen das Gottgeweihte. Die Bezeichnung erklärt sich aus dem Brauch, das Weihgeschenk an Bäumen, Säulen oder sonst wie zu befestigen (ἀνατίθεσθαι). Aber es wird alles darunter begriffen, was der Mensch profaner Benutzung enteignet und der Gottheit als Eigentum überweist: τὸ ἀνιερούμενόν τε καὶ ἀνατιθέμενον ἱερῷ τινι τόπῳ (Etymol. Gudianum. Lex. Cyrilli). Daher erklärt das Glossar des Philoxenos ἀνάθημα durch delubrum, ἀναθήματα durch donaria, oblationes. Neben ἀνάθημα wird als minderwertige Form ἀνάθεμα ursprünglich in gleicher Bedeutung gebraucht, ebenso wie ἐπίθεμα neben dem besseren ἐπίθημα, σύνθεμα neben σύνθημα. Moeris S. 28: ἀνάθημα ἀττικῶς, ἀνάθεμα ἑλληνικῶς (Lobeck ad Phryn. S. 249). Etym. magn.: ἀνάθεμα παρὰ τοῦ ἐν τῇ στήλῃ ἀνατίθεσθαι. Die Doppelform erklärt das nicht seltene Schwanken der handschriftlichen Überlieferung. Dieses wirkte später verwirrend, weil ἀνάθεμα durch einen äußeren Anstoß eine verengte Bedeutung gewann und in Gegensatz zu ἀνάθημα gestellt wurde. (Belege für die Verwirrung bei Suicer Thesaur. eccles. s. v.).

Anlaß zu der Besonderung von ἀνάθεμα gab die Benutzung des Worts zur Übersetzung von cherem durch die LXX. Die Übersetzung ist richtig; denn die Grundbedeutung des hebräischen Worts: „aus- oder einschließen, unzugänglich machen" machte es geeignet, das der Gottheit Geweihte, dem menschlichen Verfügungsrecht durch freien Entschluß Entzogene damit zu bezeichnen. Aber cherem behielt in der religiösen Rechtsanschauung des Alten Testaments nicht bloß den Sinn des Gott Zugeeigneten, das der Mensch nicht antasten darf, weil es heilig ist, sondern geht überhaupt auf alles, was der Gottheit zur Sühne und Vernichtung anheimgegeben wird. Damit ist unter ἀνάθεμα alles einbegriffen, was der Gottheit unwiderruflich und unbedingt nicht nur zugehört, sondern ihr auch überlassen und überwiesen wird zur Vernichtung und zur Strafvollstreckung. Suidas: ἀνάθεμα καὶ τὸ ἀνατιθέμενον τῷ θεῷ καὶ τὸ εἰς ἀφανισμὸν ἐσόμενον. ἀμφότερα σημαίνει. Und auch für die letztere Beziehung kommt die

Grundanschauung des ἀνατίθεσθαι zur Geltung. Das ἀνάθεμα ist eine öffentliche, augenfällige Preisgabe. Das Preisgegebene ist gewissermaßen ausgestellt. Indem aber der Mensch beim ἀνάθεμα darauf verzichtet, selbst Hand anzulegen und Gott zum Schutz und zur Sühne aufruft, trennt er sich ganz und gar von demselben. (Hesych.: ἀνάθεμα ἐπάρατος, ἀκοινώνητος). Jede Berührung verstrickt in das Unheil, das auf dem ἀνάθεμα liegt, und ruft die entsprechenden Zornesäußerungen der Gottheit auf den Antastenden herab (Jos 6, 18 f.; Da 7, 26).

Diese Doppelbeziehung erklärt sich aus der Verbindung von Recht und Religion, welche die alttestamentliche Gesetzgebung kennzeichnet. Durch Aussprechen des cherem wird Gottes Recht auf bestimmtes Eigentum in seinem Volke ebenso anerkannt, wie Gottes Recht, alles seiner Heiligkeit Widerstrebende zu vernichten. Gottes Recht aber ist absolut geltend. Daher giebt es für das cherem keine Lösung, sei es Mensch, Vieh, oder Besitz (Lev 27, 28. 29). Wenn der Mensch das cherem übernimmt oder an ihm Vernichtung vollzieht, so handelt er für Gott, als Vollstrecker des göttlichen Willens (Jos 6, 18). Die Ausübung des göttlichen Rechts wird zum Schutzmittel für das Gottesregiment in Israel. Was Gottes Zorn reizt, wird seinem Auge entzogen durch Vernichtung; was ihm besonders zugeeignet ist, wird geheiligt durch Weihe. Es ist verbannt (vgl. zur entsprechenden Vorstellung den Artikel Bann in Grimms Deutschem Wörterbuche). Das Verbannte aber, insofern es Gott zum Eigentum geweiht ist, wird zugleich Priestergut. Wird es zu cherem erklärt, um das Volk vor Entheiligung und Verführung zum Götzendienst zu bewahren, so muß es vom Erdboden verschwinden. Daher wird die Kriegsbeute auf Gottes Befehl ganz oder zum Teil vernichtet (Dt 13, 15; Jos 6, 18. 8, 26), die besiegten götzendienerischen Völker werden getötet, eroberte Städte werden zerstört und dürfen nicht wieder aufgebaut werden (Jos 6, 27. 7, 12. 24; 1 Kg 16, 24). — Die Doppelbeziehung von cherem, ἀνάθεμα hat ihre Analogien im griechischen und römischen Sakralrecht, in dem ursprünglich gleichfalls das staatliche und religiöse Interesse zusammenfallen. So ist devotio einerseits gleich καθιέρωσις (Cicero Nat. Deor. III, 6), andrerseits gleich imprecatio, maledictio, exsecratio, qua irae deorum et ultioni aliquem addicimus et veluti sacrum caput malis omnibus destinamus. Beispiele der devotio Nepos Alcib. 6. Liv. 8, 9. Macrob. Sat. 3, 9. Caesar Bell. Gall. 6, 16 (von der Kriegsbeute). Die Analogie mit ἀνάθεμα bringt die Übersetzung devotamentum (Tertull. Contra Gnost. 2 S. 349) zum Ausdruck. Ebenso ist Sacrum nach Festus einerseits, quod quocunque modo atque instituto civitatis consecratum est, andrerseits gilt vom sacer homo, daß er vogelfrei sei. Gott soll an ihm die Strafe vollstrecken. Macrob. Sat. 3, 7: Animas sacratorum hominum diis debitas existimabant et sic quam primum ad eos mittendas arbitrabantur. Auch die Benutzung der ἀρά für das religiöse Rechtsleben in der älteren Zeit von Hellas bietet eine Analogie. Durch die ἀρά wurde Rechtsschutz für die Staatseinrichtungen und Sühne durch die Götter verschafft. Vgl. Ziebarth Hermes III. I, S. 57—70.

War das cherem für Israel zunächst mehr ein Schutzmittel gegen das crimen laesae majestatis divinae nach außen hin, so erhält es in der nachexilischen Zeit eine neue Verwendung als Strafmittel zur Erhaltung der inneren Reinheit der Gottesgemeinde. Es bezeichnet die excommunicatio, die Strafe des Ausschlusses, mit der der Verlust der Habe verbunden sein konnte (Esr 10, 8). Die Bannpraxis wurde von der Synagoge ausgebildet, indem sie zwei Stufen unterschied, das nidduj (ἀφορισμός Vertreibung, Entfernung, vgl. ἀποσυναγωγὸν ποιεῖν Jo 9, 22. 12, 42. ἀφορίζειν Lc 6, 22), und das cherem, das zur Vertreibung den Fluch gesellte. Die Vollstreckung des Banns wurde ein offizieller Akt mit ausgebildetem Ritual, während es in der vorexilischen Zeit nicht ausgeschlossen war, daß auch der Privatmann ein cherem verhängte (Le 27, 28. 29; 1 Mak 5, 5). Da die Belegung mit dem Bann mit Verfluchung verbunden war, erklärt sich das Übergehen der Bedeutung von cherem, hecherim ἀνάθεμα, ἀναθεματίζειν in den Sinn von Verfluchen überhaupt (Mc 14, 71) oder von der Bindung durch ein Gelübde (Act. 23, 12 f.).

Im technischen Sinne kommt im Neuen Testamente ἀνάθεμα (nicht ἀναθεματίζειν) nur in den großen paulinischen Briefen, und zwar an fünf Stellen vor. Die Art, wie Paulus sich des Worts bedient, zeigt, daß er mit einer bekannten Vorstellung rechnet. Zweimal gebraucht er das Wort als Votum: ἀνάθεμα ἔστω, ἤτω ἀνάθεμα (Gal 1, 8. 9; 1 Ko 16, 22), einmal in Verbindung mit Jesus (1 Ko 12, 3: ἀνάθεμα Ἰησοῦς), einmal von sich (Rö 9, 3: ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ). In allen

diesen Stellen handelt es sich um ein rein religiöses Verhältnis, in dem Gott zum Handeln aufgerufen wird. Die Verhängung des *ἀνάθεμα* aber ist bedingt und gerechtfertigt durch das Verhalten des damit Belegten, der den Herrn nicht liebt, der ein falsches Evangelium verkündigt, und möge er ein Engel vom Himmel sein (1 Ko 16,22; Gal 1, 8. 9). Das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn schließt es aus, daß Jesus selbst als *ἀνάθεμα* bezeichnet werde, d. h. als einer der von Gott vernichtet worden ist (1 Ko 12, 3). Ein *ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* zu werden, d. h. abgetrennt von Christus der Vernichtung durch Gott anheimzufallen, ist für den Apostel religiös unmöglich (*εὐχόμην ἄν.* Rö 9, 3). Er wählt den seltsamen Ausdruck wohl in Erinnerung an das *ἀνάθεμα* der Synagoge, das über den abtrünnigen Saulus verhängt ward.

Diese Stellen beweisen, daß von Paulus *ἀνάθεμα* nicht auf Fälle der Gemeindezucht angewandt wird, wie dies in dem synagogalen Brauche der Fall war. Weder bei Ausstoßung des Blutschänders, der Bestrafung der Hurer und sonstigen Sünder, noch bei der Aufforderung zur Wiederaufnahme des Sünders nimmt Paulus Bezug auf das *ἀνάθεμα*. Er fordert Ausschluß aus der Gemeinde (*ἐξάρατε τὸν πονηρόν* 1 Ko 5, 13; vgl. Dt 13, 5; Mt 18, 17 — *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ* — 1 Ko 2, 5; 1 Ti 1, 20), Ausschluß von den Agapen (1 Ko 5, 11) und Wiederaufnahme auf Grund der Buße (2 Ko 2, 2 f.). Es ist daher unrichtig, in Übertragung des synagogalen Brauchs eine doppelte Form des Banns bei Paulus zu unterscheiden. Die Maßregeln gegen sittliche Verfehlungen und die Verhängung des *ἀνάθεμα* sind in keine Beziehung zu einander gebracht. Sie stehen vielmehr in geradem Gegensatze. Dem *παραδοῦναι τῷ θεῷ*, wie es durch *ἀνάθεμα* vollzogen wird, steht das *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ* als schärfste Bezeichnung des Ausschlusses unvermittelt gegenüber. Das *ἀνάθεμα* ist ausschließlich Schutzmittel, nicht Zuchtmittel. Im Interesse Gottes wird es ausgesprochen. Gottes Sache ist sein Vollzug. Das Gebiet des *ἀνάθεμα* ist verengt: es richtet sich allein gegen Frevler an Gottes Wahrheit und Offenbarung. So übernimmt Paulus *ἀνάθεμα* aus den LXX. Seine Anwendung aber deckt sich nicht mit der Praxis der Synagoge, auch entspricht sie den Beziehungen von cherem nur zum Teil. Sachlich zutreffend kennzeichnet dies die Glosse bei Eucherius (Wotke S. 146): anathema autem maranatha, sicut quidam dicunt, perditio in adventum domini.

Daraus dürfte es sich erklären, daß in der Ausbildung der Kirchenzucht bis zum vierten Jahrhundert *ἀνάθεμα* nicht technischer Ausdruck für Ausschluß und Bann ist. Die Can. apost. vermeiden es; sie gebrauchen *καθαιρείσθω, ἀφοριζέσθω*. Ebenso wird es nicht im Symbolum Quicunque verwandt. Dagegen kommt es im 52. Kanon der Synode von Elvira (305) gegen Spötter, im 29. Kanon der Synode von Laodicaea gegen Judaisten (*ἔστωσαν ἀνάθεμα παρὰ Χριστῷ*) vor und wird ständige Bannformel seit dem Konzil von Chalcedon (451), die ganz allgemein (Zonaras ad Can. III Concil. in templo Sapientiae S. 263: *ὁ ἀνάθεμα γενόμενος προσκληροῦται τῷ διαβόλῳ καὶ ἀνατίθησιν αὐτὸς ἑαυτόν*), aber vorwiegend wider die Ketzerei angewandt wird, wie dies auch die Anathematismen des Konzils von Trient und die späteren päpstlichen Kundgebungen bezeugen. Es kommt dabei zu keiner widerspruchslosen Praxis. Einerseits wird für den Bannspruch absolute Wirkung in Anspruch genommen, andrerseits seine Aufhebbarkeit zugelassen. Überhaupt fehlen einheitliche Anschauungen über die Wirkungen des Anathema und über die Grenzen seiner Anwendung, über seine Stellung in der Bannskala der katholischen Kirche, in deren Ausbildung diese mit der Synagoge gewetteifert hat. Den in ihr vorwiegend anerkannten Begriff umschreibt du Cagne (Glossar. s. v.): Anathema propria notione apud scriptores ecclesiasticos significare inflictam ab episcopo vel concilio excommunicationem, non tamen quamvis *ἀκοινωνησίαν*, sed eam, quae cum exsecratione et maledicto decernitur. Seine Verhängung gilt als aeterna mortis damnatio.

G. Heinrici.

Anatolius, der Alexandriner, Bischof von Laodicea. — Ausgaben des Liber de ratione paschali von A. Bucherius in: de doctrina temporum commentarius etc., Antv. 1634, 439—449; Gallandi 3, 345—350; MSG 10, 207—222; Br. Krusch in: Studien zur mittelalt. Chronologie, 1880, 311(316)—327. Vgl. Fabricius-Harless, Bibl. gr. 3, 461—464. 7, 299 sq.; Th. Zahn, Forschungen z. Geschichte d. Kanons u. s. w. 3, 1884, 177—196; A. Anscombe in: The Engl. Histor. Rev. 10, 1895, 515—535.

Anatolius (vgl. Euseb. HE 7, 32, 6—20), ein in Rhetorik und Philosophie, Naturwissenschaften und Mathematik wohlbewanderter Gelehrter, dessen Werke durch den

darin entfalteten Reichtum von Kenntnissen ausgezeichnet waren und dem seine alexandrinischen Mitbürger die Gründung einer Schule der aristotelischen Philosophie anvertrauten, verließ seine Vaterstadt nach der Belagerung von Bruchium durch Theodot, den Feldherrn des Gallienus (262), war eine Zeit lang Koadjutor des Bischofs Theoteknus von Cäsarea und seit 268 (269) Bischof von Laodicea. Von ihm nennt Eusebius folgende Schriften: 1. περὶ τοῦ πάσχα, daraus Eus. ein größeres Bruchstück (7, 32, 14—19) aufbewahrt hat. Der lateinisch geschriebene Liber Anatoli de ratione paschali, in welchem sich das von Eus. citierte Stück findet, wird von Krusch und Anscombe für unecht gehalten und in das 6. Jahrhundert versetzt, während Zahn die Echtheit verteidigt, unter der Voraussetzung, daß gewisse technisch-chronologische Absurditäten einem unwissenden Übersetzer des 5. Jahrh. aufgebürdet werden. 2. ἀριθμητικαὶ εἰσαγωγαί in 10 Büchern (Eus. 7, 32, 20). Einige Bruchstücke daraus in den Theologumena Arithmeticae, Paris 1543, 9. 16. 24. 34. 56. 64. **Krüger.**

Ancillon. — Erman und Réclam, Memoires pour servir à l'histoire des réfugiés dans les états du Roy, Berlin 1782—1792; Haag, La France protestante, 1. Bd, Paris 1846, S. 80 ff.; Nouvelle Biographie génerale, 2 Bd, Paris 1859, S. 510 f.; Reyer, Geschichte der französischen Kolonie in Preußen, Berlin 1852; Weiß, Histoire des réfugiés protestantes de France, 1. Bd, Paris 1853, S. 123 ff.; Poole, A history of the Huguenots of the Dispersion, London 1880, S. 144 ff.; de Felice, Histoire des protestants de France, 8. Aufl., Toulouse 1895, S. 377 f.

Die Familie Ancillon, dem Protestantismus getreu, seitdem Ancillon, Präsident eines der höchsten Gerichtshöfe Frankreichs im 16. Jahrhundert, seiner Stelle entsagt hatte, um seinem evangelischen Glauben nicht entsagen zu müssen, hat der reformierten Kirche eine Reihe ausgezeichneter Männer geliefert. — David Ancillon, Urenkel des genannten Präsidenten, Enkel Georgs, eines der Gründer der evangelischen Kirche von Metz, und Sohn Abrahams, eines ausgezeichneten Juristen in dieser Stadt, ward 17. März 1617 geboren. Nachdem er seinen ersten Unterricht im Metzer Jesuiten-Kollegium empfangen, und den Bemühungen, ihn katholisch zu machen, widerstanden hatte, studierte er Theologie zu Genf; er verließ 1641 Genf und wurde als Pfarrer nach Meaux berufen. Seine Frömmigkeit, seine Milde, seine Wohlthätigkeit für Arme beider Konfessionen, sowie seine ausgebreitete Gelehrsamkeit und sein großes Predigertalent, gewannen ihm nicht nur die Liebe der Protestanten, sondern auch die wohlwollende Achtung der angesehensten Katholiken. 1653 ging er als Prediger nach Metz; hier hatte er, 1657, eine öffentliche Konferenz mit dem Dr. Bédacier, Suffragan des Bischofs von Metz, über die Traditionen der Kirche; nachdem ein Mönch eine verfälschte Relation dieser Unterredung veröffentlicht, gab Ancillon seinen in historischer und dogmatischer Hinsicht trefflichen traité de la tradition (Sédan. 1657, in 4.) heraus. Er blieb zu Metz, bis ihn die Revokation des Edikts von Nantes nötigte, Frankreich zu verlassen. Er begab sich nach Frankfurt, und wurde alsobald an der französischen Kirche von Hanau angestellt. Hier schrieb er gegen den Kardinal Richelieu eine Apologie Luthers, Zwinglis, Calvins und Bezas (1666, in 12.). Durch die Eifersucht seiner Kollegen veranlaßt, sich von Hanau zu entfernen, ging er mit seiner zahlreichen Familie nach Berlin, wo ihm der Kurfürst Friedrich Wilhelm eine Predigerstelle an der französischen Kirche gab, die er bis an sein Ende, 3. Sept. 1692, versah. Das Leben Farels, das 1691 unter seinem Namen und unter dem Titel L'idée du fidèle ministre de J. C., ou la vie de Guill. Farel (Amst. in 12.) erschien, ist nur ein Abdruck einer verstümmelten, fehlerhaften Kopie eines Manuskripts, das er selbst nicht zu veröffentlichen gedachte. Vgl. Mélanges critiques et littéraires recueillis des conversations de feu Msr. A., avec un discours sur sa vie et ses dernières heures, von seinem Sohn Karl herausgegeben, 3. Bd, Basel 1698, in 12. — Karl Ancillon, Davids ältester Sohn, geboren zu Metz 28. Juli 1659, gestorben zu Berlin 5. Juli 1715, Richter und Direktor der französischen Kolonie, Historiograph Friedrichs I., verdient hier eine Stelle wegen der Schriften, die er herausgab, um von politischem und rechtlichem Standpunkte aus gegen die Revokation des Edikts von Nantes zu protestieren. Seine Réflexions politiques, par lesquelles on fait voir que la persécution des réformés est contre les véritables intérêts de la France (Köln 1685, in 12.), und seine Irrévocabilité de l'édit de Nantes (Amst. 1688, in 12.), gehören zu den gründlichsten Arbeiten dieser Art. Die von mehreren ihm zugeschriebene Schrift La France intéressée à retablir l'édit de Nantes (Amst. 1690, in 12), ist nicht von

ihm; vgl. das Avertissement nach der Vorrede. Von großem Interesse für die Geschichte der französisch-reformierten Kolonien in Preußen, obgleich mehr im Tone eines Panegyrikus als in dem der historischen Erzählung geschrieben, ist seine Histoire de l'établissement des Français réfugiés dans les états de S. A. E. de Brandebourg. (Berl. 1690, in 8.). Seine übrigen Schriften gehören nicht hieher. — Johann Peter Friedrich Ancillon, Urenkel des ebengenannten und Sohn Ludwig Friedrichs, der 1814 als Prediger zu Berlin starb, wurde geboren 1767, den 30. April; er widmete sich der Theologie, zeigte jedoch frühe Fähigkeiten für historische und philosophische Studien. Von seinen Reisen nach Genf und Paris zurückgekehrt, ward er als französischer Prediger zu Berlin angestellt. Die Rede, die er bei Gelegenheit einer Trauung hielt, welcher der Prinz Heinrich, Bruder Friedrichs des Großen, beiwohnte, gewann ihm die Zuneigung dieses Fürsten, und ward die erste Veranlassung der hohen Ehren, zu welchen Ancillon in der Folge erhoben wurde. Es ist hier der Ort nicht, seine Schriften über Litteratur, Geschichte, Politik und Philosophie zu besprechen. Nur ein Wort möge vergönnt sein über die Predigten, die er in der Kirche der réfugiés zu Berlin gehalten (2 Bde, 1818,), und in denen er sich manchmal zu einer Höhe der Beredsamkeit erhoben hat, die an die ausgezeichnetsten Muster erinnert; nur haben sie mehr eine philosophierende und allgemeine Tendenz, als daß sie von der Bibel ausgingen, um sie auszulegen und anzuwenden. Ancillon war seit 1810 Erzieher des Kronprinzen, später Legationsrat, er starb den 19. April 1837 als Staatsminister.

C. Schmidt †.

Ancyra, Synode, 314. — Mansi 2. Bd S. 514 ff.; Bruns, Canones apostol. et concil. 1. Th., Berl. 1839, S. 66 ff.; Hefele, CG, 1. Bd, 2. Aufl., Freib. 1893, S. 219 ff.

Ancyra, das jetzige Angora, beinahe im Mittelpunkt Galatiens gelegen, war in der Römerzeit die Verwaltungshauptstadt der Provinz und gelangte als solche zu nicht geringer Blüte (s. Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie, Berlin 1878, S. 102). Eine Tradition über die Entstehung der dortigen Christengemeinde giebt es nicht. Deshalb ist es nur wahrscheinlich, daß sie auf die Thätigkeit des Apostels Paulus in Galatien zurückgeht. Zum erstenmale erwähnt wird sie von dem anonymen Autor der gegen die Montanisten schrieb (Euseb. H. E. V, 16, 4 ff. S. 215): er hörte in Ancyra von der neuen Prophetie; das Presbyterium war der das benachbarte Phrygien erregenden Erscheinung entgegen, in der Gemeinde aber fehlte es nicht an solchen, die geneigt waren, die Propheten anzuerkennen. Nachdem durch den Untergang des Maximin i. J. 313 auch für die orientalische Christenheit der Friede völlig hergestellt war, fand in Ancyra eine Synode statt, die für die Kodifizierung der kirchlichen Disziplin von großer Bedeutung ist. Das Jahr ist nicht überliefert. Aus dem 6. Kanon ergiebt sich, daß sie kurz nach dem Osterfeste abgehalten wurde, und da ihre Beschlüsse die durch die Verfolgung geschaffenen Verhältnisse ordnen sollten, so hat die herrschende Annahme, daß sie in das erste Jahr des Friedens fällt, alle Wahrscheinlichkeit für sich. Die ersten 9 Kanones regeln das Verfahren gegen die in der Verfolgung Gefallenen geistlichen und weltlichen Standes. Von den übrigen 16 Kanones sind bemerkenswert der 10., der die Verheiratung der Diakonen zuläßt, sofern sie bei ihrer Weihe die Absicht, in die Ehe zu treten, erklärten, der 13., der den Chorbischöfen das Recht entzieht, Presbyter und Diakonen zu weihen, der 18., der erkennen läßt, daß der kleinasiatische Episkopat geneigt war, unter Verletzung des Wahlrechts der Gemeinden, Bischöfe zu ernennen, dabei aber nicht selten an dem Widerspruch der Gemeinden scheiterte; denn er verfügt, daß Bischöfe, die für eine Gemeinde ernannt waren, von ihr aber nicht angenommen wurden, sich der Absicht zu enthalten haben, sich irgend wo anders einzudrängen: sie sollen Glieder des Presbyteriums bleiben, dem sie bisher angehörten.

Da die Beschlüsse von Ancyra in die alten kirchenrechtlichen Sammlungen aufgenommen wurden, so wirkten sie noch auf die mittelalterliche Rechtsbildung. Hauck.

Andacht ist das Aufmerken des Menschen auf den Gott, der sich ihm offenbart. Wir sind andächtig, wenn uns der Eindruck der Wirklichkeit Gottes so übermächtig wird, daß wir still werden und bei dem Unvergleichlichen verweilen. Wer in der Religion lebt, ist auch davon überzeugt, daß die Wirklichkeit Gottes irgendwie an ihn herankommt. Er gesteht sich vielleicht ein, daß er sie anderen nicht nachweisen kann. Aber er selbst ist dessen gewiß, daß es ihm gegeben ist, sie zu erleben.

Durch ein solches Erlebnis wird die Andacht in religiösem Sinne begründet. Dadurch wird sie auch von der ästhetischen und sittlichen Erregung unterschieden, die ebenfalls bisweilen Andacht genannt werden. Kant z. B. (Religion innerhalb u. s. w. Viertes Stück, Allgem. Anm.) nennt „die Wirkung der moralischen Idee subjektiv betrachtet" Andacht. Ebenso spricht man von einer Andacht im Genuß des Schönen und Erhabenen in Natur und Kunst. Gerechtfertigt wird das nicht nur durch den ursprüglichen Sinn des Wortes, das ein geistiges Verweilen bedeutet. Es ist vielmehr zuzugeben, daß diese Vorgänge auch deshalb mit der religiösen Andacht zusammengefaßt werden können, weil der Mensch auch in ihnen sich von dem Ewigen ergriffen und über den Verkehr mit dem Endlichen und Vergänglichen erhoben fühlt. In dieselbe Reihe gehört auch die Hingabe des Forschers an die sittliche Aufgabe. Wir haben keinen Grund, es abzulehnen, wenn das, was der Mensch in diesen drei Richtungen sich innerlich zu eigen macht, mit demselben Namen benannt wird, wie die bewußte Bethätigung der Religion. Denn wir müssen uns freuen, wenn alles, was den Menschen über das tierische Leben erhebt, möglichst ernst genommen wird. Es ist noch ein anderer Grund, der uns auf dem Standpunkt der Religion verpflichtet, das alles mit der Andacht in religiösem Sinne unter einem bestimmten Gesichtspunkt zusammenzufassen. Zuvor aber müssen wir den Unterschied hervorheben, den wir nicht verwischen lassen dürfen. Der Unterschied aber ist der, daß die religiöse Andacht nicht nur bei dem Ewigen verweilt, sondern bei einem Wesen, das im Ewigen lebt, aber auch in unserer Existenz, wie in allem Zeitlichen die entscheidende Macht ist und alles, was da ist, seinem Wirken und seinem Endzweck einordnet.

Dieses Wesen, der lebendige Gott, ist nun aber in der nachweisbaren Wirklichkeit, die das menschliche Bewußtsein in allen Individuen in derselben Weise erzeugt, nicht zu finden. In dieser Wirklichkeit tritt das Zeitliche und Ewige auseinander. Das Wesen, in dem beides geeint ist, ist jenseit dieser Welt. Gott ist überweltlich. Deshalb hat alle religiöse Andacht die Tendenz zur Weltflucht und geht dabei leicht in die Irre. Denn der Welt, die das Erzeugnis unseres eigenen lebendigen Bewußtseins ist, können wir nicht entrinnen. Wo wir selbst sind, da ist die Welt. Der Mensch der jenseit dieser Welt Gott zu erfassen sucht, versucht also das Unmögliche. Wenn er ihn gefunden zu haben meint, hat er doch nichts weiter ergriffen, als einen Teil der Welt oder die ihrer anschaulichen Bestimmtheit entkleidete möglichst abstrakt gefaßte Welt. Die Andacht, die aus diesem verirrten Verlangten nach dem überweltlichen Gott entsteht, ist die Mystik. Aber Menschen, die sich mit der vergeblichen Andacht der Mystik abmühen, beweisen doch in vielen ihrer Äußerungen, daß sich an ihnen die Verheißung Jer 29, 13—14 erfüllt hat. Was sie als Mystiker sich selbst erringen wollten, ist ihnen als ernsten und treuen Menschen gegeben worden.

Der überweltliche Gott kann von dem Menschen nur gefunden werden, weil er selbst dem Menschen nahe kommt, indem er sich ihm offenbart. Er offenbart sich ihm in der besondern Weltstellung eines jeden, also in der Wirklichkeit, die jedes menschliche Individuum für sich allein hat. Nur sofern Gott sich darin thatsächlich offenbart, kann der Mensch Gott finden und alsdann auch die Spuren dieses Gottes in der objektiven Wirklichkeit erkennen, in der er mit allen Menschen zusammentrifft. Deshalb soll der Mensch nicht durch seine Andacht Gott in seinen Bereich ziehen wollen. Seine Andacht soll nichts anderes sein als die Willigkeit auf den Gott zu hören, der sich ihm zuwendet.

Luther schärft dem Christen, der sich nach religiöser Andacht sehnt, das Gegenteil dessen ein, was die Mystik vorschreibt. Er verlangt, man solle darauf sehen, daß das Herz zu sich selbst komme (vgl. „Ein einfältige Weise zu beten" 1534 E. A. 23, 235). Gott offenbart sich uns in der Welt, die jeder für sich selbst hat, in unserer eigenen Existenz. Er offenbart sich also jedem auf besondere Weise. Deshalb haben wir nicht ein Wissen von Gott, sondern Glauben an Gott, also persönliche Überzeugung, deren Inhalt nicht wie eine Nachricht weitergegeben werden kann, sondern von jedem Einzelnen für sich gewonnen werden muß. Diese Art, wie Gott sich uns offenbart, weist uns den Weg zu wirklicher Andacht. Wir müssen ja Gottes Offenbarung an uns selbst vernehmen, wenn wirkliche Andacht in uns entstehen soll. Dann erhalten wir also nicht die Weisung, daß wir die Ansprüche unserer Umgebung als etwas Lästiges abweisen sollen. Unsere natürlichen Verbindungen mit der Welt sollen im Gegenteil die Nerven eines möglichst intensiven inneren Lebens werden. Aus der Welt, in die Gott uns gestellt hat, quellen uns die verborgenen Kräfte zu, die uns für eine jenseitige Zukunft geschickt machen und zum Erfassen des Unsichtbaren befähigen. Nicht in künstlicher Ver-

einsamung, sondern in der individuell durchlebten wirklichen Welt finden wir die Thatsachen, in denen die leise, allmächtige Hand Gottes uns anfaßt.

Das Wort, daß andächtig schwärmen leichter sei als gut handeln, wird bisweilen zur Herabsetzung der Religion verwendet. Vom Standpunkt der Religion ist darauf zu erwidern, daß, wer schwärmt, überhaupt nicht andächtig ist. Ein energieloses Träumen ist möglichst verschieden von wahrhaftiger Andacht. Ein Zusammenfassen unserer wirklichen Existenz in ernster Selbstbesinnung bringt uns zu Gott, aber nicht ein Zerfließen in überwallenden Gefühlen. Wohl ist für den, der sie kennt, die Andacht der höchste Genuß, aber sie ist zugleich die stärkste Spannung der persönlichen Energie, in welcher das, was sonst dem Menschen über den Kopf zu wachsen pflegt, niedergehalten und überwunden wird. Um andächtig zu sein, müssen wir uns aus der Zerstreuung sammeln, wir sollen im Kämmerlein beten. Aber in das Kämmerlein soll nicht ein Schatten gehen, sondern der Mensch mit Fleisch und Blut. Ein aufrichtig erfaßtes, möglichst geordnetes Bild unseres Lebens müssen wir mitzubringen suchen, wenn wir uns Gott nahen wollen. Dem Aufrichtigen läßt es Gott gelingen. Denn gerade in dem, was wir uns aufrichtig als die Wirklichkeit, in der wir stehen, vergegenwärtigen, ist immer das enthalten, was in der Stille innerer Sammlung über alles andere emporsteigt und uns zu der Offenbarung wird, in der Gott zu uns redet.

Dann geht aber der Weg zu wahrhaftiger Andacht durch das Gewissen. Denn ein aufrichtiges Erfassen unserer eigenen Wirklichkeit gelingt uns nur dann, wenn wir selbst von dem sittlichen Gebot erfaßt sind. Der Mensch muß vernehmen, was er thun und sein soll, um wahrhaft zu sich selbst zu kommen. Erst wenn wir die Klarheit des Bewußtseins erreicht haben, die in einem regen Gewissen besteht, können wir auch den wirklichen Gehalt unseres Lebens wahrnehmen. Ist aber diese Bedingung erfüllt, so wird auch jeder, der in sittlicher Gemeinschaft steht, bemerken, daß in seinem Leben eine jenseitige Macht zu seinem Heile waltet. Er stößt sicherlich auf Thatsachen, die in ihm das Vertrauen entstehen lassen, daß das Gute Macht hat. Bilden auch die Wahrnehmungen, die dies Vertrauen begründen, ein leicht zerreißbares Gewebe, in den Momenten ihrer Kraft enthalten sie doch den Hinweis auf ein unsichtbares und unbegreifliches Agens und in den Momenten innerer Sammlung geben sie den Gedanken die Richtung nach oben. Was ein Mensch an sittlicher Tüchtigkeit, an Liebe und Treue in seinem Leben erfährt, schafft ihm den Zugang zu Gott. Alle Lehre über Gott bleibt ihm ein toter Buchstabe, bis ihm jene Erfahrungen eine Rede Gottes mit ihm selbst geworden sind.

Wo wirklich christliche Gemeinde ist, sind diese Erfahrungen reichlicher und deutlicher. Vor allem gipfeln sie schließlich in dem Eindruck einer fleckenlosen und unbezwinglichen Liebe. Was wir an Christus und seinen Heiligen erleben, kann uns den Gedanken aufzwingen, daß ihr Gott lebt. Einem logischen Zwange unterliegen wir dabei freilich nicht. Die Offenbarung Gottes läßt sich nicht in das Verstehen eines Beweises auflösen. Wir erleiden dabei vielmehr die Gewalt, die von Gott ergriffene Menschen über uns gewinnen. In der Ehrfurcht vor Personen, in denen das Gute Macht und Leben hat, wird unser Zweifeln und Widerstreben überwunden. Ihr Dasein, das in ihnen verwirklichte Gute, weckt in uns die Vorstellung einer jenseitigen Macht. Und sie selbst zeugen davon, daß sie durch Gott sind, was sie sind. Aber wenn uns in der Ehrfurcht vor der sittlichen Güte von Personen der Gott dieser Personen eine Wirklichkeit wird, so vollzieht sich in diesem Vorgang auch unsere eigene freie Entscheidung für das Gute. Die Offenbarung als innerer Vorgang ist Glaube und Sinnesänderung, Erlebnis und That. In einem Moment, der völlige Unterwerfung und freieste Erhebung des Geistes zugleich ist, empfangen wir die Offenbarung. Dieselbe Thatsache aber, an der wir der Wirklichkeit Gottes inne werden, wird uns dann zugleich eine Kundgebung dieses Gottes an uns selbst.

Das Verweilen bei dem Gott, der in solcher Weise in unleugbaren von uns selbst erlebten Thatsachen sich uns bezeugt, ist Andacht. Die noch so anhaltende Betrachtung von Worten und Lehren anderer ist nicht Andacht. Worte, in denen Menschen, die vor Gottes Angesicht standen, das was sie vernahmen, ausgesprochen haben, sind ein unschätzbares Mittel zur Andacht. Sie können uns dazu dienen, wie Luther es ausdrückt, bei uns selbst ein Feuer anzuschlagen. Aber darin, daß wir solchen Worten nachsinnen, und das, wovon sie reden, uns vorzustellen suchen, besteht das Feuer nicht. Die Offenbarung Gottes, die uns selbst gilt, finden wir nicht in Vorstellungen, in denen sich die Erlebnisse anderer befestigt haben, sondern in unleugbaren Bestandteilen unserer eigenen Existenz.

Wie aber die Andacht aus dem Erlebnis der Offenbarung Gottes entsteht, so wird ihre Art und ihr Inhalt durch das bestimmt, was Gott zum Menschen redet. Ist uns klar geworden, daß das, was Gott uns sagen will, am deutlichsten darin ausgedrückt ist, daß uns die Person Jesu gegeben ist, so beginnt unsere Andacht in Ehrfurcht und gipfelt in Dank, Freude und Friede. Denn wenn wir diese Thatsache und unsere ganze durch diese Thatsache gekennzeichnete Lage als den Ausdruck dessen verstehen, was Gott uns sagen will, so fühlen wir uns von einer Liebe umfangen, die uns völlig demütigt und uns wunderbar vergiebt. Deshalb ist an jene Regungen, in denen wir das Wort Gottes aufnehmen, immer die Erinnerung an unsere eigene sittliche Verderbnis geheftet. Die aus diesen beiden Quellen strömenden Gedanken gehen in der Andacht des Christen zusammen. Auf sie horchen wir in stiller Sammlung, wenn Gott selbst uns durch seine Offenbarung andächtig gemacht hat. Luther sagt, in solchen Gedanken predige der h. Geist. Aus ihnen meinte er mehr zu lernen, als aus vielem Studieren. Solche Andacht eines Christen ist sicherlich kein weltvergessenes Träumen, sondern die höchste Klarheit des Bewußtseins über die eigene Wirklichkeit.

Aber eben weil sie dies ist, hat die Andacht doch nicht ihr Ziel in der Kontemplation ihrer Gedanken. Wie jede Steigerung des Bewußtseins um die eigene Wirklichkeit hat sie ihr natürliches Ziel in einer Anregung des Wollens. Das Erlebnis der Offenbarung, in dem die Andacht entspringt, enthält auch die eigene Entscheidung unseres Willens für das Gute. Durch diese Entscheidung kommt Licht und Ordnung in unsere Vorstellungen von unserer wirklichen Existenz. Je stiller wir aber auf die Offenbarung Gottes hören, desto bedeutsamer werden uns die besonderen Beziehungen unseres Lebens. Aus beidem zusammen aber, aus der kräftigen Entscheidung für das Gute und aus der lebhaften Empfindung für die Bedeutsamkeit unserer individuellen Lage entsteht das Bewußtsein unserer Pflicht. Das drängt uns zum Handeln. In That und Arbeit geht daher die Andacht aus. Ihre Vollendung ist eine Thätigkeit, die durchglüht ist von der Erinnerung an ihren heiligen Ursprung und darin einen Schutz findet gegen Mißerfolg und Verkennung. Die dankbare Freude, die das berufsmäßige Thun des Christen begleitet, ist ein geistiges Band zwischen ihm und dem lebenspendenden Gott. Darin klingen die Erlebnisse der Andacht fort.

Wenn aber die Andacht nicht diesen Ausgang in berufsmäßiger Thätigkeit gewinnt, so müssen Anregungen, die der Mensch empfangen hatte, verkommen. Je wertvoller aber solche erstickten Keime waren, desto größer ist der Kraftverlust. Deshalb dient nichts so sehr dazu, den Menschen auszuhöhlen und innerlich zu vernichten, als die Andacht, die Anregung und Genuß bleibt und nicht That wird. Von dieser sittlich entnervenden Gewalt der Religion ist der Mensch überall bedroht, wo die Andacht nicht aus der besonderen dem Einzelnen selbst zu teil werdenden Offenbarung erwächst, sondern auf die Kontemplation überlieferter Vorstellungen angelegt ist, wie im Katholizismus. Denn dabei wird der Religion gewaltsam eine Form gegeben, die den natürlichen Übergang in berufsmäßige Thätigkeit hindert. Der Verkehr mit Menschen und die Arbeit werden dann notwendig als eine Unterbrechung des Verkehrs mit Gott empfunden. Dem Frommen ist aber alles, was ihn von Gott scheidet, eine Last. Bei jener Auffassung der Andacht wird also das Leben in der Welt durch die Religion nicht gehoben und nicht mit den Kräften des Ewigen durchdrungen, sondern entwertet. Wenn daher die in rein katholischen Ländern aufkommende Aufklärung von einer furchtbaren Feindschaft gegen alle Religion erfüllt zu sein pflegt, so ist das nicht immer eine Erscheinung des Bösen, sondern sicherlich oft eine Auflehnung des gequälten Gewissens. Der Mensch kann als Mensch nur leben, wenn er in der berufsmäßigen Thätigkeit seinen Zusammenhang mit dem Ewigen erfahren und deshalb mit ganzem freiem Herzen an sie sich hingeben darf. Eine Religion, an der er bemerkt, daß sie ihm oder andern das verkümmert, kann ihm daher leicht als ein Feind des Lebens erscheinen und muß dann das Beste in ihm zum Widerstand reizen. Ähnliche Erscheinungen begleiten aber natürlich alle Orthodoxie d. h. jede Auffassung der Religion, die die Offenbarung in einer göttlichen Lehre findet. Alle Richtungen der modernen evangelischen Theologie sind darin einig, daß in dieser Beziehung Fehler der kirchlichen Vertretung des Christentums vorliegen, die es mitverschuldet haben, daß die höher Gebildeten in so weitem Umfang auch dem evangelischen Christentum entfremdet sind. Aber darüber hinwegzukommen giebt es nur einen Weg. Es muß rückhaltlos von der Kirche verkündigt werden, daß für jeden Menschen die Offenbarung Gottes, an der sich wahrhaftige Andacht entzünden kann, nichts anderes ist als Thatsachen, die er selbst als zweifellose Bestandteile seiner

eigenen Existenz sieht und nicht erst in orthodoxem Sinne zu glauben braucht. Ist es uns gegeben, die Person Jesu als eine solche Thatsache zu sehen, so können wir Christen werden und in der Andacht eines Christen die Anfänge eines seligen Lebens empfangen. Sonst können wir es eben nicht.

Mittel zur Andacht ist vor allem, daß man das, worin man die Offenbarung Gottes gefunden hat, heilig hält und es in Dank und Bitte verwertet. Wir dringen nicht durch zu wirklicher Andacht, wenn wir den Reichtum, mit dem Gott unser Leben ausgestattet hat, nicht erkennen oder ihn vergeuden. Aber ein außerordentlich wichtiges Mittel zur Andacht ist auch, daß man sich durch eine zusammenhängende berufsmäßige Arbeit der Zerstreuung entreißt. Diese Konzentration ist eine geistige Vorstufe der Selbstbesinnung, die allein in der Andacht voll erreicht wird. Wer nicht arbeiten kann, wird auch nicht beten können. Je mehr aber die Arbeit den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, desto näher steht sie dem religiösen Erlebnis. Das ist vor allem da der Fall, wo der Mensch mit klarem Gewissen seine Arbeit als einen Bestandteil seiner sittlichen Aufgabe erfaßt. Aber in geringerem Maße findet etwas Ähnliches auch in der wissenschaftlichen und künstlerischen Thätigkeit statt, in der rezeptiven sowohl wie in der produktiven. Denn auch dabei kommt es zu einer eigentümlichen Sammlung des ganzen Menschen in seinem Thun. Dadurch wird also ebenfalls der Sprachgebrauch, das, was der Mensch in diesen Richtungen seines Bewußtseins erlebt, Andacht zu nennen, erklärt. Endlich sind uns ein unschätzbares Mittel der Andacht die Zeugnisse von dem, was fromme Menschen in ihrer Andacht erlebt und erkannt haben. Dieses Mittel ist zur Entzündung des Feuers in uns selbst so unentbehrlich, daß darin eine Entschuldigung für diejenigen gefunden werden kann, die den Gebrauch des Mittels mit dem Zweck verwechseln. **W. Herrmann.**

Anderson, Lars (Andreä Lorenz), s. Gustav Wasa und die Reformation in Schweden.

Andreä, Jakob, gest. 1590. — Die Hauptquelle bleibt immer noch die Schrift seines Enkels, Joh. Val. Andreae, Fama Andreana reflorescens sive Jacobi Andreae Waiblingensis vitae etc. recitatio. Argentorati 1630. Darin auch eine Anzahl Briefe größtenteils von ihm. Andere in Förstmann, Neue Mitteilungen Bd 7, Heft 3, S. 78 ff und sonst vielfach zerstreut. Seine konkordistische Thätigkeit ist in Spezialarbeiten gewürdigt worden von Johannsen ZhTh 1853, von Th. Pressel in JdTh 1877 und in den die Konkordienformel (s. d. A.) betreff. Arbeiten; Henke in AdB. Eine Biographie fehlt. Ungenügend ist die letzte Zusammenfassung des Bekannten bei M. Fittbogen, Jak. Andreae, der Verf. der Konkordienformel. Sein Leben und seine theologische Bedeutung. Hagen u. Lpz. 1881.

Jakob Andreä, der lutherische Theolog und Konkordienmann des 16. Jahrhs., ist geboren den 25. März 1528 in Waiblingen. Sein aus dem Fränkischen (ex Micolau in ditione episcopi Eistettensi d. h. Möckenlohe) stammender Vater Jakob Endriß war Schmied, daher auch der Sohn später nicht selten Schmiedlein, Schmiedjakob, Fabri, Fabricius, Vulcanus &c. genannt wird. Anfangs zum Tischlerhandwerk bestimmt, durfte er auf den Rat des Bürgermeisters sich den Studien zuwenden und zwar nach Verwendung von E. Schnepf und mit Unterstützung der Stadt auf dem Stuttgarter Pädagogium, wo jetzt nach der Rückkehr des Herzogs Ulrich und Einführung der Reformation der treffliche Schulmann Alexander Märtlin (Marcoleon) sein Lehrer wurde. Im Juni 1541 bezog er die Universität Tübingen (Jacobus Faber Waiblingensis. Urkunden z. Gesch. der Univ. Tübingen 1877 S. 681) als Mitglied des gerade damals (Mai 1541) in den Räumen der alten Bursa eingerichteten herzoglichen Stipendiums. 1543 wird er Baccalaureus, 1545 Magister, in seinen theologischen Studien besonders beeinflußt von dem mildlutherischen Erhard Schnepf (s. d. A.), der 1544—1548 als Prediger und Professor der Theologie in Tübingen wirkte. Schon in seinem 18. Lebensjahr 1546 verließ er die Universität und wurde Diakonus in Stuttgart, verheiratete sich auch bereits in demselben Jahr mit Anna Entringer. Nach Einführung des Interims 1548 mußte er Stuttgart verlassen und ging nach Tübingen, der Heimat seiner Frau, um Knaben in Kost zu nehmen. Dort predigte er zuerst bei verschlossenen Thüren in der Siechenhauskapelle, dann räumte man ihm die Spitalkirche zu St. Jakob ein, wo er über den Propheten Jeremias predigte, und auf des Herzogs Befehl mußte ihm der Abt von Bebenhausen das Gehalt eines Katechisten geben. Der mutige Prediger, der sich durch keine Bedrohungen beirren ließ, war es auch, der dem Herzog Ulrich vor seinem am 6. Nov. 1550 erfolgten Tode das letzte Abendmahl reichte und Trost zusprach. Schon vorher war er Diakonus an der Stiftskirche geworden und predigte, so

wurde es wenigstens 1551 vertragsmäßig festgestellt, im Schiff, während der Interimspfarrer im Chor die Messe las. Günstiger gestaltete sich seine Lage wie die der württemb. Kirche unter dem frommen und eifrig lutherischen, dabei aber besonnenen und friedliebenden Herzog Christoph (1550—68). Auf seinen Wunsch erwirbt sich A. den theologischen Doktorat im April 1553, wird zum Stadtpfarrer und Spezial-, später Generalsuperintendenten in Göppingen ernannt und entfaltet von jetzt an eine außerordentlich vielseitige Thätigkeit sowohl in den Angelegenheiten der württemb. Landeskirche als in auswärtigen Missionen und Diensten, als treuer (wenn auch anfangs nicht in allen Fragen einverstandener) Mitarbeiter von Brenz und neben diesem Hauptwerkzeug seines Herzogs bei seinen kirchlichen Organisationen und seinen Versuchen zur Herbeiführung einer lutherischen Konkordie. Von Göppingen aus nahm A. teil an der Reformation der Helfensteinischen Grafschaft Wiesensteig 1556, (deren Besitzer Graf Ulrich von H. freilich später, trotz Andreäs Gegenvorstellungen, 1567 zur römischen Kirche zurücktrat), an der Einführung der Reformation in der Markgrafschaft Baden, Pforzheimer Anteils, im Mai 1556, an der Reformation der Herrschaft Öttingen-Harburg 1558, der Ordnung des Kirchenwesens in der Reichsstadt Rothenburg o. d. Tauber 1558, der Reformation der Liebensteinschen Herrschaft Jebenhausen u. s. w. In Württemberg selbst wirkt er 1554, in Gemeinschaft mit seinem Schwager Kaspar Lyser, Sup. von Nürtingen, und im Einverständnis mit den eigenen Intentionen des Herzogs, für Einführung einer strengeren Sittenzucht, einer censura ecclesiastica nach kalvinischem Muster — ein Projekt, das besonders an dem Widerspruch von J. Brenz scheiterte; verhandelt mit P. P. Vergerio und Primus Truber wegen der slavischen Bibelübersetzung 1556 (Januar), nimmt teil an den Verhandlungen mit Joh. a Lasco über die Abendmahlslehre und schreibt aus diesem Anlaß 1556 seinen „kurzen und einfältigen Bericht über des Herrn Nachtmahl mit Vorrede von Brenz“, den er an Calvin überschickt (11. Jan. 1557), sowie an den Verhandlungen der Stuttgarter Synode im Dez. 1559, wo er mit dem calvinisierenden Pfarrer Barthol. Hagen über die wahrhafte Gegenwärtigkeit des Leibes Christi im Nachtmal disputiert und das die brenzische Ubiquitätslehre sanktionierende Stuttgarter Theologenbekenntnis (19. Dez. 1559) mit unterschreibt, womit Andreä wie die ganze württemb. Kirche von allen bisher noch teilweise gepflegten philippistischen oder calvinisierenden Vermittlungstheorien in der Abendmahlslehre sich definitiv lossagt, dafür aber auch den Spott Melanchthons und die Angriffe der Schweizer Beza, Bullinger u. a. sich zuzieht. — Aber auch zu auswärtigen theologischen Konventen und Kolloquien wird A. jetzt immer häufiger zugezogen: er begleitet den Herzog Christof 1557 auf den Reichstag zu Regensburg und auf den Fürstentag zu Frankfurt, wohnt im August und September dess. Jahrs dem Religionsgespräch zu Worms bei, ist 1559 auf dem Reichstag zu Augsburg, wo er wegen seines kecken Auftretens gegen einen kathol. Prediger des Religionsfriedensbruchs angeklagt wird; 1560 ist er zur Kirchenvisitation und Pacifikation in Lauingen, 1561 (April) auf dem Deputationstag zu Erfurt, im Herbst desselben Jahres reist er mit dem Tübinger Kanzler Jakob Beurlin und dem Stuttgarter Hofprediger Balthasar Bidembach nach Paris zu König Anton von Navarra, wo er zwar zu spät ankommt, um an dem im Sept. und Okt. gehaltenen Religionsgespräch zu Poissy noch Anteil nehmen zu können, aber von König Anton wie von Königin Katharina freundlich empfangen wird und nicht unterläßt, die luth. Abendmahlslehre in schriftlichen Deklarationen und mündlicher Verhandlung zu verteidigen. Als Nachfolger des in Paris verstorbenen Beurlin zum Professor der Theologie, Propst und Kanzler in Tübingen ernannt, reist er Febr. 1562 mit seinem Herzog nach Elsaß-Zabern zur Verhandlung mit den Guisen, im Mai dess. J. mit Christof Binder nach Weimar zur Beilegung des synergistischen Streits (4.—10. Mai), 1563 (Februar) nach Straßburg zur Beilegung eines durch H. Zanchi veranlaßten Streites über die inamissibilitas gratiae, schlichtet Ende März 1564 kirchliche Streitigkeiten in Öttingen (Michel, Beiträge z. Ött. Gesch. II, 100) nimmt teil an einer Theologenkonferenz zu Bebenhausen zur Prüfung des Heidelberger Katechismus, sowie 1564 vom 10.—15. April an dem Kolloquium zu Maulbronn, wo über die Gegenwart Christi im Abendmahl mit den pfälzischen Theologen verhandelt wurde; reformiert 1564 zu Wachendorf, 1565 in der Reichsstadt Hagenau, hilft 1567 mit zur Ordnung des Kirchenwesens in Eßlingen, wohin die Universität wegen einer Pest übergesiedelt war, beteiligt sich am Kargschen Streit 1567/68 und wird endlich 1568 (August 29) von seinem Herzog nach Braunschweig-Wolfenbüttel geschickt, um hier auf Wunsch des Herzogs Julius an der Einführung der Reformation und Aufstellung einer evang. Kirchenordnung (der Wolfenb.,

später sg. Kalenberger KO.) sich zu beteiligen, zugleich aber auch in Gemeinschaft mit Chemnitz, Selnekker u. a. norddeutschen Theologen einen Konsensus der sächsischen mit den andern evangelischen Kirchen anzubahnen.

Damit beginnt die bedeutungsvollste Periode in Andreäs Leben — seine konkordistische Thätigkeit 1568—80 (Vgl. d. A. Konkordienformel). Er sucht zuerst die braunschweigischen Theologen und Herzog Julius für seinen Pacifikationsplan zu gewinnen, bereist dann fast sämtliche evangelische Höfe, Universitäten und Städte von Nord- und Süddeutschland, um überall schriftlich und mündlich für seine 5 Friedensartikel zu werben, bei denen es darauf abgesehen war, die in der evangelischen Kirche seit Luthers Tod entstandenen Streitigkeiten beizulegen, die eingeschlichenen Irrtümer zurückzuweisen und künftigem Streit vorzubeugen. Da aber A. bei diesem ersten Pacifikationsversuch von der irrigen Voraussetzung ausging, daß es möglich sei, durch Neutralisierung der vorhandenen Gegensätze eine Einheit zu stande zubringen, und da die beiden extremen Parteien, Flacianer wie Philippisten, dem schwäbischen Vermittler gleich sehr mißtrauten (wie er das insbesondere 1569 in Wittenberg, 1570 in Jena erfahren mußte), da man auch anderwärts ihm mehr schöne Worte gab, als auf seinen Einigungsplan wirklich einging, so scheiterte dieser erste Konkordienversuch schließlich aufs kläglichste mit dem Konvent zu Zerbst (Mai 1570). Die Versammlung blieb resultatlos, da es weder den Wittenberger Philippisten noch den Gnesiolutheranern um eine Einigung zu thun war; Andreä selbst wurde nach dem unterdessen eingetretenen Tode des Herzogs Christof von der württemb. Regierung nach Hause gerufen.

Günstigere Aussichten eröffnen sich erst nach dem Sturz des thüringischen Gnesioluthertums 1573 und des kursächsischen Philippismus 1574. Andreä war in der Zwischenzeit nicht unthätig; er disputiert 1571 mit einem Jesuiten A. Fabricius in Stuttgart, visitiert mit Chr. Binder die Kirche der Grafschaft Mömpelgard, hat im August in Straßburg eine Unterredung mit Flacius über dessen Erbsündenlehre, nimmt 1572 teil an einer Erklärung der württemb. Theologen von Person und beiden Naturen Christi ꝛc. gegen den Wittenberger Kryptocalvinismus, beteiligt sich seit 1573 lebhaft an den Verhandlungen der Tübinger Theologen und Philologen mit dem Patriarchen Jeremias von Konstantinopel (s. Acta et scripta 1584), an der Schlichtung der konfessionellen Wirren in Memmingen 1573 (vgl. Braun in Theol. Studien aus Württ. 1888 S. 1 ff.) u. s. w. und ist daneben mit den Obliegenheiten seiner akademischen Ämter und mit Predigten und schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt. Bei all dieser Vielgeschäftigkeit aber verlor er seine konkordistische Idee nie aus den Augen, sondern bereitete ganz in der Stille einen neuen Operationsplan vor. Aber nicht mehr auf Neutralisierung der Gegensätze, nicht mehr auf einen Kompromiß der streitenden Parteien hat er es jetzt abgesehen, sondern wie er selbst unterdessen, nach Ausstoßung aller seiner calvinistischen und philippistischen Reminiscenzen, zur Fahne des exklusiven Luthertums übergegangen war, so war es jetzt sein Plan, durch eine Allianz des süddeutschen und norddeutschen, schwäbischen und niedersächsischen Luthertums den Calvanismus auszuscheiden, den Philippismus zu vernichten und durch eine neue, alle bisherigen Streitfragen entscheidende Lehrnorm die lutherische Orthodoxie für alle Zukunft festzustellen. An die Stelle des Konkordiengedankens ist somit jetzt die Idee eines gesamtlutherischen corpus doctrinae getreten, durch dessen Aufstellung und Durchführung allerdings der lutherische Protestantismus geeinigt, aber auch gegenüber dem Zwinglianismus, Calvinismus, Philippismus eine feste Grenze gezogen werden soll. Zur Erreichung dieses Ziels hatte Andreä schon im J. 1572, also bald nach dem Scheitern seines ersten Planes und der dadurch bei ihm selbst herbeigeführten Frontveränderung, die kontroversen Fragen zuerst in 6 Predigten behandelt, diese 1573 und 74 in Druck herausgegeben (Tübingen, Gruppenbach, 4°), Exemplare davon mit besonderer Zuschrift nach Norddeutschland geschickt (an Herzog Julius, an Chemnitz, Chyträus ꝛc.), dann aus jenen Predigten einen Auszug verfaßt und diesen, nachdem er die Approbation der Tübinger Fakultät und des Stuttgarter Konsistoriums erhalten (die sog. schwäbische Konkordie oder Erklärung der Kirchen in Schwaben und im Herzogtum Württemberg) den norddeutschen Theologen zur Begutachtung mitgeteilt. Diese nahmen mit diesem Entwurf nicht unwesentliche Veränderungen vor und arbeiteten ihn um zur sog. schwäbisch-sächsischen Konkordie (gedr. bei Pfaff. Acta et scripta 1720; vgl. Heppe, der Text der Bergischen Formel ꝛc., Marburg 1857). Als nun Kurfürst August nach dem Sturz des kursächsischen Krypto-Calvinismus zur Wiederherstellung des Rufes lutherischer Rechtgläubigkeit und des kirchlichen Friedens nach auswärtigen Theologen sich umsah, so wurde ihm vor

allen Andreä empfohlen, da dieser vor andern die Geschicklichkeit und den Mut habe, die rechte Meinung vom Sakrament zu lehren und den Gegnern den Mund zu stopfen, die Universität wieder zurecht zu bringen und eine rechte Einhelligkeit der Kirchen C. A. anzurichten. Der dahin lautende Antrag des Lichtenberger Theologenkonvents (15. bis 16. Febr. 1576) traf mit des Kurfürsten eigenen Absichten zusammen; im Anfang März erhielt A. die Berufung, 24. März reiste er, von seinem Landesherrn vorerst auf 2 Jahre beurlaubt, von Tübingen ab, am 9. April traf er in Torgau ein. Am 28. Mai begannen die Verhandlungen des Torgauer Konvents, wo unter Zugrundlegung der beiden bei den Kurfürsten eingelaufenen, und von Andreä begutachteten Entwürfe, der schwäbisch-sächsischen und der im Januar 1576 von einigen württembergischen, badischen und hennebergischen Theologen aufgestellten sog. Maulbronner Formel (abgedruckt in JdTh Bd XI, 640), das „Torgische Buch" (Abdr. bei Semler, Heppe) abgefaßt, den 7. Juni dem Kurfürsten überreicht und zunächst nur als Vorlage für eine zu haltende lutherische Generalsynode, zur Prüfung und Begutachtung an alle Fürsten und Stände C. A. versandt wurde. Nach Einlauf der verschiedenen Censuren und Bedenken trat A., der unterdessen mit seiner Familie nach Kursachsen übergesiedelt war, mit Chemniz und Selnekker in Kloster Bergen zusammen (März 1577), um unter ziemlich flüchtiger Berücksichtigung der verschiedenen Censuren eine neue Redaktion des liber Torgensis vorzunehmen, wofür Andreä nun noch einen kurzen Auszug, die sog. epitome, ausarbeitete: das Ergebnis der drei bergischen Konferenzen, zu deren letzter (19./28. Mai) dann auch noch Chyträus, Musculus und Körner mit zugezogen wurden, war das Bergische Buch oder die Formula Concordiae, und später, nachdem eine Reihe von weiteren Verhandlungen vorangegangen, an denen allen Andreä persönlich oder schriftlich sich beteiligte (Konvent zu Tangermünde 1478, Schmalkalden 1578, Jüterbog 1579, Bergen 1580) — das Konkordienbuch vom 25. Junius 1580. Es lag in der Natur der Sache, daß Andreä sich durch seine Mitwirkung an dem vielen verhaßten Buche und besonders durch die Art, wie man demselben Geltung und symbolisches Ansehen zu verschaffen suchte, Vorwürfe aller Art und ein Maß von Verunglimpfungen zuzog, wie sie selten einem Theologen zu teil geworden; Katholiken und Calvinisten, Philippisten und Flacianer waren gleich wenig mit ihm zufrieden; in seiner schwäbischen Heimat erschwerte eine mächtige Gegenpartei — die der Bidenbache — ihm seine Stellung und Wirksamkeit; ja im eigenen Lager der Konkordienmänner fehlte es nicht an Differenzen und gehässigen Denunziationen. Man warf ihm vor, daß er bei dem Konkordienwerk mehr von persönlichem Ehrgeiz als von Liebe zur Sache sich habe leiten lassen und daß er zu herrisch und gewaltthätig in der Geltendmachung seiner Ansichten verfahre. Selnekker klagt über seine Perfidie, Chyträus und Chemniz über seine päpstische Tyrannei. Andreä fand für all diese Angriffe reichen Ersatz in seiner redlichen Überzeugung, für die Sache der Wahrheit und des kirchlichen Friedens gearbeitet und gekämpft zu haben, sowie in der Anerkennung der Gleichgesinnten und in dem ehrenden Zeugnis der für die Einigung aufrichtig sich interessierenden Fürsten, besonders seines eigenen Landesherrn, der ihn zu mutigem Ausharren in seiner Vokation ermahnt (eigenh. Schreiben des H. Ludwig von W. an A. vom 10. Dez. 1575), sowie des Kurfürsten August, der ihm für seine Verdienste eine complutensische Bibel verehrt mit der eigenhändigen Devise tandem bona causa triumphat, ihn aber schließlich doch im Dezember 1580 wegen unehrerbietiger Äußerungen, die sich A. über den Kurfürsten und seine Gemahlin Anna erlaubt haben sollte, in sehr ungnädiger Stimmung entließ (Akten des Dresd. Archivs vgl. Heppe, Gesch. des deutschen Protestantismus IV, 256, Pressel a. a. O.).

In Tübingen, wohin er zu Anfang Januar 1581 zurückkehrte, erwarteten ihn neue Kämpfe und Verdrießlichkeiten durch die Frischlinschen Händel (s. Strauß, Nikodemus Frischlin S. 153 ff.; 205 ff.), später auch durch Differenzen mit dem Mathematiker Apian und dem Juristen Hochmann (Strauß, Frischlin S. 283 ff. nach Tübinger Senats-Prot.). Aber auch die theologisch-kirchlichen Kämpfe dauerten fort und dazu traf ihn 1583 ein schwerer häuslicher Verlust durch den Tod seiner ersten Gattin, der Mutter seiner 18 Kinder, mit der er in 37jähriger Ehe gelebt hatte; 1585 verheiratete er sich zum zweiten Mal mit einer frommen Witwe (näheres über seine Familienverhältnisse giebt der Enkel J. V. A. in der Fama Andreana). Kirchliche Geschäfte riefen ihn 1581 nach der Grafschaft Hohenlohe, wo er an einer Kirchenvisitation teilnimmt und mit dem Hofprediger Assum verhandelt (s. Wibel, Fischer); 1582 beteiligt er sich an den widerwärtigen Straßburger Streitigkeiten wegen Einführung der Konkordienformel und den persönlichen Differenzen zwischen Pappus und Joh. Sturm; 1583 setzt

er dem Consensus orthodoxus der reformierten Theologen eine ausführliche Gegenschrift entgegen, worin er insbesondere die Ubiquitätslehre (vera corporis et sanguinis Christi in toto terrarum orbe praesentia) ausführlich entwickelt, 1586 (März) hat er auf den Wunsch des Grafen Friedrich von Württemberg eine Disputation mit Theodor Beza zu Mömpelgard über Abendmahl, Person Christi, Prädestination, Taufe &c. (s. die gedruckten Acta Colloquii Montisbellig.), 1587 wird er in kirchlichen Angelegenheiten nach Nördlingen berufen, Okt. bis Jan. 1588 ist er, kaum von einer tötlichen Krankheit genesen, in Regensburg zu Beilegung eines Streites über den Wucher, und in Ansbach zur Entlarvung eines der Irrlehre verdächtigen Predigers, im September 1588 nimmt er teil an einer Sendung nach Bern in Sachen Hubers und des Mömpelgarder Gesprächs, 1589 (Nov.) wohnte er dem Glaubensgespräch mit dem Konvertiten Johann Pistorius zu Baden an, das auf Wunsch des konversionslustigen Markgrafen Jakob III. veranstaltet wurde: ein Bericht darüber und eine dadurch veranlaßte Schrift „Gespräch von der katholisch-apostolischen Kirche" waren seine letzten litterarischen Arbeiten. An dem Tag, an welchem er diese Schrift vollendete, begann seine letzte Krankheit, eine Pleuritis, der seine sonst so kräftige Natur am 21. Tage, am Morgen des 7. Januar 1590, im 62. Lebensjahr erlag, nachdem er 44 Jahre das Predigtamt, 28 Jahre das Kanzleramt bekleidet. Sein Epitaphium in der St. Georgenkirche in Tübingen (abgedruckt in der Fama Andreana) bezeichnet ihn als vir judicii magni, ingenii dexterrimi, pietatis et eruditionis eximiae, eloquentiae admirandae.

Sonst lauten die Urteile der Zeitgenossen über ihn sehr verschieden: jedenfalls war er ein Mann von unermüdlichem Fleiß und unverwüstlicher Arbeitskraft, von reichen, wenn auch nicht eben sehr gründlichen Kenntnissen, von großer Geschäftsgewandtheit und Menschenkenntnis, von gewaltiger, nur oft allzufeuriger und wortreicher Beredsamkeit (vehemens, extollens vocem sicut tubam, mera tonitrua sonabat), von großer Sicherheit im Verkehr mit Fürsten und Großen wie mit Seinesgleichen, auf dem Katheder vorherrschend praktischer Theolog, wobei ihm seine große kirchliche Erfahrung trefflich zu Statten kam, in Verhandlungen und Disputationen gewandt, schlagfertig, unermüdlich, aber auch nicht selten rechthaberisch, eigensinnig, leidenschaftlich und in der Wahl seiner Worte unvorsichtig. Seine Schwächen und Fehler gestand er selbst offen ein, und war eben so bereit anderen zu vergeben, wie die, welche er beleidigt, um Verzeihung zu bitten. Er war unbefangen genug, um einzusehen, wieviel Anteil persönliche Befangenheit und blinder Unverstand an den meisten Zänkereien seiner Zeit hatte; aber er erkannte auch, wie wenige, die Gefahr, welche der evangelischen Kirche von der zunehmenden Zersplitterung in streitende Parteien oder engherzig sich abschließende Landeskirchen drohte. Ihm ist es ernstlich um die Wahrheit wie um die Herstellung der Konkordie zu thun, aber er war nicht immer glücklich in der Wahl der Mittel, nicht weitherzig genug in der Anerkennung anderer Persönlichkeiten und Überzeugungen, nicht immer klug und taktvoll in seinen Reden und seinem ganzen Benehmen. Ungerecht aber sind die maßlosen Schmähungen und Verdächtigungen, womit er von Mit- und Nachwelt überhäuft worden ist (vgl. z. B. Hospinian, Arnold, und gegen ihn Caroli Würt. Unschuld.); die tiefere christlich-theologische Grundlage des Mannes und die Aufrichtigkeit seiner Friedensbestrebungen ist selten genügend erkannt worden. — Seine zahlreichen Schriften, über 150, meist polemischen, irenischen oder praktischen Inhalts, gehören zu den interessantesten Denkmalen zur Charakteristik der Epigonenzeit des Reformationsjahrhunderts. Von denselben seien außer den schon genannten und zahlreichen Predigten, die vielfach einzeln gedruckt sind (vgl. auch Schmoller, Zwanzig Predigten von Jakob Andreä aus den Jahren 1557, 1559, 1560, Gütersloh 1890. Sonst. Predigten verzeichnet Bl. f. Württ. K.G. 1894, S. 63 ff.), noch erwähnt: refutatio criminationum Hosii 1560; Streitschriften gegen Staphylus, Gregorius von Valentia, Bullinger, Sturm &c., Schlußreden von der Majestät des Menschen Christi und seiner wahren Gegenwärtigkeit 1565, de duabus naturis in Christo 1565, Bericht von der Ubiquität 1589, de instauratione Studii theol., de studio s. literarum, de disciplina in acad. Tub. instauranda, methodus concionandi nach seinem Tod herausgeg. 1591 u. s. w. Eine Gesamtausgabe wurde bald nach A.s Tod vom Herzog Friedrich von Württemberg beabsichtigt, ist aber nicht zur Ausführung gekommen; später hatte der Enkel J. Valentin A. den Plan, alle gedruckten und ungedruckten Schriften seines Großvaters zu sammeln und herauszugeben. Ein Vorläufer hierzu ist die oben erwähnte Fama Andreana reflorescens.

Wagenmann † (Th. Kolde).

Andreä, Johann Valentin, gest. 1654. — Vita ab ipso conscripta ed. F. H. Rheinwald, Berl. 1849 (deutsch mit Anmerkungen von Seybold 1799); Petersen, Leben A., in dem württemb. Repertorium der Litteratur, St. II S. 279—386, Stuttg. 1782; Ungedruckte Schreiben und Auszüge von Schreiben von Dr. J. V. A. an Dr. Joh. Schmid in Straßburg von 1633—1654, mit Anmerkungen aus des seel. Andreä geschriebenen Lebensbeschreibung in v. Mosers Patriotischem Archiv für Deutschland, Bd 6, S. 287 ff, Mannheim und Leipzig 1787; J. V. Andreäs Dichtungen zur Beherzigung unseres Zeitalters, mit einer Vorrede von J. G. Herder (herausg. von Generalsuperintendent Sonntag in Riga), Leipzig, Göschen 1786; Herder, Zerstreute Blätter, 5. Sammlg. (Werke, herausgeg. von Suphan, Bd XV, XVI, Berlin 1888); W. Hoßbach, J. V. Andreä und sein Zeitalter, Berlin 1819; Palmer, Art. Andreä in Schmids Pädagog. Encyklopädie, 2. A. I 110 ff.; derselbe, Pädagog. Betrachtungen und Phantasien eines württembergischen Theologen aus dem 17. Jahrhundert, im Süddeutschen Schulboten, 1855, Nr. 15—17; K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung, III 2 (Art.: Andreä von Dr. Jul. Brügel), Stuttg. 1892; C. Grüneisen, Die Christenburg von J. V. Andreä, in der ZhTh von C. F. Illgen, Leipzig 1836; Henke, Mitteilungen aus dem Verkehr Andreäs mit Herzog August, in der deutschen Zeitsch. f. christl. Wissenschaft, 1852, S. 260—354; Henke, Art. Andreä, in der AdB, Leipz. 1875, I 441 ff.; Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirche, Berlin 1859, S. 314 ff.; F. L. Steinmeyer, Andreäs Lebensabriß in Piper, Zeugen der evang. Wahrheit, Bd IV, S. 258 ff., Leipzig 1875; W. Gußmann, Reipublicae christianopolitanae descriptio, in der ZkWL, Jahrg 1886, S. 326 ff., Leipz. 1886; C. Hüllemann, V. Andreä als Pädagog, Teil I, Dissertation, Leipz. 1844; Joh. Phil. Glöckler, J. V. Andreä, Ein Lebensbild zur Erinnerung an seinen 300sten Geburtstag, Stuttgart 1886.

Johann Valentin Andreä ist geboren am 17. August 1586, als Sohn des Dekans von Herrenberg und späteren Abtes von Königsbronn Johann Andreä, als Enkel des Tübinger Kanzlers Jakob Andreä, des Mitverfassers der Konkordienformel. Dem Ruhme des Großvaters hat Val. Andreä ein pietätvolles litterarisches Denkmal gesetzt in der Fama Andreana reflorescens 1638. Seine Mutter Maria stammte aus dem später berühmt gewordenen Hause der Moser; gleich ausgezeichnet durch Geist und Frömmigkeit war sie dem Sohne zeitlebens eine „Monica" († 1631). Ihr Lebensbild hat G. Schwab in Pipers Zeugen der evang. Wahrheit Bd IV gezeichnet. Wegen seiner Kränklichkeit erhielt der zarte frühreife Knabe zuerst nur häuslichen Unterricht. Schon hier trat eine ungewöhnliche geistige Regsamkeit und Vielseitigkeit zu Tage. Nach dem Tode des Vaters 1601 bezog der 15jährige Knabe, von seiner Mutter begleitet, die Universität Tübingen, um Theologie zu studieren. Mit unersättlicher Wißbegierde eignete er sich gründliche philosopische und mathematische, geschichtliche, genealogische und geographische Kenntnisse an, lernte außer Latein, Griechisch und Hebräisch auch Französisch, Italienisch und Spanisch, vielleicht auch Englisch, begeisterte sich für alte und neue Schriftsteller und Dichter, beschäftigte sich außerdem eingehend mit Malerei und Musik und lernte daneben allerlei mechanische Kunstfertigkeiten. Der Tag gehörte den ernsten Studien, der Abend bis tief in die Nacht hinein der mannigfaltigsten Lektüre. Er lebte so eingezogen, daß während der sechs Studienjahre nicht ein Maß Wein von ihm und seinen Studiengenossen außer dem Hause getrunken wurde. Dennoch wurde er einmal in Ausschreitungen leichtfertiger Kameraden verstrickt, — wir wissen nicht, was es gewesen —, die für ihn selbst empfindlichste Folgen hatten und seinem Leben eine andere Wendung gaben. In tiefer Reue verließ er freiwillig Tübingen und begab sich auf Reisen nach Straßburg, Heidelberg, Frankfurt und Lauingen. Zumeist erwarb er sich durch Unterricht oder als Erzieher adeliger Söhne seinen Unterhalt. Überall knüpfte er Bekanntschaft und Verbindung mit bedeutenden Männern an. Vergebens suchte er um Wiederaufnahme und Anstellung in der württembergischen Kirche nach; er erwog ernstlich, ob er dem Kirchendienst entsagen und akademischer Lehrer werden sollte. Im Frühjahr 1611 kam er nach Genf. Hier erfüllte ihn die calvinische Verfassung mit ihrer strengen Sittenzucht, dazu das reine, christliche Gebetsleben im Hause des reformierten Predigers Scarron mit solcher Bewunderung, daß er selbst sagt: „Wenn mich nicht der Unterschied der Religion (religionis dissonantia) zurückgehalten hätte, so hätte mich die Übereinstimmung der Sitten (morum consonantia) für immer gefesselt" (vita p. 24). Seitdem war es der treibende Gedanke seines Lebens, eine ähnliche Einrichtung auch in seiner lutherischen Kirche einzuführen.

Er reiste nach Lyon, Paris, Zürich, Basel und kam nach Tübingen zurück, wo jetzt Matthias Hafenreffer, der ihn einst getauft hatte, sein Freund und theologischer Führer wurde, dann ging er nach Österreich, Italien, Rom „einst der Hauptstadt der Welt, jetzt der Laster"; endlich des Sehens müde und nach einer stetigen Berufsarbeit

verlangend, lehrte er zur Heimat wieder. Herzog Johann Friedrich nahm ihn freundlich auf und wollte ihn für ein weltliches Amt gewinnen, aber Andreä war entschlossen, der Kirche zu dienen. Durch sein Wanderleben aus der theologischen Wissenschaft herausgekommen, erhielt er auf Bitten Aufnahme im Tübinger Stift und bereitete sich nun auf das Amt vor. Er studierte besonders Luther und die Kirchenväter, vor allem Augustin und Hieronymus, und nebenbei mit seinem Freunde, dem Lüneburger Wilhelm v. Wense, Mathematik u. dgl.

1614 wurde Andreä Diakonus in Vaihingen a. d. Enz und verheiratete sich in demselben Jahre mit Agnes Elisabeth Grüninger, der Nichte des Landprobsten und ersten Prälaten des Landes Erasmus Grüninger. — Unter vielen ungeahnten Hindernissen, der Sittenverderbnis und Zwietracht der Bürger begann er seine Amtsarbeit. Bald erfuhr er Verleumdung und Feindschaft, dazu hemmte der Schrecken einer zweimaligen verheerenden Feuersbrunst seine Wirksamkeit. Dennoch arbeitete er mit frohen Hoffnungen. Jemehr er nach innen gehindert war, desto angelegentlicher pflegte er die auswärtigen Verbindungen, besonders mit Bidembach und dem Astronomen Kepler, und entfaltete bald eine außerordentlich fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit. Von den 100 und mehr Schriften, die er herausgegeben, sind 40 — und zwar abgesehen von seinem Theophilus die besten — in Vaihingen verfaßt. Schon 1612 hatte er mit der Begeisterungsglut der ersten Jahrhunderte „de christiani cosmoxeni genitura" geschrieben, ein Seitenstück zu dem Briefe ad Diognetum. In gleichem Geiste gab er 1615 einen Auszug aus dem 1610 erschienenen „wahren Christentum" Johann Arndts heraus und sandte ihn mit einem von wärmster Verehrung eingegebenen Begleitschreiben an den Verfasser (Apologia Arndiana). Noch im selben Jahre erschienen Herculis christiani luctae (deutsch von Dr. Viktor Andreä, einem Nachkommen Valentins, Frankfurt a. M. 1845) und „die Christenburg", eine allegorische Epopöe, in welcher Ursprung, Wachstum, innere und äußere Bedrängnis und der herrliche Endsieg der christlichen Gemeinde in treuherzigen deutschen Versen auf Hans Sachsens Manier erzählt wird, „eine Apokalypse, weissagend auf das was Speners Schule erfüllt". 1616 erschien die Komödie „Turbo", ein satirisches Allerlei gegen das gelehrte Treiben, 1618 „Menippus" s. dialogorum satyricorum centuria, inanitatum nostrarum speculum, gegen alle Thorheiten und Schlechtigkeiten der Zeit. Daran reihen sich „Mythologiae christianae" s. virtutum et vitiorum vitae humanae imaginum liber III, Argentor. 1618, eine Sammlung von 300 Fabeln und Gleichnissen, Apologen genannt; 1619 „Civis christianus" s. Peregrini quondam errantis restitutiones (deutsch von W. Fr. Öhler, Heilbronn 1878); und die „geistliche Kurzweil", in welcher u. a. „das gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes", eine „Pastoraltheologie in Versen" (Herder) sich findet (bei Löhe, der evang. Geistliche, Bd I). „Die Hauptschrift aber dieser ersten Jahre ist die Reipublica christianopolitanae descriptio 1619, die Beschreibung eines christlichen Idealstaats mit einer Zueignung an Johann Arndt, der erste evangelische Sozialroman, entsprechend der Utopia des Thomas Morus und dem Sonnenstaat des Campanella und Vorbild der Atlantis des Bacon (vgl. über sie Gußmann a. a. O.). Alle diese Schriften verfolgen die Absicht, dem gesellschaftlichen und kirchlichen Leben der Zeit einen treuen Spiegel ihrer mannigfachen Verirrungen vorzuhalten und bald mit heil. Ernst bald mit Ironie und Spott auf Besserung und auf christliche Zucht und Vereinigung der Gleichgesinnten zu dringen.

Bereits vorher waren anonym erschienen: 1614 Fama fraternitatis Roseae Crucis oder die Bruderschaft des Ordens der Rosenkreuzer, und 1615 die Confessio oder Bekenntnis der Societät und Bruderschaft R. C., beide eine Satire auf die mystische und alchymistische Geheimniskrämerei der Zeit. Ob Andreä der Verfasser oder das Ganze nur ein Tübinger „Stiftlerwitz", ist trotz aller bisherigen Untersuchung nicht sicher zu entscheiden. Nach der Bemerkung in dem zwar anonymen, aber sicher von Andreä stammenden „Turris Babel, s. judiciorum de fraternitate R. C. chaos" 1619, daß die angebliche Stiftung der Rosenkreuzer-Bruderschaft eine spöttische Erdichtung, famae vanae ludibrium, sei, ist es eine satirische Mystifikation Andreäs gewesen. Aber aus dem Scherze hat sich ihm dann eine ernste Absicht entwickelt. Seinem freundschaftsdurstigen Gemüt wurde die ungeahnte Nachfrage nach dem vermeinten Geheimbunde die Veranlassung, einen Geistesbund von christlichen Freunden aus allen Ländern zu stiften, „um Christum wieder an seinen Platz zu setzen und alle Götzen, die religiösen wie die litterarischen, davon herabzustoßen" (an Comenius 1629). Diese

Gedanken entwickelte er 1617 in der Invitatio Fraternitatis Christi ad amoris candidatos und 1620 in der Christianae societatis idea und der Christiani amoris dextra porrecta. — Joh. Arndt in Halle und Johann Gerhard, Saubert in Nürnberg und Polycarp Leyser in Leipzig, der Mediziner Dan. Sennert in Wittenberg und viele andere wurden zuerst dazu eingeladen. Die Kriegsdrangsale ließen den Plan nicht zur Ausführung kommen, wenn auch Andreä noch 1628 im verae unionis in Chr. Jesu specimen wieder darauf zurückkam. Das Ganze blieb Projekt als Verbindung inniger Christen gegen Sekten und bloße Orthodoxie und ist nur bedeutsam als Vorspiel des pietistischen Gemeinschaftswesens, der Brüdergemeinde Zinzendorfs und der heutigen inneren Mission.

1620 wurde Andreä vom Diakonus in Vaihingen zum Dekan und Spezialsuperintendenten nach Calw a. d. Nagold berufen, vom otium zum negotium, von der stillen Weide zur Kreuzesfahne (vita S. 80). Neunzehn Jahre wirkte er hier in reichster Entfaltung seiner praktischen Gaben zum Segen der Stadt und des ganzen Landes. Zunächst suchte er hier das Genfer Kirchenideal zu verwirklichen. Er selbst erzählt in seiner vita p. 24: „Als ich in Genf war, bemerkte ich etwas großes, woran die Erinnerung und Sehnsucht nur mit meinem Leben ersterben wird. Nicht nur findet sich hier ein vollkommen freies Staatswesen, sondern als besondere Zierde eine Sittenzucht, nach welcher über die Sitten und selbst über die geringsten Überschreitungen der Bürger wöchentlich Untersuchungen angestellt werden, zuerst durch die Viertelsaufseher, dann durch die Ältesten, endlich durch den Magistrat, je nachdem der Frevel der Sache oder die Verhärtung und Verstockung der Schuldigen es erheischen. Infolgedessen sind alle Fluchworte, alles Würfel- und Kartenspiel, Üppigkeit, Zank, Haß, Betrug, Luxus rc., geschweige denn größere Vergehungen verwehrt. Welche herrliche Zierde für die christliche Religion solche Sittenreinheit! Mit allen Thränen müssen wir beweinen, daß sie bei uns fehlt und fast gänzlich vernachlässigt wird, und alle Gutgesinnten müssen sich anstrengen, daß sie ins Leben gerufen werde. (Es folgt der Ausspruch von der dissonantia religionis und der consonantia morum, cf. oben.) Mit allem Eifer habe ich von da an darnach getrachtet, daß etwas ähnliches auch unserer Kirche zu teil werde.“

Gern hätte er dieses calvinische Ideal in größerem Kreise verwirklicht, aber es fehlten ihm dazu die mitwirkenden Kräfte. Die er dazu aufrief, blieben bei Zustimmungserklärungen und frommen Wünschen stehen und wurden durch dieselben Fesseln, die ihn drückten, gehalten. So kam es, daß Andreä, den Verhältnissen sich beugend, verzichtete und sich ganz der Sorge für seine eigene Gemeinde widmete. Von dem Gedanken beseelt, daß der Bau der Kirche bei der Jugend anfangen müsse, wandte er zunächst seine ganze Aufmerksamkeit dem Katechismusunterricht zu. Da die bisherigen Katechismuspredigten sowohl dem Verständnis als dem Bedürfnis der Kinder nicht entsprachen, so schrieb er zuerst seine „Katechetischen Fragstücke“, die er der Jugend in die Hand geben wollte. Wenngleich nicht in den öffentlichen Gebrauch der Kirche eingeführt, erhielten sie, ausgezeichnet durch selbstständige und klare Anordnung und sorgfältige und edle Fassung der Fragen und Antworten, eine grundlegende Bedeutung für die württembergische Kinderlehre und das noch heute gebrauchte treffliche Konfirmationsbüchlein. — Dann bildete Andreä 1620 aus wohlhabenden Bürgern der Stadt, die zumeist der Zeugmacher- und „Färber-Kompagnie“ angehörten, die „christliche gottliebende Gesellschaft“ und stiftete am 12. November 1621 aus freiwillig zusammengelegten Geldern das noch heute in großem Segen wirkende „Färberstift“ (1639: 18000 fl.; 1886: 220000 Mk. Vermögen) zur Unterstützung armer Studierender der Theologie, bedürftiger Lehrlinge und Handwerker, bedrängter Witwen und Waisen, verlassener Kranker und Vertriebener und zur Förderung christlicher Anstalten. — Durch das Vertrauen und die Liebe und Verehrung der Gemeinde getragen, wurde Andreä der treueste Menschenfreund und edelste Bürger seiner Stadt in drangsalvoller Zeit. Es war die Zeit der Kipper und Wipper. Durch die plötzliche allgemeine Verschlechterung des Geldes bis zu $^1/_{10}$ des Nennwertes wurde der Markt mit unterwertigem Gelde so überschwemmt, daß die Preise der Waren und Lebensmittel ins Unglaubliche stiegen. Die allgemeine Teuerung wühlte die häßlichsten Leidenschaften auf. Ehrsame Bürger waren zu Spielern und Trunkenbolden geworden, wohlhabende Familien an den Bettelstab gebracht; Leichtsinn, Abenteurertum führten Unzählige ins Verderben. Da griff Andreä mit starker Hand ein. In unermüdlicher Liebe und klarer Besonnenheit linderte er die furchtbare Not, die auch über Calw hereinbrach. Er selbst verlor durch die „Seuche mit den bösen Münzen“ 800 fl. Scharen

von Bettlern und flüchtigem Gesindel überfluteten das Land. Andreä sammelte unter den größten Schwierigkeiten bei den Bürgern und bei auswärtigen Freunden Almosen, um den Armen und Kranken zu helfen und den Wandernden eine Wegzehrung zu geben, aber auch „die faulen Hummeln“ zu vertreiben. Er organisierte die Wohlthätigkeit so vortrefflich, daß in fünf Jahren, bis 1631, über 110000 Arme (ultra centies decies mille indigentium nicht: eine Million) gespeist wurden, „ein Beispiel für die Nachwelt, wie viel eine handvoll Bürger vermag, wenn alle sich zu christlicher Liebe zusammenthun“ (vita 108). Zweimal täglich wurden arme Kinder in Krankenhäusern gespeist, unterrichtet und eine nicht geringe Zahl bei Handwerkern untergebracht. — Trotz all dieser jahrelangen Nöte gelang es ihm daneben, die große Stadtkirche zu erweitern und auszuschmücken, die Spitalkirche neu einzurichten. Und doch war die Not der Zeit noch im Steigen begriffen. Der dreißigjährige Krieg traf auch Calw. Das Restitutionsedikt von 1629 vertrieb viele Geistliche und Lehrer von ihren Ämtern. Den Vertriebenen öffnete Andreä nach Möglichkeit sein Haus und half ihnen durch neue Kollekten. Mit hoffnungsfroher begeisterter Freude begrüßte er den König Gustav Adolf, „den großen Helden, den Retter Deutschlands, den Besten der Zeit, das Muster eines christlichen Fürsten“. Im tiefsten Schmerze beklagte er dessen frühen Tod. Nun brach unaussprechlicher Jammer über Württemberg herein. Nach der Schlacht bei Nördlingen 1634 wurde Calw durch Johann von Werth überfallen, geplündert und in Brand gesteckt. Andreä war geflohen und irrte mit seiner Familie und 200 halbnackten Flüchtlingen in den Wäldern umher; als er zurückkehrte, wie durch ein Wunder vor den Kroaten und Bayern bewahrt, fand er 450 Häuser eingeäschert; die Stadtkirche, die Gottesackerkirche, auch sein Pfarrhaus war ein Schutthaufe. Sein ganzes Vermögen, unersetzbare Handschriften, kostbare Gemälde von Dürer (Maria), Holbein, Cranach u. a., dazu andere unschätzbare Kunstwerke mannigfacher Art, es war alles verloren. Nur die Bibliothek wurde gerettet (vita p. 144). Mit bewundernswertem Gleichmut ertrug er seinen Verlust und widmete sich nur um so hingebender der Aufgabe, die unsagbaren Notstände der Stadt zu heilen. In zwei ergreifenden Schriften, der „Memoria virgae divinae Calvae inflictae“, und den „Threni Calvenses“ beschrieb er den Jammer der Stadt. Von 4000 Bewohnern fanden sich nur noch 1500 wieder zusammen, zum Teil verwilderte und übelgesinnte Menschen; dann fing die Pest zu wüten an. Seine Amtsbrüder waren alle gestorben, an Ersatz konnte nicht gedacht werden. Im Laufe des Jahres starben 772 Menschen, von August bis November 529. Andreä beerdigte davon 430, und hielt 85 eigentliche Leichenpredigten (vita p. 157). Es war die Höhe seines Lebens, sowohl an rastloser seelsorgerlicher Arbeit als an innerer Glaubensfreudigkeit. „Beständig klang mir das ‚Lerne sterben‘ in die Ohren und machte mich zu jeder Stunde reisefertig und des Lebens, das von so viel Schlägen erschüttert war, nicht achtend; und doch war es durch Gottes Güte bis zu diesem Jahre so sanft verflossen, daß ich ihm wenige Jahre der Vergangenheit vergleichen kann. Die Bürger wetteiferten in Liebe und Pflichttreue, und die Verleumder verstummten angesichts der Schrecken des Todes“ (vita p. 158). Dennoch drückte die Schwere der Zeit, die steigende Verwildernng des sittlichen und religiösen Lebens seinem Wesen einen Ernst auf, der mit der Zeit nimmer mehr zu Schwermut und peinvoll pessimistischer Stimmung sich verdüsterte. Das Leben erschien ihm nur noch als eine Strafe. Wohl fehlte es ihm nicht an tröstenden Erquickungen. Die Freunde und Gönner steuerten mehr als 4000 fl. für seine Armen, die Stadt zahlte ihm sein rückständiges Gehalt und darüber hinaus, sodaß er wieder zu einigem Wohlstand kam, aber sein Mut war gebrochen.

Wiederholt kamen Rufe nach auswärts, besonders nach Nürnberg, an ihn, zuletzt 1637 so dringend, daß er mit seinem Herzog Eberhard III. über dessen Hoffnungen der Rückkehr verhandeln mußte. Dieser hatte sein armes Land im Stich gelassen und lebte in Leichtsinn und Üppigkeit bei seiner Mutter in Straßburg. Die Reise nach Straßburg wurde für Andreä nicht nur durch das große Vertrauen, welches er beim Herzoge fand, wichtig, sondern mehr noch durch die Erneuerung alter und Anknüpfung neuer Freundschaften mit christlichen und gelehrten Männern (vita p. 171). Johann Schmid, die Zierde der Theologen, und den alten jetzt kranken Bernegger, Gloner, Mockel und Bockhofer, und seinen dankbar geliebten Dilger wiederzusehen, und Böckler, Freinsheim, Dorsche, Pistorius, die Professoren Danhauer und Schaller und viele andere durch neue Freundschaft sich zu verbinden, war ihm eine Herzensfreude in aller Betrübnis und Verzagtheit. Den Herzog aber verband er sich durch ein von Freunden

zusammengebrachtes Darlehen von 1200 Rthlrn., durch welches die Wiederaussöhnung des Landesfürsten mit dem Kaiser gefördert wurde.

Kaum war daher der Herzog wieder in sein Land zurückgekehrt (1638), so berief er Andreä, sei es als Hofprediger und Konsistorialrat nach Stuttgart, sei es als theologischen Professor nach Tübingen. Schweren Herzens und nur dem Drängen der Freunde nachgebend, ging Andreä 1639 nach Stuttgart. Nach der reichen schriftstellerischen Thätigkeit in Vaihingen und der heldenmütigen praktischen Wirksamkeit in Calw beginnt jetzt seine kirchenregimentliche Thätigkeit in Stuttgart, die noch heute in Württemberg von unvergessenem Segen ist.

Württemberg war einem wüsten Ackerfelde gleich. Herzog Eberhard III., ein leichtsinniger und ausschweifender Jüngling von 24 Jahren, gutmütig aber schlimmen Ratgebern folgend, das Konsistorium von lässigen selbstsüchtigen Männern besetzt, das Land verwüstet und verödet. Von 1046 evangelischen Geistlichen des Landes waren noch 338 am Leben (vita p. 185). Das Tübinger Stift stand nach der Nördlinger Schlacht 4 Jahre leer. Von 1628—1650 hatte das Land 200 Millionen Mark verloren; 1654 lagen noch 65 Kirchen, 230 öffentliche und 36000 Privatgebäude in Schutt. Alle Bande der Zucht waren aufgelöst. Ein verwildertes, unwissendes, gottloses und zuchtloses Geschlecht, das nie den Frieden gesehen, starrte hoffnungslos in die Zukunft. In Lumpen gehüllte Landstreicher, bleich vor Hunger und Elend, schwärmten scharenweise bettelnd und stehlend durch das Land, andere raubten und mordeten ungescheut. Alles Mitleid und Erbarmen der Nächsten untereinander war erstorben. „Jung und Alt — klagt Prälat Heinlein — weiß fast nicht mehr, wer Christus sei und der Teufel."

Die erste Sorge Andreäs ging dahin, das Tübinger Stift und das Stuttgarter Gymnasium wieder herzustellen, um die verwaisten geistlichen Stellen wieder mit tauglichen Männern besetzen zu können. Durch eine Landeskollekte brachte er 3000 fl. für das Stift, 2500 fl. für die Aufbesserung armer Geistlicher, und 3000 fl. für andere Zwecke zusammen, und bald war das Stift wieder von 41 jungen angehenden Geistlichen besetzt. Als Herzog Eberhard in der allgemeinen Verwirrung und Not den von Herzog Christof gestifteten Kirchenfonds anzutasten begann, widersetzte sich Andreä mit männlicher Freimütigkeit und es gelang ihm auch wenigstens einen Teil des geraubten Kirchenguts zurückzuerhalten. — Aber am meisten lag ihm die Wiederaufrichtung der Kirchenzucht am Herzen, die durch die Verwilderung des Kriegs fast gänzlich vergessen war. Auf Grund alter Verordnungen entwarf er eine Anweisung für die Geistlichen zur Führung ihres Amtes (Cynosura oeconomiae ecclesiasticae Wirtembergicae 1639) und bewirkte, daß der Herzog eine Reihe von Sittenmandaten gegen Sonntagsentheiligung, Unzucht und Ehebruch erließ. Dann stellte er die jährliche „Synode" des Konsistoriums und der vier Generalsuperintendenten des Landes wieder her und ebenso die Diöcesansynoden. Sein Hauptgedanke aber war die Einführung der „Kirchenkonventsordnung" 1644, durch welche er den Traum seiner Jugend erneuernd nach reformiertem Vorbild die Kirchenzucht auf lutherischem Boden zu verwirklichen hoffte. Sein Ideal war, daß nach dem Genfer Vorbild neben den Geistlichen freigewählte Männer der Gemeinde die Zucht geübt hätten, aber er mußte den Verhältnissen und der geschichtlichen Entwicklung der lutherischen Kirche Rechnung tragen und sich mit dem Institute der „Kirchenkonvente" begnügen, d. h. größeren Kollegien von geistlichen und weltlichen Beamten zur Rüge der Vergehen wider die erste Gesetzestafel und kleineren aus dem Geistlichen, Schultheißen und Gemeinderäten zur Rüge der Vergehen wider die zweite Gesetzestafel. Schwerere Vergehen wurden der Obrigkeit zur Bestrafung übergeben. — Was er eigentlich wünschte, sprach er in der schon 1622 ausgearbeiteten, aber erst 1649 herausgegebenen Schrift aus: Theophilus, s. de christiana religione sanctius colenda, vita temperantius instituenda et literatura rationabilius docenda consilium cum Paraenesi ad Ecclesiae ministros (übersetzt von C. Th. Papst 1826 und von V. Fr. Oehler 1878). Es ist sein teuerstes Vermächtnis an die Kirche. In drei Gesprächen zwischen Theophilus und Democides führt er aus, wie die Kirche wieder hergestellt werden müsse. Er möchte einen Luther erwecken und wenn es not ist, auch von Gegnern und Sektierern lernen. Damit eine größere Harmonie zwischen göttlicher und menschlicher Ordnung erzielt werde, soll das Wort Gottes die Norm werden für Gesetzgebung und Verwaltung, und nicht nur öffentlich verkündigt, sondern auch durch Unterricht der Jugend eingeschärft und im Leben der einzelnen bezeugt werden. Im dritten Gespräch handelt er von der Methode und dem Stoff des Jugendunterrichts.

Hier sind seine Gedanken so völlig neu, daß er als einer der größten Pädagogen aller Zeiten und als genialer Vater der Didaktik des Comenius, und als der bahnbrechende Schöpfer der modernen pestalozzischen Schulgedanken zu bezeichnen ist (vgl. v. Criegern, Amos Comenius, Heidelberg 1881, S. 361). — Seine Gedanken über Gemeindebildung und Sittenzucht sind später im Pietismus wirksam geworden und zeigen ihre Kraft in manchen Bestrebungen der Gegenwart, die auf Gemeindeorganisation und Gemeindezergliederung durch Bezirke und sog. Hausväterverbände gerichtet sind. Während aber die Neuzeit das Hauptgewicht auf Zerteilung der großen Gemeinden, christliche Geselligkeit und Liebesthätigkeit legt, geht Andreäs Absicht auf die Disziplin und Gemeindezucht. Aus allen Bürgern werden straßenweise Männer von unbescholtenem Ruf und gutem Ansehen gewählt, zwei bis drei für jeden Bezirk, die über Frömmigkeit, Nüchternheit, Arbeitsamkeit in jedem Hause zu wachen, Anzeigen über Vergehen wie Trunksucht, Spiel, Ehezwist, Ungehorsam, schlechte Reden und Lieder entgegenzunehmen und an bestimmten Tagen der Woche zu rügen und zu mahnen haben. Zehn solcher Sittenaufseher haben einen Decurio (Distriktsvorsteher) über sich, die Decurionen zusammen bilden den Konvent, zu welchem nur tadellose, würdige Greise gewählt werden sollen. Nur in den seltensten Fällen soll die Behörde eingreifen. Charakteristisch ist, daß Andreä für die Geistlichen keinen eigentlichen Platz in seinem Schema hat, vielmehr ihre Thätigkeit auf Predigt, Unterricht und Sakramentsverwaltung beschränken will.

Mit nicht minderem Ernst ließ sich Andreä die Herstellung der rein kirchlichen Zucht angelegen sein. Durch Generalreskript von 1642 wurde der Bann und die Kirchenbuße wieder eingeführt. Aber er selbst erzählt (vita p. 217) mit Kummer, daß die Reichen und Mächtigen durch fürstliche Willkür ihr entzogen und bald „nur die Tauben und nicht die Raben“ durch das Gesetz erreicht wurden. Bald wurden nur die sexuellen Vergehen und zuletzt nur noch die unehelichen Geburten bestraft. Es war dieselbe Erfahrung, die auch in der calvinischen Kirche, wo doch die Disziplin von Anfang an als Gesetz festgestellt war, die Undurchführbarkeit der polizeilichen Kirchenzucht in der organisierten Landeskirche erwies (Ritschl, Gesch. des Pietismus I, 104).

Je mutloser Andreä durch die Erfolglosigkeit seiner konsistorialen Thätigkeit wurde, desto eifriger wandte er sich der Predigtarbeit zu. Zweimal in der Woche pflegte er zu predigen, in 10 Jahren hielt er 1040 Predigten. Er pflegte seine Predigten nicht zu schreiben, sondern nur in genauen Skizzen mit sorgfältiger Disposition und Gliederung und mit vielen deutschen Stichwörtern lateinisch zu konzipieren. Proben davon giebt Schuler, Gesch. der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, Halle 1792, Bd I, S. 166 ff. u. 300 ff.

Noch immer waren die Einnahmen des Landes so ungeordnet, daß Andreä in 3 Jahren nicht mehr als 150 fl. seines Gehalts ausgezahlt erhielt. Davon konnte er nicht leben. Sein Haus war eine beständige Herberge für arme Prediger, Lehrer, Künstler und Freunde von nah und fern; zu den eigenen Kindern nahm er nicht selten die Kinder verstorbener Freunde bei sich auf, um sie zu verpflegen und zu erziehn. Es wäre ihm unmöglich gewesen auszukommen, wenn nicht zahlreiche auswärtige Hilfsquellen sich ihm erschlossen hätten. Besonders wurde ihm jetzt die Freundschaft mit dem vielseitigen, kunstsinnigen und theologisch interessierten Herzog August von Braunschweig-Lüneburg nicht nur eine innere Erquickung, sondern auch eine reiche äußere Hülfe. Durch seinen Jugendfreund Wilhelm von Wense näherte sich Andreä von Stuttgart aus dem Herzog und gewann sein Wohlwollen durch theologische Mitarbeit an einer Evangelienharmonie wie durch Geschenke von allerlei Kuriositäten für des Herzogs Raritätenkabinett. Der Herzog erwiederte die Briefe und Sendungen mit einem Gnadengeschenk von 300 Thlr. und später wieder 300 Thlr.; auch durch Übernahme der Kosten seiner Promotion zum Doktor der Theologie, 1641 und 1642. Bald darauf gewährte er ihm auf seine Bitte den Titel eines geistlichen Rates und dazu einen Jahresgehalt von 400 Thalern. Von nun an stand Andreä in allerregstem Briefwechsel mit dem braunschweig.-lüneburgischen Hofe und fand in diesem geistigen Verkehr, in welchem er im Laufe der Jahre 900 Briefe tauschte, eine Quelle inniger Freude und reichen Trostes. Es that auch not. Seit 1640 nahm das Unterleibsleiden, das schon in Calw ihn gedrückt hatte, mehr und mehr zu. Persönliche Angriffe und Verketzerungen, heimliche Intriguen wirkten mit, seine Freudigkeit und Thatkraft zu lähmen und zu brechen. Sein Gemüt wurde immer verdüsteter. Am schwersten aber bedrückte ihn der lutherische Cäsaropapismus, der in Gestalt des fürstlichen Absolutismus die Frucht des dreißigjährigen Krieges war und jeden kirchlichen Fortschritt hemmte. Schon 1631 schrieb er den „Apap proditus“, in welchem er das fürstliche

Kirchenregiment, den Apap, als die Verkehrung und Verschlimmerung des Papsttums (Apap, die Umkehrung von papa) schilderte. Jetzt erfuhr er, wie richtig er gesehen hatte (vita p. 219 ff. u. a.).

Deshalb bat er 1647 lebensmüde und gebrochen um seine Entlassung „aus der Sklaverei, in der er neun Jahre zugebracht". Der Herzog gewährte ihm statt derselben, daß er sich nach seinen Bedürfnissen zurückziehen dürfe, und gab ihm 1650 die erledigte Abtei Bebenhausen, mit der daran geknüpften Generalsuperintendentur. Jetzt schickte er sich an, seinen Freund den Herzog August endlich auch von Angesicht zu sehen und rüstete die Reise. Aber es war zu spät. Neue schwere Krankheitsanfälle nötigten ihn, auch die Generalsuperintendentur von Bebenhausen niederzulegen. 1654 erhielt er die Abtei Adelberg. Jedoch schon wenige Wochen nachher am 27. Juni 1654 erlöste ihn der Tod von allem Jammer des Lebens, das schon längst nichts anderes gewesen war als „ein beständiger Kampf mit dem Tode".

Andreä ist ohne Zweifel einer der bedeutendsten und fruchtbarsten Männer des 17. Jahrhunderts. Durch Adel der Gesinnung und selbstverleugnende Nächstenliebe, durch unbestechlichen Wahrheitssinn und Macht der Sprache steht er hoch über der Menge seiner Zeitgenossen. Philosophische Schulung und vielseitige Welterfahrung, bewegliche Phantasie und sittlicher Ernst, lebendige Frömmigkeit und scharfer Witz, gründliche Gelehrsamkeit und praktische Lebensklugheit vereinigen sich in ihm zu einem wundervollen harmonischen Ganzen. Er ist nicht eigentlich eine schöpferische Natur, die in ursprünglicher Kraft neue Ideen hervorbringt und neue zukunftsvolle Wege bricht, er ist ein geistreicher Dilettant, dem nichts Wissenswertes in Kunst und Wissenschaft gleichgültig ist, aber er hat durch seine Schriften auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft unverlierbare, aber von seiner Zeit vergessene Wahrheiten wieder ins Bewußtsein gerufen und durch seine kirchliche und pädagogische Arbeit und seelsorgerliche Treue der württembergischen Kirche den Stempel aufgedrückt, den sie noch heute trägt. — Er ist eine impulsive, reizbare, einseitige Natur, auf der einen Seite zu düster und pessimistisch in der Beurteilung der Schäden seiner Zeit, nervös und verletzlich, bitter und persönlich gegen seine Gegner, auf der anderen Seite zu überschwänglich und dithyrambisch in dem Lobe und der Verehrung seiner Freunde und Gönner. Tholuck beurteilt ihn richtig, wenn er sagt (Lebenszeugen 331 ff.): In Andreäs Individualität begegnen uns die Vorzüge und Schwächen der weiblichen Natur . . Er ist überwiegend rezeptiv und subjektiv. Er wird überwältigt von den äußeren Eindrücken und giebt sie mit einer gewissen nervösen Überreizung wieder. Er ist entweder Optimist, wie namentlich früher, oder Pessimist, wie in den späteren Zeiten. In alles legt er seine Subjektivität hinein. Was nur zu seiner Blutsverwandtschaft gehört, ist ihm Objekt der Verehrung, er schreibt ihre Memorien: seines Großvaters Jakob, seines Bruders Ludwig, seines Brudersohnes Johann Josef und diese seine Lebensskizzen wie auch die Memorien seiner Freunde werden zu panegyristischen Chrien . . . Er hält sorgfältig Buch über seine ausgedehnten Briefwechsel, notiert die Tage des Empfangs, bemerkt und kombiniert die merkwürdigsten Monatstage in seinem eigenen Leben und dem seiner Freunde, bewahrt sorgfältig jedes Andenken — eine weibliche Mikrologie, in welche sich die Fülle seiner liebenden Seele legt". — Ein wahrer Virtuose ist Andreä in der Freundschaft. Mit dem lüneburgischen Edelmann Wilhelm von Wense verbindet ihn schon die Universitätszeit. Hainhofer und Saubert in Nürnberg, Johann Schmid und Danhauer in Straßburg, der Prokanzler von Tübingen Melchior Nicolai, Johann Arndt sind seine Freunde. Er steht in inniger Verbindung mit dem calvinisierenden Philologen Bernegger, mit dem böhmischen Brüderbischof Comenius, mit dem viel angefeindeten Calixt, selbst die Unionsgedanken eines Duräus weist er nicht von der Hand. Ebenso steht er den orthodoxen Sachsen nahe, Hülsemann und Calov, von Metsch und von Friesen; mit Leyser und dem Wittenberger Mediziner Sennert und Leibniz sucht er eine vera unio in Christo zu knüpfen. Und wie innig erst ist seine Freundschaft, wie rethorisch bis zur Apotheosierung preist er den Herzog August von Braunschweig-Lüneburg!

Bei all dieser Weitherzigkeit aber ist er doch im Herzen lutherisch, dem Dogma seiner Kirche treu und voll Abneigung gegen den Calvinismus wie sein Ahnherr Jakob Andreä. Freilich fällt ihm nicht wie den andern Orthodoxen Christentum und Luthertum zusammen. Immer ist vielmehr Christus und religio christiana der Mittelpunkt seines Interesses. Er verehrt Luther als den großen Heros, den Megalander, aber in der Christenstadt wird Luther nicht erwähnt. Nicht reine Lehre, sondern sittliche Erneuerung, nicht die Konfession, sondern das involubile connubium vitae doctrinae-

que christianae ist sein höchstes Ziel. Er ist durchdrungen davon, daß nur „— die scholastischen Streitigkeiten der Theologen, die selbst einen so heiligen Mann wie Arndt der Ketzerei anzuklagen gewagt hatten, die Ursache der schweren Heimsuchungen Gottes über Deutschland und die Kirche sind“. „Die lutherische Religion ist in der Lehre die reinste, in der Praxis die beschmutzteste, in den Einrichtungen die beste, in der Handhabung derselben die lässigste“. Daher redet er stets nur von einem calidus affectus und einem ardens pectus, das der Theologe haben müsse und ist auch in dieser Beziehung der unverkennbare Vorläufer Speners. Mit Recht sagt Gußmann von ihm (547): „Er ist kein Mystiker wie Arndt, kein Schwarmgeist wie Weigel, kein Orthodoxer wie Calov, kein Pietist wie Francke, kein Chiliast wie Petersen, sondern der Vorkämpfer des lutherischen Volkstums, der Apostel des Gottesstaats, der Herold des Reiches Gottes, der den Reichsgedanken in seiner ganzen Größe und Fülle und Weite vertritt.

Die Zahl seiner Schriften ist sehr groß. Das Verzeichnis von M. Ph. Burk „Vollständiges Verzeichnis aller in Druck gekommenen Lateinischen und Teutschen Schriften des rc. D. Joh. Val. Andreä, in 100 Nummern nach der Zeitfolge geordnet“, Tübingen 1793, ist keineswegs vollständig, das von Meusebachsche Exemplar auf der königlichen Bibliothek in Berlin giebt beachtenswerte Nachträge. „Es sind nicht Schriften, sondern Schriftchen — sagt Herder (WW. 16, 232 f.) — nicht große leere Säle, sondern niedliche Wohnzimmer, zum Teil von seltenen ausgesuchten Merkwürdigkeiten; Aufsätze, die der Pöbel seiner Zeit anstaunte, die aber vielen unserer Zeit zuweilen befremdend, hie und da unverständlich und als Spielzeug vorkommen müssen, die aber alle von der feinen Erfindungs- und Einbildungskraft, von richtigem Gefühl und scharfem Urteil, von der ausgebreiteten Kenntnis und dem wiewohl unausgebildeten Dichtergeist des Verfassers zeugen.“ Sie sind fast sämmtlich lateinisch geschrieben. Andreäs Stil ist geschraubt, geistreich, überladen, voll Anspielungen und Rätseln, voll witziger und schillernder Wortspiele und Antithesen. „Ihn zu übersetzen ist keine Kleinigkeit und ich wüßte beinahe keinen alten Schriftsteller, der dem Übersetzenden hie und da schwerere Arbeit machte.“ (Herder WW. 16, 592). Mit Meisterschaft behandelt er den Dialog und erweist sich hier als glänzender Rhetoriker und Dialektiker und zugleich als einer der größten Satiriker Deutschlands. Durch alles Blumen- und Rankenwerk aber weht ein frischer gesunder Geist, voll Leben und urwüchsiger Kraft, und „Andreä ist ein seltener und lieber Gast, sowohl am Verstand als am Herzen“ schreibt Herder, der ein anderes Mal urteilt: „Er sagt Wahrheiten, die wir jetzt kaum, nachdem wir ein Jahrhundert weiter vorgerückt sind, zu sagen uns getrauen; er sagt sie mit so viel Liebe und Redlichkeit als Kürze und Scharfsinn, so daß er in seinem streitenden und verketzernden Jahrhundert wie eine Rose unter Dornen noch jetzt neu und frisch dasteht und in zartem Wohlgeruch blüht.“ „Die Schriftchen J. V. Andreäs enthalten eine wahre Arzenei für die geheimen Wunden der Neuzeit, ja dieser Mann gehört so eigentlich für unsere Zeit, daß ich in Vielem, Vielem ihr einen Johann Valentin Andreä wünschte“ (WW. 593. — Nachlese Tübingen 1815, S. 255). Spener aber ruft aus (Consil. et judic. theol. latina p. 731): „Könnt ich Jemand zum Besten der Kirche von den Toten erwecken, es wäre Johann Valentin Andreä.“

(Tholuck †) D. Hölscher.

Andreä Laurentius s. Gustav Wasa und die Reformation in Schweden.

Andreas (ein auch sonst bei Juden vorkommender griech. Name, Dio Cass. 68,32), einer der Zwölf, Bruder des Petrus, wie dieser aus Bethsaida stammend (Jo 1,41.45) und in Kapernaum mit der Familie des Petrus das gleiche Haus bewohnend (Mc 1, 29). Nach Jo 1, 35 ff. war A. einer der ersten, welche infolge des Zeugnisses des Täufers von diesem zu Jesu sich wendeten; durch ihn ist Petrus zu Jesu geführt; bei der späteren galiläischen Jüngerberufung waren Petrus und A. die ersten, an welche die Aufforderung Jesu zu dauernder und vertrautester Nachfolge erging (Mt 4, 18 ff.; Mc 1, 16 ff.). Nicht mit Unrecht führt A. bei den Griechen das auszeichnende Prädikat πρωτόκλητος. So finden sich denn auch in der evang. Überlieferung bestimmte Andeutungen, daß — nächst Petrus, Jakobus und Johannes — A. mit Philippus eine hervorragendere Stellung unter den Zwölf einnahm (vgl. einerseits Mc 3, 18; AG 1, 13, andererseits Mc 13, 3; Jo 6, 8; 12, 22); doch tritt er in der Apostelgeschichte ebenso zurück wie fast alle einzelnen aus dem Apostelkollegium. Unter den außerbiblischen Überlieferungen verdienen am meisten Beachtung die in Form einer Encyklika der Presbyter und Diakonen der Gemeinden Achajas vorhandenen acta Andreae (Tischendorf, acta

app. apocr. 1851, p. 105 ff.; Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten, Bd I, 1883, S. 543 ff.), welche sich vor den übrigen apokryphischen Apostelakten durch relativ frühe Bezeugung auszeichnen (vgl. Tischendorf, l. c. proleg. p. XL sqq.); ihnen zufolge wirkte er in Griechenland. Dagegen nach Euseb. h. e. III, 1 soll er Scythien als Arbeitsfeld erhalten haben, weshalb ihn die Russen als ihren Apostel verehren. Sein Martyrium, das er durch den Prokonsul Ägeas von Achaja zu Paträ und zwar an einer crux decassata (×, „Andreaskreuz") gefunden haben soll (Fabricius, codex apocr. p. 456 sqq.), wird auf den 30. Nov. gelegt. Lic. K. Schmidt.

Andreas von Cäsarea. — Ausgaben. Zuerst erschien die lateinische Übersetzung des Jesuiten Peltanus 1584. Den griechischen Text veröffentlichte in gediegener Weise mit der lateinischen Übersetzung F. Sylburg 1596. — Diese Arbeit übernahmen Commellinus und Morellus in ihre Ausgaben des Chrysostomus. Zuletzt druckte den Text und die Noten Sylburgs ab MSG 106. Bd S. 199—485. — Zu den Handschriften Migne a. a. O. S. 202; F. Delitzsch, Handschriftliche Funde II, 29—44; Gregory Prolegomena ad Tisch. VIII 1159 f. — Zur Textkritik Delitzsch a. a. O. II S. 45 f.; Ch. F. Matthaei Apocalypsis graece et lat. 1785 praefatio; Bengel Apparatus criticus in NT., 2. A. S. 490 f.; Über weitere Schriften, die unter dem Namen des Andreas gehen, vgl. Migne 204; Welte im Freiburger Kirchenlexikon, 1. Bd 1882 S. 830; Dickson im DchB 1. Bd S. 154 f.; Rettig in den ThStK 1831 S. 743 f.; Lücke Einleitung in die Offenbarung Johannis 2. Ausg 558 f, 646 f.; J. G. Rosenmüller Hist. interpr. NT. IV 223 f.; R. Simon, Hist. crit. des princ. comm. du NT. (Rotterdam 1693) 465 f.; Fabricius Bibl. graeca VII, 791, ed. Harless S. 696.

Andreas war Metropolit von Cäsarea in Kappadocien (Arethas zu Apk 8, 6; Migne 615: *Ἀνδρέας ὁ τῆς κατ' ἐμὲ Καισαρείας* — meiner Stadt im Unterschiede von anderen gleichnamigen — *ἀξίως τὴν ἐφορείαν λαχών*). Mit Andreas von Kreta verwechselt ihn eine von Montfaucon (Diarium Italicum S. 221) beschriebene Handschrift. Seine Blütezeit wird zwischen dem 5. und 9. Jahrhundert angesetzt. Jedenfalls fällt sie nach den persischen Christenverfolgungen und den Kämpfen zwischen Arianern und Orthodoxen in „Neurom"; denn diese gehören der Geschichte an (zu Apk 17, 6. 7; Migne 378). Andererseits bezieht er die Weissagung von Gog und Magog auf skythische Völker im äußersten Norden, *ἅπερ καλοῦμεν Οὐννικά*. „Diese sind wie wir sehen, zahlreicher und kriegerischer als jedes irdische Reich" (zu Apk 20, 7. 8; Migne 416). Setzte diese Notiz die noch ungebrochene Hunnenherrschaft voraus, so würde der Kommentar des Andreas, in dem sie sich findet, um die Mitte des 5. Jahrhunderts abgefaßt sein. Aber die Parallele im Arethaskommentar (Migne 756) beweist, daß *τὰ Οὐννικά* ein Sammelname für barbarische Invasionsvölker ist, weshalb auch die Goten in Asien, die *Θαΐφάλοι, Γοτθογραῖκοι* so bezeichnet werden (*ἅπερ κοινῷ λόγῳ καλοῦμεν Οὐννικά*). Daher geben den einzigen sicheren Anhalt für die Bestimmung des Zeitpunkts, vor dem Andreas nicht gelebt haben kann, seine Gewährsmänner. Unter diesen ist der jüngste der sogenannte Dionysius Areopagita, dessen Schriften zuerst im Jahre 533 sicher erwähnt sind (zu Apk 10, 3; Migne 306: *κατὰ τὴν τῷ μακαρίῳ Διονυσίῳ διωρισμένην ἀγγελικὴν εὐταξίαν*). Vor der Mitte des 6. Jahrhunderts hat also Andreas nicht geschrieben. Wie lange er aber vor seinem Nachfolger Arethas gelebt hat, der am Anfang des 10. Jahrhunderts Erzbischof von Cäsarea war, läßt sich nicht genauer bestimmen.

Andreas hat einen Kommentar zur Apokalypse verfaßt, der für die Geschichte der Schriftauslegung wichtig ist. Er geht aus von der Anerkennung der Glaubwürdigkeit des Buchs, das eben um des *ἀξιόπιστον* willen inspiriert sei. Auf eine Untersuchung dieses Anspruchs einzugehen lehnt er ab, indem er als Gewährsmänner dafür in der Vorrede Gregor von Nazianz, Kyrill von Alexandrien und „von älteren" Papias, Irenäus, Methodius und Hippolytus anführt. Diese Auswahl fällt auf, namentlich das Übergehen des Origenes, der auch die Absicht hatte, einen Kommentar zur Apokalypse zu schreiben (ed. Lommatzsch IV, 307). Da Methodius, dieser entschiedene Gegner des Origines, ein bevorzugter Gewährsmann des Andreas ist, so erklärt sich das Fehlen jeder Beziehung auf den großen Alexandriner wohl aus dem Wiederaufleben der Origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert. Jedenfalls hält Andreas die Frage nach der Kanonicität der Offenbarung für erledigt. Außer den genannten Zeugen, von denen er Papias einmal (zu 12, 7), am häufigsten Methodius und Irenäus im Kommentar citiert, benutzt er den Epiphanius, den Basilius, den Eusebius, den Dionysius Areopagita den Justinus. Neben dem Irenäus nennt er einmal den Antipater (Rettig S. 737) und „andere Heilige" (zu Apk 20, 11), er erinnert an Offenbarungen des „göttlichen" An-

tonius, auch erwähnt er das Martyrium des Antipas (zu 2, 13). Auf apokryphe Überlieferungen bezieht er sich selten. An Apollonius als Nekromanten und an Simon Magus erinnert er gelegentlich des redenden Bildes (zu 13, 14), die Abgarlegende berührt er auch (zu 21,20). Von nichtchristlichen Schriftstellern benützt er einmal den Josephus. Die Kommentare des Hippolytus zur Apokalypse und zu Daniel hat er wohl gelesen, vielleicht auch dessen Schrift vom Antichrist. Allgemein geltende Autorität ist die *παράδοσις ἐκ τῶν ἀποστόλων* (zu 3, 3) oder die *ἀποστολικὴ διδασκαλία* (zu 21, 25. 22, 14).

Über seine Absicht und Methode giebt er in der Widmungszuschrift an Makarios, den Bruder und berufenen Mitarbeiter (*συλλειτουργός*), Rechenschaft. Wie jede inspirierte Schrift enthält auch die Apokalypse Geschichte, Tropologie und Anagogie. Die letztere trete in ihr am meisten hervor und fordere Erschließung. Aber der Ausleger hat die Grenzen zu beachten. Gott hat die Offenbarung Christus gegeben, um sie menschlicher Fassungskraft anzunähern (*ἀνθρώπων μᾶλλον τὸν λόγον περὶ αὐτοῦ — Χριστοῦ ποιούμενος* — zu 1, 1). In ihr ist demgemäß Geschichtliches und Geheimnisvolles nicht gleichmäßig zu behandeln. Das Geschichtliche kann mit bestimmten Thatsachen belegt und auf Grund derselben gedeutet werden. Was in Rätseln geoffenbart sei, muß auch als Rätsel markiert werden. Allerwege aber könne die Erklärung dies erreichen, daß sie Trost gebe durch Aufdecken der Vergänglichkeit aller irdischen Macht und Sehnsucht nach der Herrlichkeit der Zukunft erwecke. Sie behält dabei das kirchlich Angemessene im Auge (vgl. z. B. zu 20, 7: *ὅτι μὲν οὐδὲν τούτων ἡ ἐκκλησία δέδεκται, περιττόν ἐστι λέγειν*). So sucht Andreas in der Erklärung der Gesichte die göttlichen Fingerzeige für die Beurteilung der Universalgeschichte, um von da aus für die Zukunft der Kirche und der Welt Aufschluß zu gewinnen. Der von Gott geleitete Weltlauf bis auf Konstantin liegt im Lichte der Offenbarung klar vor Augen (zu Apok. 17, 9). Was danach kommt, läßt sich aus der Offenbarung nach seinem geschichtlichen Verlauf und seinem eigentlichen Gehalt nur vermuten.

Auch die Einzelerklärung kennzeichnet sich einerseits durch das Ringen um das christliche Verständnis der Geschichte und das Interesse am Thatsächlichen (z. B. die wertvolle Bemerkung über die Buchrollen zu 6, 14), andrerseits durch vorsichtige Selbstbeschränkung bei den Deutungen der prophetischen Zukunftsbilder. So bemerkt er zu der von Epiphanius übernommenen Deutung der Fundamentsteine des neuen Jerusalems (zu 21, 20): *πρὸς γυμνασίαν τοῖς ἐντυγχάνουσι τοῖς αἰνίγμασιν, τῆς ἀληθείας καταστοχαζόμενοι, τῆς ἀκριβείας ἐγνωσμένης μόνῳ τῷ ἀποκαλύψαντι.* Dem entspricht die Deutung der mystischen Zahl Apk 13, 18, mit der sowohl zahlreiche Eigennamen wie auch Appellative im Buchstabenwert übereinkommen, nach Hippolytus *Λατεῖνος*, sonst *Λαμπέτης*, Benediktus, *κακὸς ὁδηγὸς, παλαιβάσκανος, ἀληθῶς βλαβερὸς, ἀμνὸς ἄδικος.* Aber betreffs der zuverlässigen Deutung gilt: *ὁ χρόνος ἀποκαλύψει καὶ ἡ πεῖρα τοῖς νήφουσιν.* „Die göttliche Gnade hat nicht gewollt, daß der Name des Verstörers in dem göttlichen Buche aufgezeichnet werde.“ Überhaupt ist Andreas geneigt, jeder chiliastischen Deutung zu widerstreben. Er lehnt es deshalb ab, das tausendjährige Reich eigentlich nach seinem Zahlwert zu fassen, es deute vielmehr auf die Zeit der Verkündigung und der Herrschaft des Evangeliums bis zur Parusie (zu Apk 20, 1—4. 7).

Aber die Voraussetzung, daß die Apokalypse als Ganzes uneingeschränkt als deutbare Enthüllung der geordneten göttlichen Weltregierung anzusehen sei, bestimmt trotz aller Zurückhaltung im einzelnen die Gesamthaltung der Auslegung. Die Zahlen bergen daher mystische Verhältnisbestimmungen. Mit Rücksicht darauf teilt Andreas das Buch in 24 *λόγοι* und 72 *κεφάλαια*, die letztern versieht er mit sachgemäßen Überschriften. Anlaß zu dieser Einteilung, die wohl die erste ist, geben die 24 Ältesten. Die 12 Stämme zu je 12000 Gliedern stellen die gleichwertige Frucht der apostolischen Arbeit dar (zu Apk 7, 8). In den Deutungen der Siebenzahl (zu Apk 7, 1. 11 u. ö.), der Steine (Apk 21, 19 f.), in der Übersetzung der Patriarchennamen (*Ἰούδας· ἐξομολόγησις. Ῥουβὶμ· ὁράσεως υἱός. Γὰδ· πειρασμός* u. s. w. zu 7, 4—8), die der exegetischen Überlieferung entspricht, in der Beziehung des Chalkolibanon auf die beiden Naturen Christi oder auf die „hallende Verkündigung“ und die Heidenbekehrung (zu 1, 15) bethätigt sich gleicherweise der Zug zu harmloser Eindeutung tieferen Sinns in den Wortlaut. Er giebt dem Ganzen sein Gepräge.

In der Fassung der Erklärungen verfährt Andreas vorwiegend glossatorisch, aber durchsetzt sie auch gelegentlich mit erbaulichen Zuthaten (z. B. zu 20, 2). Wo es ihm

erforderlich scheint, stellt er abweichende Meinungen oder verschiedene Möglichkeiten neben einander (z. B. zu 12, 1. 17, 6) und überläßt dem Leser die Wahl, auch spricht er es wohl geradezu aus, daß eine durchschlagende Erklärung nicht zu erreichen sei (zu 7, 8: *οὐδέτερον ἀπαράδεκτον*). Aber catenenartig ist der Kommentar nicht. Die Citate nehmen einen verhältnismäßig kleinen Raum in Anspruch. Die biblischen sind meist mit Angabe der Quellen gegeben (z. B. zu 20, 4: *καθώς φησιν ὁ Δαβίδ* Ps 21, 4. 5 — *περὶ ὧν φησιν Ἡσαίας* — 26, 14 — zu 20, 7: *τὸ ἐν τοῖς ᾄσμασιν εἰρημένον* — Cant. 8, 11), die patristischen seltener (z. B. zu 12, 7 Papias, zu 6, 14: *ὥς φησιν Εἰρηναῖος ἐν τῷ πέμπτῳ λόγῳ τοῦ ἐλέγχου τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ἐπὶ λέξεως*) und wohl nur dann, wenn Andreas nicht nach dem Gedächtnis, sondern nach Einsichtnahme sie heranzieht. Lebendig wird das Ganze durch die oft überraschende Heranziehung biblischer Parallelen (z. B. zu 12, 3). Exegetische Ableitungen und Auseinandersetzungen fehlen. Die Erklärungen sind oft kürzer als der Text, der dem Kommentar das Rückgrat giebt.

Eben durch die Aufnahme des Textes bekommt derselbe eine weitere Bedeutung. Bengel hat dies zuerst erkannt und ausgenutzt. Matthaei, der die Untersuchung fortsetzte, macht darauf aufmerksam, daß nicht selten Glossen des Andreas in den Text von Handschriften übergegangen sind. F. Delitzsch meint noch weiter gehen zu können und die Thatsache, daß die Textüberlieferung der Apokalypse in den Minuskeln besonders unsicher ist, auf die Einwirkung der Kommentare des Andreas und des Arethas zurückführen zu können. Die Arbeit für volle Aufhellung dieser Probleme ist noch zu leisten. Vorbedingung ist eine zuverlässige kritische Ausgabe beider Kommentare, die bisher fehlt. Die Übersetzung des Andreaskommentars von Peltanus ist mehr eine Paraphrase.

G. Heinrici.

Andreas, Erzbischof von Krain. — Peter Numagen, Gesta Archiepiscopi Craynensis in J. H. Hottingeri, Hist. eccles. N.T. Saec. XV, p. 403—412; Wurstisen, Basler Chronik, Buch VI, Kap. 14; Ochs, Geschichte von Basel, IV, S. 383 ff., S. 405; Jac. Burckhardt, Erzb. Andreas von Krain und der letzte Concilsversuch in Basel (Mt der histor. Gesellsch. in Basel, neue Folge, 1852).

Der Erzbischof Andreas von Krain war die seltsamste Erscheinung unter den Vorläufern der Reformation; doch thut man dem Manne zuviel Ehre an, wenn man ihn zu diesen Vorläufern zählt. Von seiner frühern Geschichte ist nicht viel bekannt. Er war ein Slavonier von Geburt und Dominikanermönch. Der Gunst Kaiser Friedrichs III. mochte er es verdanken, daß er auf den erzbischöflichen Stuhl des Krainerlandes, dessen Residenz Laibach (Aemona) war, erhoben wurde. Er nannte sich auch Kardinal mit dem Titel San Sisto. Dieser Prälat kam vorgeblich als kaiserlicher Abgeordneter im Februar 1482 über die Alpen nach der Schweiz und trug sich mit dem Gedanken, in Basel wiederum ein allgemeines Konzil der Christenheit zu versammeln. Er meldete sich, mit Empfehlungsbriefen von Bern, bei dem Rate von Basel, und nachdem er eine feierliche Rede im Münster gehalten, worin er bereits seinem Unwillen über den Papst Sixtus IV. Luft machte, schlug er den 21. Juli desselben Jahres an den Kirchtüren des Münsters eine Appellation (Invektive) gegen den Papst an, die mit einer Aufforderung zum Konzil endete. Er wurde endlich auf Andringen des Papstes, der den Bann über ihn aussprach, und des Kaisers nach längern Verhandlungen, wobei das Interdikt über Basel erging, durch die Obrigkeit gefangen gesetzt und starb den 13. November 1484 im dortigen Stadtgefängnis, indem er nach aller Wahrscheinlichkeit sich selbst erhenkte. Sein Tod wurde längere Zeit verheimlicht. Der Leichnam des Gehenkten wurde in ein Faß gesteckt und in den Rhein geworfen. Ein aufgenagelter Zettel erhielt das über ihn ergangene Urteil. Sein eigener Geheimschreiber Peter Numagen von Trier hielt ihn für verrückt (cerebro laesus).

Hagenbach †.

Andreas von Kreta. Ausgaben: F. Combefisius, Par. 1644; Auctar. nov. Par. 1648; Gallandi, Bibl. Patr. 13, 92—185; MSG 97, 789 (805) — 1444; Anthologia graeca etc. edd. W. Christ et M. Paranikas, 1871, 147—161 (der erste Teil des großen Kanons und Kanon auf Petri Kettenfeier [ob echt?]). *Πατμιακὴ βιβλιοθήκη*, Athen 1890, 430 f. (Fragment einer Homilie); A. Papadopulos-Kerameus, *ἀνάλεκτα κτλ.* 1, 1891, 1—14; A. Maltzew, Andachtsbuch der Orthod.-Kath. Kirche d. Morgenlandes, Berl. 1895, 176—277 (der große Kanon deutsch u. slavisch. Auch separat). — Vgl. Fabricius-Harleß, Bibl. gr. 11, 62—64. 68—75 (= MSG 791—804); Schröckh, KG. 20, 135; Analecta sacra etc. ed. J. B. Pitra 1, 1876, 626 sq. (Lieder auf A.); J. L. Jacobi, Zur Gesch. d. griech. Kirchenliedes in

ZKG 5, 1881–82, 208 f., 223 f.; K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Litt., 1893, 319 f.; J. Haußleiter in ZKG 14, 1892—94, 73—76; O. Bardenhewer, Patrologie, 1895, 527 f.

Andreas, geboren zu Damaskus, Mönch zu Jerusalem (daher in Synaxarien und Handschriften auch *Ἱεροσολυμίτης* genannt) und Sekretär des Patriarchen Theodor, in dessen Auftrag er 680 an der 6. allgemeinen Synode zu KP. teilnahm, war später Erzbischof von Kreta, in welcher Stellung er bald nach Ausbruch der Bilderstreitigkeiten, etwa 720, gestorben ist. Als eifriger Verteidiger der Bilderverehrung hat er seine durch zeitweise vertretenen Monotheletismus anrüchige Rechtgläubigkeit zu rehabilitieren vermocht und wird als Heiliger der griechischen Kirche am 7. Juli verehrt. A. nimmt unter den griechischen Kirchenlieddichtern einen hervorragenden Platz ein als Erfinder der aus 9, wieder verschiedentlich geteilten, Oden zusammengesetzten sog. *κανόνες*. Unter diesen Gesängen ragt der große Bußkanon (*ὁ μέγας κανών*) in 250 Strophen hervor, der noch jetzt an den ersten vier Tagen der großen Fastenzeit bei dem großen Apodipnon geteilt, am Donnerstag vor Palmarum beim Morgengottesdienst vollständig gesungen wird (Maltzew XLI, vgl. 115). Trotz seiner ermüdenden Breite enthält dieser Kanon „Teile von so unmittelbarem Ausdruck des Schmerzes und der Liebe zum Erlöser, daß sie, abgesehen vom Versmaß, unter die besten Kirchenlieder der evangelischen Kirche eingereiht werden könnten" (Jacobi). Außer Kanones und Idiomela hat A. eine größere Anzahl überlanger Homilien hinterlassen. Von diesen sind 21 bei Migne gedruckt, darunter 4 in nativitatem B. Mariae, 1 in annuntiationem B. Mariae, 3 in dormitionem S. Mariae, die für die Geschichte der Marienverehrung von Bedeutung sind. Eine Rede auf Jakobus, den Apostel und Gottesbruder, veröffentlichte Papadopulos-Kerameus (s. dazu Haußleiter). Krüger.

Andreas, Erzbischof von Lund, 1201—1223. — Quellen: P. E. Müller, Vita Andreae Sunonis, Archiepiscopi Lundensis, (Hauniae 1830); Fr. Hammerich, En Skolastiker og en Bibeltheolog fra Norden (Kopenhagen 1865); M. Cl. Gertz, Praefatio zu dessen Ausgabe von Hexaëmeron (Hauniae 1892).

Anders Suneſön (Andreas Sunonis) stammte aus dem Geschlecht Hvide, das Dänemerk zahlreiche hervorragende Staatsmänner, Krieger und Kirchenfürsten geschenkt hat. Sein Vater Sune Ebbesön, Vetter von Absalon, wohnte auf dem Landgut Knarthorp, 2 1/2 Meilen nordwestlich von Kopenhagen, und war einer der bedeutendsten Großen Seelands. Die merkwürdige jüngst restaurierte Steinkirche von Bjernede, eine Rundkirche, die nach der Volksmeinung einer Bischöfsmütze ähneln soll, ward von ihm aufgeführt (vgl. darüber J. B. Löffler, Udsigt over Danmarks Kirkebygninger, Kopenhagen 1883, S. 249 ff.).

Anders wurde um das Jahr 1160 geboren. Es war ein frommes und stilles Kind, das frühzeitig Lust zum Lesen verriet. Den ersten Unterricht erhielt er wahrscheinlich entweder in der Domschule in Roskilde oder bei den Kanonikern im Stift Ebelholt, dessen Abt damals der berühmte Wilhelm von der St. Geneviève in Paris war (s. S. 121, 51), auch besuchte er vielleicht die Domschule in Lund. Ums Jahr 1182 kam er nach Paris, um seine Studien an dieser angesehenen Stätte der Gelehrsamkeit fortzusetzen. Von dort aus machte er Reisen nach Italien (Bologna?) und England „percipiendae litterarum disciplinae colligendaeque earum copiae gratia (Saxo's Praefatio). Nach Paris zurückgekehrt, trat er kurze Zeit als Lehrer in einer von den Klosterschulen dieser Stadt auf, wahrscheinlich in St. Geneviève.

Als Anders Sunesön um das Jahr 1190 nach dem Vaterlande zurückkehrte, wartete seiner dort dank seiner hohen Geburt und seiner gründlichen Bildung eine glänzende Zukunft. Er erhielt zu Roskilde, wo sein älterer Bruder Peter Sunesön (Petrus Sunonis) im J. 1191 Bischof wurde (s. S. 123, 6), die Stelle des Dompropstes. Zugleich wurde er Kanzler beim König Knut (VI.), Sohn Waldemars, und unter ihm kam diese Würde, nach dem Zeugnisse Saxos, zu größerem Ansehen, denn je vorher. Im J. 1194 wurde dem neuen Kanzler zusammen mit dem Abt Wilhelm der Auftrag, nach Rom zu ziehen, um Ingeborg, der Schwester des Königs Knut, Recht gegenüber ihrem treulosen Gatten Philipp (II.) August von Frankreich zu verschaffen (R. Davidsohn: Philipp II. August von Frankreich und Ingeborg, Stuttgart 1888). Die Gesandten verhandelten zuerst mit Coelestin III. in Rom, begaben sich dann nach Paris, mußten aber im J. 1196 unverrichteter Sache heimkehren. Philipp August schickte seine Gemahlin ins Kloster und nahm sich Agnes von Meran zur Frau.

Nach Absalons Tod (1201) wurde Anders Sunesön Erzbischof von Lund. Als solcher war er zugleich Primas von Schweden und wurde später päpstlicher Legat, in

welcher Eigenschaft er den Peterspfennig einsammelte und für den beabsichtigten Kreuzzug wirkte. Er war ein milder und friedliebender Mann von ehrwürdigem und gewinnendem Aussehen; er war 3 Ellen hoch, sein Gesicht war breit, das Kinn hervorspringend, die Augenbrauen stark. Gleich Absalon wirkte er für Einführung der Zehnten, und Abschaffung des Konkubinats der Priester. Er war ein beredter Prediger und unverdrossener Visitator, ebenso bestrebt, die Sittlichkeit in seinem Sprengel zu fördern, als thätig für die Ausbreitung der Aufklärung. Als es verlautete, daß auf dem Markt zu Skanör falsche Reliquien verkauft wurden, verbot er diesen Handel.

Er wohnte wahrscheinlich auch dem großen Laterankonzil 1215 bei, trotzdem wir seine Anwesenheit nicht erwähnt finden. Im J. 1222 schenkte er eins seiner Häuser in Lund den Dominikanern, die damit festen Fuß im Norden faßten; und 1224 hatte er die Freude eine Bulle (vom 21. Januar) zu verkünden, die den Abt Wilhelm von Ebelholt heilig sprach.

Dänemark hatte fernerhin sein Kreuzzugsfeld an der Ostsee, und Anders Sunesön folgte auch als Kreuzzugsheld den Fußstapfen Absalons. Im J. 1206 unternahmen die Dänen einen Zug nach Ösel; als Anders Sunesön auf der Heimfahrt nach Riga kam, hielt er dort theologische Vorlesungen für Priester. Seine Vorträge wurden mit Freuden gehört; der Bruder des Bischofs Albert von Riga, der die Kirche in Riga während der Abwesenheit seines Bruders verwaltete, hatte aber wenig Neigung sich dem Erzbischof von Lund unterzuordnen. Doch von den Russen und Esthen bedroht, mußte Albert im J. 1218 als Hilfesuchender sich nach Dänemark begeben (s. S. 299, 8) und der für Esthland geweihte Bischof mußte versprechen sich dem Stuhl von Lund zu unterwerfen. Nun unternahm Waldemar der Sieger im Jahre 1219 den berühmten Zug nach Esthland, an den sich die Sage von der vom Himmel gefallenen Danebrogsfahne knüpft. Nach seinem Sieg ordnete Anders Sunesön die kirchlichen Zustände in Esthland. Von diesem Zuge kehrte der Erzbischof schwer krank zurück, er litt am Aussatz. Daher faßte er den Entschluß sein Amt niederzulegen. Er führte ihn in dem für Dänemark so unglücklichen Jahr 1223 aus; in derselben Zeit, in der Waldemar der Sieger und sein Sohn vom Grafen Heinrich von Schwerin gefangen genommen wurden, zog der Erzbischof sich auf die Insel Ivö in dem Binnensee Ivösö zurück. Dort starb er am 24. Juni 1228, als Heiliger geehrt und im Ruf eines Wunderthäters.

Er verfaßte: 1. „Lex Scandiae provincialis". Es ist dies eine lateinische Umschreibung des Schonischen Gesetzes („Skaanske Lov") (herausgegeben zusammen mit diesem von P. G. Thorsen, Kopenhagen 1853); 2) „Hexaëmeron", ein dogmatisches Gedicht in 8040 Versen, eingeteilt in 12 Bücher, zum erstenmal vollständig herausgegeben von Prof. M. Cl. Gertz in Kopenhagen 1892. Die Arbeit zeigt, daß Anders Sunesön als Dogmatiker ein getreuer Schüler des Petrus Lombardus war; doch bemerkt man auch Einflüsse von Alanus aus Lille und Hugo von St. Victor. Sein Werk ist in metrischer Hinsicht untadelhaft, doch ist der Inhalt nur wenig originell; 3. es werden ihm auch 2 Sequenzen an die Jungfrau Maria zugeschrieben (Daniel: Thes. hymnol. V, 222 u. 674; vgl. Gertz S. 376 ff.); 4. soll er auch ein Werk über die Sakramente geschrieben haben, ein Supplement zu Hexaëmeron; dies Werk ging jedoch verloren.

Fr. Nielsen.

Angariae. Fronen und Abgaben. Da dieselben an den Quatembern entrichtet zu werden pflegten, so nannte man die letzteren Fronfasten; auch der Name Angariä wurde auf sie übertragen, s. Du Cange 1. Bd S. 249.

Hauck.

Angelikenorden. — Rossignoli, Vita e virtù della contessa di Guastalla, L. Torella, Milano 1686; Helyot, Kloster- und Ritter-O. IV, 15. 16; Fehr, Mönchsorden, II, 37.

Um 1530 stiftete Ludovica (Luise) v. Torelli, Tochter des reichen Grafen Achilles von Guastalla, nachdem sie zum zweitenmale Witwe geworden war, einen Jungfrauenorden für Krankenpflege und Versorgung bekehrter Frauen. Als zu engelreinem Wandel Verpflichtete nannten ihre Genossinen sich „Angeliken"; sie trugen grobe Gewänder ähnlich denen der Dominikanerinnen, ein Holzkreuz auf der Brust und einen Strick um den Hals, bei manchen gottesdienstlichen Feiern auch eine Dornenkrone. Der Orden, an dessen Spitze die Stifterin unter dem Klosternamen Paola Maria bis zu ihrem Tode (29. Okt. 1569) wirkte, erhielt 1534 unter Paul III. päpstliche Bestätigung auf Grund der Regel Augustins. Zugleich wurde er dem Barnabitenorden, dessen Stifter A. M. Zaccaria seine geistliche Leitung mit übernommen hatte, in der Weise unter-

worfen, daß er die Missionsthätigkeit desselben, soweit sie sich auf Frauen bezog, ergänzen sollte. Anfänglich nicht zur Klausur verpflichtet, wurde er einer solchen bald nach Mitte des 16. Jahrhts. aus Anlaß der schwärmerischen Exzesse der aus seiner Mitte hervorgegangenen „Prophetin" Paula Antonietta († 1555), unterworfen und (durch Carlo Borromeo) mit strengeren Statuten versehen. — Nicht zu verwechseln mit dieser Angelikenkongregation, deren Hauptsitz bis zu ihrer Auflösung im Beginn unseres Jahrhs. das von L. Torelli gestiftete große Mailänder Kloster blieb, ist der Verein der Guastallinen oder Klosterfrauen vom „Kollegium v. Guastalla", eine Gründung ebenderselben frommen Witwe, die — gleichfalls der Aufsicht der Barnabitenväter unterstellt — sich der Erziehung adeliger Fräulein (18 an der Zahl) in einem eigens dazu errichteten Hause vor der Porta Romana in Mailand zu widmen hatte und (nach Fehr) bis in die neueste Zeit bestanden haben soll. Zöckler.

Angelsachsen, Bekehrung zum Christentum. — Anglo-Saxon Chronicle (Ausgabe von Thorpe, London 1861); Beda, Historia ecclesiastica gentis Anglorum (Ausgabe von Holder, Freib. 1882); Gildas, Liber querulus de calamitate, excidio et conquestu Britanniae (Ausgabe von Mommsen in MG Auct. ant. 13. Bd S. 25 ff.); die Briefe Gregors d. Gr.; Haddan and Stubbs, Councils and ecclesiastical documents, 3. Bd, Oxf. 1871; Thorpe, Ancient Laws and Instituts of England, London 1840; Schmid, Die Gesetze der Angelsachsen, 2. Aufl., Leipz. 1858; Kemble, Die Sachsen in England, übers. von Brandes, 2. Bd, Leipz. 1853; Stubbs, The constitutional history of England, 1. Bd, 4. Aufl., Oxf. 1883, S. 237 ff.; Green, Gesch. des englischen Volkes, übers. von Kirchner, 1. Bd, Berlin 1889, S. 19 ff.; Lappenberg, Gesch. von England, Hamburg 1834; Winkelmann, Gesch. der Angelsachsen bis zum Tode König Alfreds, Berlin 1884.

Schon unter der Römerherrschaft hatten seefahrende Sachsen die Süd- und Ostküste Britanniens heimgesucht und sich da niedergelassen. Sie konnten ungehindert weiter eindringen, als im J. 410 die Römer ihre Legionen zurückzogen und die Provinz ihrem Schicksal überließen. Nur auf kurze Zeit hielt der sog. Hallelujasieg (c. 429) die seeräuberischen Sachsen und die von Norden eingedrungenen Pikten und Skoten zurück. Bedrängt von allen Seiten riefen die Briten den römischen Feldherrn Aëtius 446 um Hilfe an, allein vergeblich. Da nun, erzählt die Sage, hätten sie die jütischen Heldenkönige Hengist und Horsa herübergerufen, und mit ihrer Hilfe die Pikten und Skoten über den Grenzwall zurückgeworfen (449); darnach aber hätten die Helfer sich in Räuber verkehrt und die Briten aus Kent vertrieben. Wenn auch die Landung der Angelsachsen auf der Insel Thanet keineswegs der Anfang der germanischen Eroberungen war, so ist doch sicher, daß um die Mitte des fünften Jahrhunderts ein furchtbarer Kampf zwischen den Briten und Germanen ausbrach, in welchem die Briten teils vernichtet, teils gegen Westen zurückgedrängt wurden, die Schöpfungen der römischen Civilisation zu Grunde gingen, und soweit die Angelsachsen Herren wurden, fast alle Spuren des altbritischen Christentums verschwanden. Nach 150 Jahren des Kampfes hatten die Germanen den Osten der Insel, vom Firth of Forth an südwärts, und den größten Teil des Südens im Besitz. Das eroberte Land war in viele kleine Reiche geteilt, die bald selbstständig, bald wieder teilweise vereinigt waren, so daß man nur mit Übergehung der unbedeutenderen, von den wichtigeren als einer Heptarchie reden kann. Am Ende des 6. Jahrhunderts waren es hauptsächlich folgende Königreiche: Kent, wo sich neben Sachsen besonders Jüten (diese auch auf der Insel Wight und der gegenüberliegenden Küste) niedergelassen hatten, war wie das älteste, so auch das mächtigste unter Ädilberct 568—616, der seine Herrschaft bis an den Fluß Humber ausdehnte. Unbedeutend daneben war das nördlich gelegene Ostsachsen (Essex), als dessen erster König (obwohl die Niederlassung dort zu den ältesten gehört) Sleda 587 genannt wird, unbedeutend auch das westlich anstoßende Südsachsen (Sussex) von Älla gegründet, 477. Viel wichtiger ist Westsachsen (Wessex), als dessen Stifter Cerdic genannt wird, und wo Ceolwulf 597—611 regierte, das Reich der unbändigsten und eroberungslustigsten Sachsen. Den ganzen Osten der Insel nördlich von Essex hatten die Angeln eingenommen. Anstoßend an Essex war das Reich Ostanglien (dessen Anfänge in die Römerzeit zurückgehen) unter Redwald 593—617, dann Mercia erst seit Ende des 6. Jahrhunderts, weiter nördlich Deira, etwa 560 gegründet, wo Älla bis 588 regierte und endlich, bis zum Firth of Forth reichend, Bernicia, das häufig mit Deira vereinigt war und mit jenem zusammen Northumbrien genannt wurde. — Alle diese germanischen Stämme waren Verehrer des Wodan, von dem sie auch ihren Ursprung ableiteten. Sie hatten ein völlig christianisiertes Land erobert; aber der durch die langen

Kriege erzeugte Nationalhaß war zu groß, als daß die Briten auch nur einen Versuch gemacht hätten, ihre Feinde zu bekehren. Die erste christliche Kirche in England war eine fränkische Stiftung. Kurz vor 590 heiratete König Adilberct von Kent Bertha, die Tochter des fränkischen Königs Charibert (Beda I, 25, vgl. mit Greg. Tur. Hist Franc. IV, 26 S. 160). Er gestand ihr dabei die Freiheit des christlichen Gottesdiensts zu; ein fränkischer Bischof, Liudhard, begleitete sie: er benützte eine aus der Römerzeit stammende Kirche bei Canterbury, dem alten Dorovernum, die wahrscheinlich durch ihn dem fränkischen Nationalheiligen Martin von Tours geweiht wurde (Beda I 26 läßt sie ursprünglich zu Ehren Martins von Tours gebaut sein; das ist, da Martin im J. 400 starb und die Römer im J. 410 Britannien aufgaben, chronologisch unmöglich). Doch wurde die Bekehrung der Angelsachsen nicht von der fränkischen Kirche herbeigeführt; sie ist das Werk Gregors des Großen. Noch ehe er die päpstliche Würde erhielt, soll er sich für den Gedanken der Bekehrung begeistert haben, als er einst auf dem römischen Sklavenmarkt einige angelsächsische Knaben von schönem Antlitz und erhabenem Wuchs, deren Haut und langes Haupthaar auf edle Abkunft deutete, zum Verkauf ausgestellt sah. Er soll sofort beim Papst Pelagius die Aussendung von Missionaren nach England betrieben, aber nichts ausgerichtet haben, und als er sich bereit erklärte, die Mission selbst zu unternehmen, soll das römische Volk, das ihm sehr anhing, ihn nicht haben ziehen lassen (Beda II 1 offenbar sagenhaft). Nachdem er Papst geworden (590), nahm er den alten Plan wieder auf. Sein erster Gedanke war, durch Angelsachsen, die im christlichen Glauben unterwiesen werden sollten, auf die Heimat zu wirken: er beauftragte im J. 595 den Presbyter Candidus, seinen Geschäftsträger im fränkischen Reich, angelsächsiche Jünglinge zu kaufen, um sie in römischen Klöstern erziehen zu lassen (Jaffé 1386; dieser Brief ist vermutlich die Wurzel des von Beda erzählten Geschichtchens). Im nächsten Jahre that er einen entschiedenern Schritt: er sandte den Propst des Klosters auf dem Cälius (S. Gregorio), Augustinus mit etlichen anderen Mönchen nach England. Als diese, erschreckt durch die Schilderungen von der Roheit des wilden Heidenvolks, dessen Sprache sie nicht verstanden, in Frankreich anhielten und an den Papst die Bitte stellten, sie dieser mühseligen und gefahrvollen Sendung zu entheben, gab er ihrem Verlangen nicht nach, sondern bestand auf der Ausführung seines Planes. Die Briefe, die er im Juli d. J. an die fränkischen Fürsten und Bischöfe richtete (Jaffé 1432—1441), lassen seine Gedanken erkennen: er hatte verständigerweise die Absicht, die fränkische Kirche zur Teilnahme an der Arbeit herbeizuziehen: fränkische Priester sollten Augustin nach England begleiten, das Ansehen der fränkischen Fürsten sollte ihn schützen, die fränkischen Bischöfe und die fränkischen Großen sollten ihn unterstützen. Thatsächlich hat denn auch die fränkische Hilfe ihm nicht gefehlt (vgl. Jaffé 1491, 1743 ff., 1751, 1838 f., 1841 f.). Im Frühjahr 597 landete Augustin mit ungefähr 40 Begleitern, darunter Franken, die des angelsächsischen mächtig waren, auf der Insel Thanet und meldete dem König Ädilberct von Kent seine Ankunft. „Er bringe die gute Botschaft, welche den Folgsamen ewige Freude im Himmel und ein Reich ohne Ende mit dem wahren und lebendigen Gott verheiße.“ Ädilberct gewährte ihm und seinen Begleitern Aufnahme in Canterbury und Freiheit der Predigt. Unter dem Gesang der Litanei: Deprecamur te, domine, in omni misericordia tua, ut auferatur furor tuus et ira tua a civitate ista et de domo sancta tua, quoniam peccavimus. Alleluia, ein Kreuz und das gemalte Bild des Herren vorantragend, zogen sie in Canterbury ein. Sie hielten ihre Gottesdienste in der Martinskirche. An der Königin Bertha hatten sie von Anfang an eine sichere Stütze (Jaffé 1825). Noch im J. 597 folgte der Übertritt Ädilbercts (Beda I 26), der freilich nur ganz äußerlich gewesen zu sein scheint (vgl. Jaffé 1825). Immerhin war durch ihn die kirchliche Organisation ermöglicht. Bischof Liudhard scheint gestorben oder nach Frankreich zurückgekehrt zu sein; denn nicht er, sondern Augustin wurde an die Spitze gestellt: die Bischofsweihe erteilte ihm Etherius von Arles (Beda I 27, vgl. Jaffé 1518). Mit dem Übertritt des Königs war die Bekehrung von Kent entschieden: schon am Weihnachtsfeste 597 wurden mehr als 10000 Angeln getauft (Jaffé 1518). Durch Gewaltmaßregeln die Annahme des Christentums zu erzwingen, unterließ Ädilberct (s. Beda I 26 und vgl. die entgegengesetzten Aufforderungen Gregors Jaffé 1827). Er begnügte sich, das Gut der Kirche und ihrer Diener durch erhöhtes Wehrgeld zu schützen (Councils III S. 42). Gleichwohl schritt die Bekehrung des Volkes so rasch fort, daß Gregor im J. 601 eine weitere organisatorische Maßregel treffen konnte: er ernannte Augustin zum Metropoliten und gab ihm die Befugnis, zwölf Bischöfe zu ernennen,

ferner sollte er für York einen Bischof ordinieren, der, sobald die Bekehrung weit genug fortgeschritten sei, Metropolitenrang erhalten und dem ebenfalls zwölf Bischöfe untergeordnet werden sollten, er selbst sollte jedoch Augustin untergeordnet bleiben. Diesem wurde zugleich die Aufsicht über sämtliche britischen Bischöfe übertragen: seine Stellung war also als die eines Primas der Kirche der Insel gedacht. Allein so sollte sie nicht fortdauern; vielmehr sollten nach seinem Tode die südliche und die nördliche Kirchenprovinz selbstständig neben einander stehen, die Metropole der ersteren sollte London werden, den höheren Rang sollte stets der zuerst konsekrierte Metropolit haben (Jaffé 1829).

Gregor betrachtete, wie man sieht, die Schlacht als gewonnen, und er hatte in der That alle Ursache, Gott zu danken, „daß die Einwohner Britanniens, deren Sprache bisher nur heidnischen und barbarischen Zwecken gedient, nun zum Lobe Gottes das hebräische Hallelujah jubelten, daß der Ocean der Heiden und seine Seeräuber, welche die Fürsten dieser Welt nicht mit dem Schwerte hatten bändigen können, nunmehr durch die Furcht Gottes mit einfachen Worten seiner demütigen Diener gezähmt worden (Moral. XXVII 11, 21 citiert von Beda II 1). Es war ein großes Werk, denn keinem anderen Volksstamme wurde der Zweig des christlichen Glaubens mit größerem Erfolg eingepflanzt, als diesem kerngesunden wilden Ölbaum. Von keinem anderen Volk wurde in der Folgezeit soviel für die Ausbreitung des Christentums geleistet, als von den Angelsachsen; mit ihrer Bekehrung zum Christentum aber beginnt eigentlich ihre Geschichte: ihr Zusammenwachsen zu einem Volk, zu einer politischen und kirchlichen Einheit. Freilich dauerte es länger, als Gregor dachte, bis alle Stämme für das Christentum gewonnen waren. Ein Jahrhundert ging darüber hin. Langsam aber sicheren Schrittes gingen die von Rom gesandten Glaubensboten voran. Es war dabei von der größten Wichtigkeit, daß das Bekehrungswerk im ersten Jahrzehnt von dem großen Kirchenfürsten in Rom mit sicherer Hand und weitschauendem Blick geleitet, daß nach einem festen Plan gearbeitet wurde, und daß Gregor dabei so pflichttreue und gefügige Werkzeuge zur Hand hatte, wie vor allen Augustin. Dieser, eine hohe Achtung gebietende Erscheinung, vorsichtig und ängstlich, in allem Gregors Rat einholend, war bestrebt, alles nach römischem Muster einzurichten. Zur Kathedrale bestimmte er eine in Canterbury gelegene altchristliche Kirche, die er als Salvatorkirche weihte; hart an der Stadtmauer wurde das Kloster St. Peter und Paul gegründet, das indes erst sein Nachfolger vollendete. Als zweites Bistum in Kent entstand Rochester, das der im J. 601 von Gregor nach England gesandte Justus erhielt. Auch bei den Ostsachsen fand das Christentum Eingang; über sie herrschte Saberct, Ädilbercts Neffe; er gründete im J. 604 das Bistum London; Bischof wurde der mit Justus nach England gekommene Abt Melittus. Als Kathedrale erhielt er einen ehemaligen Dianatempel (Beda II 3, vgl. Jaffé 1848).

Während die Ausbreitung des Christentums in dieser Weise fortschritt, vermochte die gregorianische Mission die Verbindung mit der alten britischen Kirche nicht zu finden. Es war verhängnisvoll, daß Gregor dadurch die Einheit hatte herstellen wollen, daß er die Metropolitanrechte Augustins über die britische Kirche erstreckte. Denn gerade durch seine hierarchischen Ansprüche stieß Augustin die Briten bei der zweiten Zusammenkunft unter der Augustinuseiche zurück (Beda II 2).

So standen die Dinge, als nicht lange nacheinander Gregor im J. 604 und Augustin wahrscheinlich 605 und ein Jahrzehnt später Ädilberct 616 starben. Aber die rasch errungenen Erfolge ließen sich nicht sofort behaupten. Ädilbercts Sohn Eadbald war ein Heide, auch die Söhne Sabercts hatten an der nationalen Religion festgehalten: so trat überall eine heidnische Reaktion ein, Justus und Mellitus verließen England und begaben sich nach Frankreich; Augustins Nachfolger Laurentius schickte sich an, ihnen zu folgen: da gelang ihm im letzten Moment, Eadbald umzustimmen; er blieb, auch Justus konnte nach Rochester zurückkehren. Der letztere wurde 624 Bischof von Canterbury. Dadurch, daß ihm Bonifatius V. Metropolitenrechte verlieh (Jaffé 2006f.), wurde Canterbury, entgegen dem ursprünglichen Plan Gregors, Sitz des südlichen Erzbischofs. Aber das politische Übergewicht Kents war schon vor Ädilbercts Tod verloren gegangen, so daß von hier aus die Christianisierung der übrigen Reiche nicht herbeigeführt werden konnte; nicht einmal die Zurückführung des Melittus nach London ließ sich erreichen.

Die vorwiegende Macht errang nach und nach Northumbrien. Dort herrschte seit 593 Ädilfrid, ein tapferer, gewaltthätiger Kriegsmann, dessen Schwert die Nordbriten

auf lange bändigte: er dehnte seine Herrschaft bis zum Forth aus. Aber er war ein heftiger Feind des Christentums. Als er bei seinem Angriff auf Chester im J. 613 die britischen Priester — es waren zumeist Mönche aus Banchor — abseits vom Heer im Gebet um den Sieg der Briten erblickte, rief er aus: Wenn sie wider uns zu ihrem Gott rufen, dann, meiner Treu! kämpfen sie gegen uns, auch wenn sie keine Waffen tragen! er gebot, die Waffen zuerst gegen sie zu richten: ungefähr 1200 Priester sollen niedergemacht worden sein; nur fünfzigen gelang es, zu entfliehen. Indes Ädilfrid fiel im J. 617 im Kampf gegen seinen Verwandten Ädwin. Dieser erlangte nun die Herrschaft in Northumbrien und die Obergewalt über Mercia, Ostangeln, Ost- und Westsachsen. Seine Stellung zur Kirche wurde dadurch bestimmt, daß er Ädilberga, die Tochter Ädilbercts von Kent, zur Gemahlin hatte (Beda II 9, vgl. Jaffé 2008 f.). In ihrer Begleitung kam im J. 625 der Mann nach Northumbrien, der das Bekehrungswerk dort beginnen sollte. Es war Paulinus, den einstmals Gregor zugleich mit Justus und Mellitus als Gehilfen Augustin zugesandt hatte. Er wurde von Justus zum Bischof geweiht. Ädwin legte seinem Wirken keine Hindernisse in den Weg. Er selbst blieb zunächst Heide. Erst als die Rettung vor dem vergifteten Dolche eines Mörders und ein nächtliches Traumgesicht sein Gemüt für die Aufnahme der göttlichen Wahrheit empfänglich gemacht, entsagte er nach ernster Beratung mit seinen Edeln und Ratgebern in der Reichsversammlung (Witena-Gemot) feierlich den heidnischen Göttern und bekannte sich zum Evangelium (12. April 627). Der Oberpriester selbst legte Hand an die Tempel und Altäre und gab das Zeichen zu ihrer Verbrennung. Die Peterskirche in der alten Römerstadt York wurde die hochgefeierte Kathedrale des Nordens, seitdem Paulinus, der vom Papste Honorius im Jahr 634 das Pallium empfing (Jaffé 2019 f.), diese Stadt als Bischofssitz erwählt hatte. Auch die Bewohner von Lincoln brachte Paulinus zum Christentum und führte den Vorsteher der Stadt zur Taufe. Der Zustand von Sicherheit, Gerechtigkeit und Ordnung, der die Regierung Ädwins, des Gründers von Edinburg (Ädwinsburg) auszeichnete und seinen Namen noch lange im Andenken des Volkes erhalten hat, war ein gutes Zeugnis von den Wirkungen des Christentums und der weitern Verbreitung desselben manchfach förderlich. Der erste Versuch, das Christentum unter den Ostangeln zu verbreiten, geschah von Kent aus; er führte aber nur dazu, daß König Reduald in demselben Heiligtum einen Altar für das Lesen der Messe und einen solchen für die Darbringung heidnischer Opfer aufstellte. König Aldwulf (gest. 713) erzählte später Beda, er selbst habe als Knabe die beiden Altäre neben einander gesehen (II 15). König Ädwin bestimmte Redualds Sohn Earpwald zur Annahme des christlichen Glaubens, 632. Zwar wurde er kurz darnach von einem Heiden ermordet; aber nach langem Kampfe gelang es seinem Bruder Sigberct sich des Thrones zu bemächtigen. Er hatte als Verbannter in Frankreich den christlichen Glauben angenommen, und brachte ihn nun bei den Ostangeln zur Herrschaft. Sein Mitarbeiter war der burgundische Bischof Felix, für den das Bistum Dunwich gegründet wurde.

Trotz dieser Siege des Christentums kam es noch einmal zu einer heidnischen Reaktion. Das Heidentum hatte sich vornehmlich in Mercia behauptet. Der dortige König Penda nun verband sich im J. 633 mit Cädwalla, dem König der Briten in Wales, zum Kampf gegen die Obmacht Ädwins. Bei Hatfield kam es am 12. Oktober zur Schlacht: Ädwin fiel im Kampfe, sein Heer wurde zerstreut. Schlimmer als die Heiden wüteten die Briten. Die Folge war die Vernichtung der northumbrischen Kirche: Paulinus floh mit der Königin Ädilberga nach Kent; er erhielt dort das Bistum Rochester. Auch bei den Ostangeln wurde die Herrschaft des Christentums erschüttert. Allein der britisch-heidnische Triumph war nicht von langer Dauer. König Ädilfrid hatte zwei Söhne, Eanfrid und Oswald; beide lebten, so lange Ädwin regierte, als Verbannte in Schottland; dort nahmen sie den christlichen Glauben an. Nach Ädwins Tod erhielt Eanfrid den nördlichen Teil Northumberlands, Bernicia: er trat nun als Heide auf, wurde aber schon im J. 634 von Cädwalla umgebracht. Gegen die britische Gewaltherrschaft erhob sich nun sein Bruder Oswald. An der Piktenmauer, in der Nähe von Hexham, sammelte er ein kleines Heer und wußte es mit Mut und Gottvertrauen zu erfüllen; noch zu Bedas Zeit hat man das hölzerne Kreuz gezeigt, das er an dem Sammelplatz errichtete, und vor dem er und seine kleine Schar um Sieg in dem gerechten Kampf für die Rettung ihres Volkes flehten. Der Sieg fehlte ihnen nicht: die Angelsachsen nannten das Schlachtfeld Himmelsfeld; die Mönche von Hexham errichteten später auf ihm eine Kirche.

Nun herrschte Oswald in Northumbrien; der Bestand des christlichen Glaubens war dadurch gerettet. Aber Oswald rief nicht Paulinus nach York zurück, sondern er organisierte die northumbrische Kirche im Anschluß an die iroschottische: für den Schottenbischof Aidan wurde auf der Insel Lindisfarne (südlich von Berwick) ein Bischofssitz gegründet. In derselben Zeit kam das Christentum bei den Westsachsen zum Siege. Hier war es ein von Rom gesandter Missionar, der Bischof Birinus, dem die Bekehrung des Königs Cynigils gelang: er erhielt Dorchester als Bischofssitz (635).

Nur in Mercia und Südsachsen hielt sich immer noch das Heidentum. König Penda brüstete sich mit dem Ruhm, der unerschütterlichste Anhänger der alten nationalen Religion zu sein; er verachtete die Christen, „die dem Gott, an den sie glaubten, zu gehorchen versäumten" (Beda III 21). Im J. 642 geriet er mit Oswald in Streit: die Christen wurden am 5. August auf dem Maserfeld geschlagen; Oswald fiel im Kampf; er war erst 38 Jahre alt. Allein der schließliche Sieg des Christentums war auch dadurch nicht aufzuhalten. Pendas Sohn Peada, der Fürst der Mittelangeln, ließ sich taufen; durch vier Priester, die Angeln Cedd, Adda und Betti und den Schotten Diuma, wurde die Missionspredigt begonnen; sie dehnte sich bald auch nach Mercia aus. Penda hinderte es nicht. Er fiel indes im Kampfe mit Oswalds Bruder und Nachfolger Oswiu in der Schlacht am Flusse Winwäd bei Leeds am 15. November 655. Nun wurde auch Mercia christlich: der Schotte Diuma trat als Bischof von Lichfield an die Spitze des Kirchenwesens: denn auch Mercia schloß sich der Gemeinschaft der schottischen Kirche an. Doch wurde dies Band noch unter Oswiu gelöst und die kirchliche Gemeinschaft aller Angelsachsen hergestellt (s. d. A. Keltische Kirche und Wilfrid). Bei den Südsachsen brachte erst Wilfrid das Christentum zum Siege (Beda IV 13).

Die angelsächsische Kirche hatte, wie alle Kirchen des beginnenden Mittelalters in mancher Hinsicht ein nationales Gepräge: wenn die Könige auch die Bischöfe, wie es scheint, nicht geradezu ernannten, so war doch ihr Wille für die Wahl bestimmend (vgl. z. B. Beda III 7, 28 u. 29; IV 1 u. 3). An den Synoden nahmen die Fürsten und Ealdormen Anteil, umgekehrt fanden sich bei den Beratungen der Großen auch die Bischöfe ein (vgl. z. B. Counc. III S. 238, 340 u. ö. 233, 273 u. ö.); die Könige erließen kirchliche Vorschriften (a. a. O. S. 214, 233 u. ö.). Im Gottesdienst wurde die angelsächsische Sprache gehört, besonders war die Taufformel angelsächsisch. Die Bücher des A. und des N. T. wurden in angelsächsischer Sprache gelesen, ebenso übersetzte man ältere Homilien in die Volkssprache. Im Anschluß an die staatliche Einteilung gestaltete sich die kirchliche folgendermaßen: 1. Kent: Canterbury und Rochester; 2. Südsachsen: Selsey, gegr. 709; 3. Westsachsen, nach dem Tode Häddis (gest. 705) in zwei Diöcesen geteilt, Winchester und Sherborn; 4. Ostsachsen: London; 5. Ostangeln: 673 geteilt in Dunwich und Elmham; 6. Mercia: Lichfield, 676 Herford, 678 Lindsey, 680 Lichfield geteilt: Worcester, Leicester; 7. Northumbrien: York, Lindisfarne, 678 Sidnacester und Hexham (s. Stubbs I S 247).

Weber † (Hauck).

Angilram von Metz. — Rettberg, KG. Deutschlands, 1. Bd 1846 S. 501 ff.; Abel, Jahrbb. des fränk. Reichs unter Karl d. Gr., 1. Bd 2. Aufl v. Simson, Leipzig 1888, S. 38 ff., 487 ff.; Ausgabe der Angilramschen Kapitel von P. Hinschius in dessen Decretales Pseudo-Isidorianae, Leipzig 1863, S. 757; über die Kapitel Hinschius a. a. O. S. CLXIII; Wasserschleben, Die pseudo-isidorische Frage in Doves ZKR. 4. Bd S. 286; Richter-Dove, Lehrbuch d. Kirchenrechts, 8. Aufl., Leipzig 1886, S. 87, wo die ältere Litteratur angegeben ist.

Angilram, Bischof von Metz seit 768; wie allerdings allein eine spätere Quelle angiebt, aus vornehmer Familie, in Gorze zum geistlichen Stande erzogen, vorher Abt des Klosters zu Sens, welches er auch nach seiner Erhebung zum Bischof beibehielt. Karl d. Gr. verlieh ihm 784 die durch den Tod des Abts Fulrad von S. Denis erledigte Stelle des königlichen Archikapellans, und wirkte nach der von ihm auf dem Konzile zu Frankfurt i. J. 794 (c. 55; MG cap. reg. Franc. 1, 78) abgegebenen Erklärung für Angilram eine päpstliche Dispensation vom Residenzhalten aus, damit dieser den durch das Amt bedingten, ständigen Aufenthalt am königlichen Hofe nehmen konnte. Seit 787 wird Angilram nicht mehr wie früher als episcopus schlechthin, sondern als archiepiscopus bezeichnet, obgleich sein Bistum niemals Metropolitan- oder erzbischöfliche Rechte besessen hat. Dies läßt darauf schließen, daß er vom Papste durch die Verleihung des Palliums ausgezeichnet worden ist, da mit der Erlangung desselben

auch für einfache Bischöfe die Führung des gedachten Titels verbunden war (P. Hinschius, Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten, Bd 2 S. 9, 35). Er starb im J. 791 auf dem Zuge Karls gegen die Avaren.

Von einzelnen (so z. B. Rettberg, Bd 1 S. 502) wird ihm, ohne zureichende Gründe, die Verfasserschaft der unter dem Namen des Nibelung bekannten Fortsetzung der Chronik Fredegars zugeschrieben.

Weit bekannter ist sein Name in der Geschichte der pseudo-isidorischen Dekretalen geworden, allerdings lediglich aus einem Mißverständnis. In den meisten Handschriften des Pseudo-Isidor findet sich außer den Dekretalen eine kleine Sammlung, welche die Anklagen gegen Kleriker, namentlich gegen Bischöfe, bald in 71, bald in 72 oder auch in 80 Kapiteln zum Gegenstande hat. Sie wird allgemein als: Capitula Angilramni bezeichnet. Veranlassung dazu hat die Überschrift der Sammlung gegeben, welche handschriftlich in zwei Fassungen überliefert worden ist. Die eine Form bezeichnet den Angilram als Verfasser und erzählt, daß dieser sie dem Papst Hadrian übergeben habe. Die andere, nach dem ältesten Codex (Paris. Sangerm. 366 saec. IX) wörtlich lautend: „Ex greeis et latinis canonibus et sinodis romanis atque decretis praesulum ac principum romanorum haec capitula sparsim collecta sunt et Angilramno Mediomatricae urbis episcopo Romae a beato papa Adriano tradita sub die XIII kalendarum octobrium indictione nona, quando pro sui negotii causa agebatur“, besagt dagegen, daß umgekehrt der Papst dem Angilram die Sammlung, als dessen Sache in Rom verhandelt wurde, übergeben habe. Diese letztere Gestaltung der Überschrift ist zweifellos diejenige, welche ihr der Verfasser der Sammlung selbst gegeben hat. Sie findet sich in der überwiegenden Zahl der Handschriften und zwar auch in den besten und ältesten. Ebenso wird diese Fassung in dem Streite Hincmars von Rheims mit seinem Neffen Hincmar von Laon von beiden angeführt, und auch die späteren Sammlungen des kanonischen Rechtes, wie die Burchards von Worms und Gratians bezeichnen die Kapitel als capitula Hadriani, nicht Angilramni.

Das Faktum, dessen die Überschrift erwähnt und das nach der in ihr enthaltenen chronologischen Notiz auf den 19. September 785 zu setzen ist, läßt sich nicht auf geschichtlichem Boden unterbringen. Von einer Anwesenheit Angilrams in Rom ist nichts überliefert. Daß er dort persönlich die Dispensation von der Residenzpflicht nachgesucht habe, wird durch die oben erwähnte Erklärung Karls auf dem Frankfurter Konzil widerlegt, da dieser selbst die Dispensation ausgewirkt hat. In der That bringt auch der Verfasser der Überschrift die angebliche Übergabe der Kapitel an Angilram gar nicht mit dieser Angelegenheit in Verbindung, vielmehr mit einer Anklage gegen denselben, denn das können allein nach dem Sprachgebrauch der kirchlichen Rechtsquellen (s. z. B. c. 4 conc. Sardic.) die Worte: „pro sui negotii causa agebatur“ bedeuten. Die Erhebung einer solchen gegen Angilram in Rom ist aber nicht nur nicht historisch unbeglaubigt, sondern auch deshalb unmöglich, weil nach dem damaligen Kirchenrecht der Papst noch nicht zur Verhandlung von Anklagen gegen Bischöfe kompetent war. Aber dies selbst vorausgesetzt, so wäre es völlig widersinnig anzunehmen, daß der Papst dem Angeklagten eine Sammlung überreicht hätte, deren Tendenz darauf hinausging, die Bischöfe gegen Anklagen sicher zu stellen.

Somit erweist sich die Überschrift als Fälschung und es entfällt jede Beziehung Angilrams zu den Kapiteln, wie dies auch jetzt allgemein anerkannt ist.

Was die Kapitel selbst anbetrifft, so müssen diese selbst als gefälscht bezeichnet werden, insofern sie zwar zum Teil echte Quellen aus dem von Pseudo-Isidor für seine falschen Dekretalen benutzten Kreise zur Grundlage haben, an diesen aber mannigfache Veränderungen vorgenommen sind. Außerdem stimmen die Kapitel vielfach wörtlich oder beinahe wörtlich mit den falschen Kapitularien des Benediktus Levita und den pseudo-isidorischen Dekretalen überein. Ein Exzerpt aus diesen letzteren sind sie nicht, vielmehr läßt sich als das wahrscheinlichste annehmen, daß der Verfasser der Dekretalen die Kapitel, diese aber ihrerseits die Kapitularien Benedikts als Quelle benutzt haben. Ihrem Inhalte und dem Charakter der Fälschung nach stehen sie mit den pseudo-isidorischen Dekretalen in so engem Zusammenhange, daß für beide nur ein und derselbe Verfasser angenommen werden kann. Ihre Entstehungszeit ist daher in das Ende der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts zu setzen. Sie haben dem Verfasser der pseudo-isidorischen Dekretalen, mit welchen sie zugleich zum erstenmale auftauchen, als Vorarbeiten gedient, andererseits hat aber der Verfasser die Kapitel, wie namentlich die Versehung derselben

mit einer besonderen Überschrift zeigt auch allein als besondere Rechtssammlung, um auch auf diese Weise für seine Reformtendenzen Propaganda zu machen, zu verbreiten gesucht.

P. Hinschius.

Anglikanische Kirche (the Reformed Church of England as by Law established, the Established Church, the Establishment, the Anglican Church). Diese Kirche hat ihre geschichtliche Grundlage an nationalen und politischen Bestrebungen, zu denen nachträglich evangelisch-religiöse Ideen hinzutraten. Der Titel „gesetzmäßige Kirche von England" bezeichnet ihre Absicht eine Kirche zu sein, zu der wie zur mittelalterlichen alle Einwohner des Königreichs gehörten. Sie hat sich freilich so nicht durchsetzen können, faktisch ist sie nur eine Kirche neben andern in England. Aber sie hatte Rechte an alle Engländer und alle Engländer hatten und haben Rechte an sie. Nach ihrer Grundanlage ist diese Kirche eigentümlich stabil geworden. Nur langsam und selten hat sie sich durch die geschichtlichen Verhältnisse vermögen lassen, an ihren einmal gesetzlich sanktionierten Institutionen zu ändern. Viel praktische Erbweisheit, zugleich aber eine gewisse lethargische Art, die vieles gehen läßt, wie es nun einmal geht, bestimmt ihr Verhalten zu den Parteien in ihrem Schoße und bei den Wechselfällen des politischen Lebens. Sie ist unverkennbar so mit dem Volkstum, nicht nur mit dem offiziellen Staatswesen, verwachsen, daß ihr, auch wenn der disestablishment einmal Thatsache wird, wohl noch lange die führende Stellung unter den Kirchen im Gebiete der englischen Herrschaft verbleiben wird.

I. Entstehung und Verfassung.

J. Strype, Ecclesiastical Memorials relating chiefly to Religion and the Reformation of it and the Emergencies of the Church of England under King Henry VIII, King Edward VI. and Queen Mary I, 3 vols, 1721 (neue Ausgabe Oxford 1822); ders., Annals of the Reform. and Establishment of Religion . . . during Queen Elizabeths reign, 1709 (wiederholte spätere Ausgaben, zuletzt Oxford 1824); Edw. Cardwell, Documentary Annals of the Reformed church of England, being a collection of Injunctions, Declarations, Orders etc. from 1546 to 1716, Oxf. 1839, 2 vols; ders., Synodalia, A collection of Articles of Religion, Canons and Proceedings of Convocations etc. from 1547 to 1717, Oxf. 1842, 2 vols; Burnet, The History of the Reformation of the Ch. of E., 3 Thle, London 1679 ff. (neue Ausg. in 7 Bänden Oxf. 1865); von dems., History of his own time (geb. 1643, † 1715), 2 vols, Lond. 1724 (ediert von seinem Sohne; auch alsbald ins Deutsche übers.). Anerkanntestes neues Werk G. G. Perry, A History of the English Church, 3 vols, 1861—64, wiederholte Auflagen (von den Anfängen des Christentums bis auf die Gegenwart, vgl. Bd II[6], 1894 und III[2], 1890). Vgl. noch R. W. Dixon, History of the Ch. of E. from the abolition of the Roman jurisdiction, Lond. 1878—91 (reicht in 4 Bänden nur bis zum Tode der blutigen Maria). — Wichtig auch die politischen Geschichtswerke, besonders: J. A. Froude (vom Sturze Wolseys bis zum Untergang der Armada, 12 Bde, 1870 ff.); Gardiner (Jacob I. u. Karl II. bis 1645, 8 Bde, 1862 ff.); Th. Macaulay (von der Thronbesteigung Jacobs II. bis zum Tode Wilhelms III. des Oraniers 1702; auch deutsch, übers. v. Lemke, 8 Bde, 2. Aufl. 1860); Mahon (vom Frieden von Utrecht bis zum Frieden von Versailles, 1713—83, 8 Bde, übers. v. Steger, 1855—56); H. Lecky (18. Jahrh., deutsch v. Löwe, 4 Bde, 1879 ff.); Sp. Walpole (19. Jahrh. 3 Bde, Lond. 1878 ff.). Dazu die Werke von L. v. Ranke (Engl. Gesch. vornehmlich im 16. u. 17. Jahrh., 7 Bde); G. Weber (Gesch. der Kirchenref. in Engl., 2 Bde 1856); M. Brosch, Gesch. v. Engl., Bd VI—IX, 1890 ff. (bis 1815, Forts. zu Lappenberg u. Pauli); R. Pauli, Gesch. Englands seit den Friedensschlüssen v. 1814 u. 1815, 3 Bde, 1864 ff. Ferner R. Gneist, Engl. Verfassungsgesch., 1882 (bes. § 30, Die Kirchenreform., § 31 Verwaltungsorganism. d. Staatsk., § 47 Einfügung d. K. in d. System d. Parlamentsregierung im 18. Jahrh.); F. Makower, Verfassung d. Kirche v. Engl. 1894 (sehr wertvoll; hier Angaben über die Speziallitteratur). — Vgl. zur Ergänzung die Art. Cranmer, Latimer, Ridley, Parker, Laud, Burnet; Wolsey, Th. Morus, Gardiner, Pole u. a.

Die Reformation ist in England in vier Perioden verlaufen. Die erste befaßt die Zeit, in welcher Heinrich VIII. es durchsetzte, die Kirche seines Landes von der Oberhoheit des römischen Stuhls zu lösen und sich selbst die Stelle des gesetzmäßigen Hauptes dieser Kirche zu sichern. Seine Ehescheidungsangelegenheit ist der nächste Anlaß seines Unternehmens gewesen. Doch entsprach dasselbe den Neigungen des Volks, dessen insular abgeschlossene Stimmung und kräftig selbstständiger Sinn die Abhängigkeit von einer ausländischen Autorität als anstößig empfand, um so mehr als die hohe Geistlichkeit und die Klöster darin einen unerreichbaren Rückhalt für ihr vielfach ärgerliches Treiben fanden. Heinrich war für seine Person durchaus religiös in Übereinstimmung mit den Lehren der römischen Kirche und dachte an keine ernstliche Reformation der inneren Art

des Kirchentums. Dagegen trägt die Zeit des jungen Eduard VI. als zweite Periode die Signatur der religiösen Vertiefung der Bewegung. In Kraft der erworbenen kirchlichen Oberhoheit des Königs wird jetzt eine Umgestaltung des Kultus und eine Vereinfachung der Lehre in die Wege geleitet. Die gewaltsame Restauration des Katholizismus unter Maria I. bedeutet für die Reformation die Periode, in der ihr die Märtyrer erstanden. Erst jetzt erwachte der opferwillige und starke Glaubensmut ihrer geistigen Führer. Der Scheiterhaufen eines Cranmer und Ridley zeugte von dem vollen sittlichen Ernst und der religiösen Freudigkeit derer, die unter Eduard es leicht gehabt hatten, das neue Kirchenwesen einzurichten. In der abschreckendsten Form sah das Volk noch einmal die Art der alten Kirche sich offenbaren. Unter den Nöten der Gegenreformation entstand in weiten Kreisen mit dem Verständnis für ihre Segnungen ein Interesse an der evangelischen Reformation. So konnte unter Elisabeth das Werk der edwardinischen Zeit wieder aufgenommen und im Einvernehmen mit der überwiegenden Mehrheit des Volkes zu einem Abschlusse geführt werden, der die Revolution des folgenden Jahrhunderts überdauert hat und im wesentlichen noch in Kraft steht.

Die Hauptmaßnahmen, welche die Reformation durchsetzten und später die „Kirche von England" sicherten, sind die folgenden.

Der Sturz Wolseys 1529 war der Beginn der Unternehmungen Heinrichs, dem Thomas Cromwell als Hauptratgeber diente. Unter Androhung des sog. Praemunire („Praemonere facias", Formel einer bestimmten Klageart) in der Beziehung auf eine Reihe von Gesetzen, die seit König Richard II. (zuerst 1392) erlassen waren und welche diejenigen, die sich Benefizien, Beförderungen ꝛc. im Widerspruch mit dem Willen des Königs beschafften, mit strengen Strafen belegten, mit solcher Drohung, die auf nur zu viele geistliche Würdenträger anwendbar war, erreichte der König bis 1531, daß die Konvokationen von Canterbury und York eine Erklärung abgaben, wonach sie S. Majestät anerkannten „als den vorzüglichen Beschützer, einzigen und obersten Herrn und Oberhaupt der englischen Kirche, so weit es das Gesetz Christi gestattet". Damit war der Klerus in die Bahn gezwungen, die der König mit dem Parlament verfolgte zur Einschränkung der päpstlichen Macht und endlichen Herstellung einer unabhängigen Landeskirche. Schon das nächste Parlament, 1532, machte den Anfang dazu, indem es durch das Statut 23. Henry VIII. cap. 20 den „Erpressungen und Bedrückungen" der Kurie in Einziehung der Annaten ein Ende machte, die Konsekration der Bischöfe im Lande selbst anordnete, falls der Papst sie verweigern würde, und päpstliche Interdikte für ungültig erklärte. Dem Klerus wurde zur Pflicht gemacht, keinerlei Verordnung oder Einrichtung ohne des Königs Zustimmung und Bevollmächtigung zu erlassen. Nach hartem Kampfe fügte er sich und am 16. Mai 1532 übergab der Erzbischof von Canterbury das Instrumentum super submissionem cleri. Der Widerstand des Klerus war gebrochen. Der König hatte von der ihm von den Konvokationen zugestandenen Oberherrlichkeit Gebrauch gemacht. Noch aber war diese nicht durch das Parlament gesetzlich festgestellt. Dies geschah im Februar 1533 durch das Reichsgesetz 24. Henry VIII. cap. 12 „Statut gegen die Appellationen nach Rom", das auch in anderer Hinsicht höchst wichtig ist. Es beginnt mit der Erklärung, daß das Königreich England ein imperium und als solches in der ganzen Welt anerkannt sei, beherrscht von einem obersten Haupt und König, dem der politische Körper, bestehend aus Geistlichen und Weltlichen, natürlichen unterthänigen Gehorsam zu leisten verpflichtet sei. Der König sei durch die Gnade des allmächtigen Gottes eingesetzt und mit unbeschränkter Vollmacht ausgerüstet, in seinen Landen in allen Angelegenheiten Recht zu sprechen und alles zu erledigen ohne Einsprache fremder Fürsten oder Appellation an dieselben. Die Geistlichkeit habe das Recht in Fragen, die das göttliche Recht und geistliche Lehre betreffen, zu entscheiden; sie habe sich aber auch dem König unterworfen. Was die Appellationen nach Rom betreffe, so sollen alle Testaments- und Ehesachen u. s. w. innerhalb der Jurisdiktion des Königs von den weltlichen und geistlichen Gerichtshöfen erledigt werden. Wer sich den Urteilssprüchen der Gerichte widersetze oder nach Rom appelliere, verfalle dem Praemunire. Die Appellationen sollen fortan an den Bischof, von da an den erzbischöflichen Gerichtshof, in letzter Instanz an den Erzbischof selbst gehen; wo aber eine Sache den König berühre, solle sie vor das Oberhaus der Konvokation gebracht werden.

Durch dieses Statut war die Unabhängigkeit der englischen Kirche von Rom im wesentlichen festgestellt, aber der letzte Schritt zum Bruch noch nicht geschehen. Vorbereitet wurde dieser durch das Parlament, das vom Januar bis März 1534 tagte und binnen 14 Tagen die päpstliche Autorität Stück für Stück abschaffte. Es geschah dies durch eine

Reihe von Statuten 25. Henry VIII. c. 19—22. In der Einleitung wird erklärt, die päpstliche Autorität in England sei von Anfang an eine Usurpation gewesen und habe unerträgliche Bedrückungen und Gelderpressungen mit sich gebracht, so bleibe denn nichts übrig, als die päpstliche Suprematie ganz und gar abzuschaffen, ihre Jurisdiktion auf die ältesten kanonischen Gesetze zurückzuführen und der Krone ihre alten Rechte über die Kirche zurückzugeben. Es wurde 1) cap. 19 bestätigt, daß die Konvokation nur durch königlichen Brief berufen werden könne und keine neuen Kanones, Konstitutionen und Verordnungen ohne des Königs Vorwissen und Zustimmung machen dürfe. Die alten Gesetze jedoch sollten, sofern sie nicht den Reichsgesetzen und den königlichen Prärogativen widerstreiten, vorerst ihre Geltung behalten, bis sie durch eine, schon in Aussicht gestellte Kommission (die jedoch der König nie bestellte) geprüft würden. Alle Appellationen nach Rom wurden verpönt (während früher nur einzelne verboten waren), und die höchste und letzte Instanz sollte für alle Zukunft der König selbst (the King's Majesty in the King's Court of Chancery) sein, der zur Erledigung der Appellationen eine besondere Kommission (Court of Delegates) ernenne (während früher der Erzbischof die höchste Instanz war). Auch 2) die Ernennung der Bischöfe cap. 20 kam ganz in die Hand des Königs. Die Wahl durch die Kapitel wurde zur leeren Form, da denselben neben dem Congé d'élir auch ein letter missive, das den zu Wählenden bezeichnete, von der Krone zugestellt werden sollte, und festgestellt wurde, daß, falls die Wahl nicht binnen 12 Tagen zu Stande käme, der König einfach durch Letters patent ernennen könne. Sodann sollte der Gewählte erst dem König den Huldigungseid leisten, ehe er die kirchliche Weihe empfinge.

Aufs stärkste betonte das Parlament in der Präambel der Akte gegen die Erpressungen von Rom (cap. 21) die völlige Unabhängigkeit des Reiches von jedweder fremden Einmischung; es erkenne keinen Höhern unter Gott an als den König und dieser in Verbindung mit den geistlichen und weltlichen Lords habe volle Macht jedwedes Gesetz abzuschaffen. Es wird demgemäß der König, als das oberste Haupt der Kirche Englands (wobei, was höchst wichtig ist, die Klausel „soweit es das Gesetz Christi gestattet", in Wegfall kommt) aufgefordert, den Peterspfennig abzuschaffen, die Dispensationen den Erzbischöfen, in besonderen Fällen an die Krone zu überweisen. Auch die Visitation der Klöster durch eine königliche Kommission wurde angeordnet und königl. Verordnungen über Indulgenzen u. s. w. in Aussicht gestellt. Dabei wird ausdrücklich erklärt, daß der König und das Parlament in keiner Weise von dem katholischen Glauben der Christenheit abfallen wollen.

Am 30. März 1534 erhielten diese Gesetze die königliche Sanktion. Acht Tage zuvor war in Rom die Bannbulle gegen Heinrich von dem Papst unterzeichnet worden. Am 9. Juni erklärte ein königliches Edikt die Aufhebung des usurpierten päpstlichen Supremates. Am 3. Nov. 1534 ging im Parlament die Suprematsakte (26. Henry VIII c. 1) durch, durch welche seine und seiner Nachfolger Oberhoheit über die Kirche gesetzlich festgestellt wurde. Der König solle anerkannt werden als auf Erden das einzige oberste Haupt der englischen Kirche, genannt Anglicana Ecclesia, und solle damit das Recht der Aufsicht über die Kirche und der Abstellung aller Irrlehren und Mißbräuche haben. Die Annaten und Zehnten sollen für immer in die königl. Kasse kommen. Jede Beleidigung in Wort oder That, jeder Angriff auf seine Ehren, Titel wurde für Hochverrat erklärt. Jedweder Verkehr mit der Kurie, oder Anerkennung des Papstes solle von dem Klerus abgeschworen werden. Durch die Suprematsakte wurde die englische Kirche als eine von Rom unabhängige katholische Landeskirche unter der Oberhoheit des Königs konstituiert. Es wurde vom König mit der Ausübung der Oberhoheit, wie mit der Erhaltung der katholischen Lehre voller Ernst gemacht. Für die kirchlichen Angelegenheiten wurde ein Generalvikar (Cromwell) eingesetzt, der zugleich Großsiegelbewahrer war und in seiner Person, wie der König selbst, die Vereinigung der geistlichen und weltlichen Macht darstellte, der aber seinem Herrn gegenüber eine völlig abhängige Stellung einnahm. Um auch die bischöfliche Gewalt als bloßen Ausfluß aus dem königlichen Supremat darzuthun, wurde eine Generalvisitation angeordnet, während der die Bischöfe inhibiert wurden. Sie hatten dann ein Gesuch an den König einzureichen um neue Verleihung ihrer Rechte und wurden somit Staatsdiener. Zur Sicherstellung der königlichen Oberhoheit diente ferner das Statut 28. Henry VIII. c. 10 (1536), das die Friedensrichter und Bischöfe verpflichtet, die Päpstlichgesinnten vor den hohen Gerichtshof in der Sternkammer (bestehend aus 5 hohen Beamten und einem Bischof) zu bringen, zugleich auch bestimmt, daß alle weltlichen und geistlichen Beamten sowie die

Mitglieder der Universitäten den Suprematseid leisten müssen. Eine andere Parlamentsakte (31. Henry VIII. c. 9 ꝛc. 1539) sanktionierte die Aufhebung der Klöster, die ein Bollwerk des Papsttums waren. (Vgl. dazu Gasquet [kath.] Henry VIII. and the Engl. Monasteries, 2 Bde, 6. Aufl. 1895; auch deutsch Mainz 1890). Doch wurden durch die gleiche Akte zugleich die „sechs Blutartikel“ aufgestellt, wodurch die Neigung zu einer Reform auch der Lehre, die der König eine Weile hatte gewähren lassen, unterdrückt und die römische Lehre gesichert werden sollte. Die letzte Periode des Königs († 28. Jan. 1547) war vielfach schillernd. Im wesentlichen verfuhr Heinrich in dieser Zeit im Sinne des ihm ehedem vom Papste verliehenen Titels als defensor fidei. Doch unterdrückte er nicht gänzlich das Bibellesen, bewahrte auch dem Erzbischof Cranmer, der sich schon verhältnismäßig weit zu Gunsten einer Reinigung auch der Lehre vorgewagt hatte, seine Gunst.

Der Thronwechsel brachte den vollen Umschlag. Mit der Einführung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt durch die Parlamentsakte 1. Edward VI. cap. 1, 1547 (Nov.) wurde der Anfang gemacht zur gesetzlichen Umgestaltung des Gottesdienstes. Und schon zu Weihnachten 1548 war das „Allgemeine Gebetbuch“ vollendet, das durch die Uniformitätsakte 2. u. 3. Edward VI. cap. 1, 15. Januar 1549, Gesetzeskraft erhielt. Bald nachher wurde auch der Cölibat in derselben Session des Parlaments aufgehoben. In etwas veränderter Gestalt wurde das allgemeine Gebetbuch nebst dem Ordinationsformular durch die 2. Uniformitätsakte 5. u. 6. Edw. VI. c. 1 am 6. April 1552 angenommen. Den Schluß des Reformationswerkes machte das Glaubensbekenntnis in 42 Artikeln, Mai 1553, zu denen der Staatsrat in des Königs Namen seine Zustimmung gab und deren Unterzeichnung er durch Verordnung vom 19. Juni 1553 von den Geistlichen und Lehrern verlangte, obwohl sie weder von der Konvokation noch von dem Parlament sanktioniert waren.

Die reformatorischen Reichsgesetze, welche durch Maria (6. Juli 1553 bis 17. Nov. 1558) aufgehoben worden waren, wurden wieder in Kraft gesetzt durch das Statut 1. Elisabet c. 1, Febr. 1559, welches insbesondere die königliche Suprematie in vollster Ausdehnung wiederherstellte, nur mit der unwesentlichen Änderung des Titels „oberstes Haupt“ in „oberster Regent“ (supreme governour) in kirchlichen wie weltlichen Angelegenheiten. Der Krone wurde zugleich das Recht zugeschrieben, für die Ausübung ihrer Suprematie eine Kommission (the High Commission) beliebig aus Weltlichen oder Geistlichen zu ernennen. Ferner wurde von allen Geistlichen und den weltlichen Beamten die Ablegung eines Suprematseides verlangt und die Verweigerung oder Verletzung des Eides mit Verlust des Vermögens, Gefängnis und den Strafen des Hochverrates bedroht. Das revidierte allgemeine Gebetbuch wurde durch die Uniformitätsakte (1. Elis. c. 2, Juni 1559) eingeführt. Dann wurden die 42 Glaubensartikel ebenfalls revidiert und in lateinischer Fassung von der Konvokation mit einigen Änderungen im Text 1563 angenommen, erhielten aber erst im April 1571 in englischer Sprache durch das Parlament Gesetzeskraft als die 39 Religionsartikel. Eine Akte gegen die Katholiken 1580 und die Konventikelakte 1592 halfen die Uniformität durchführen.

Als durch die Succession der Stuarts (Jakob I. 24. März 1603 bis 27. März 1625, Karl I. bis 30. Jan. 1649) auf den englischen Thron das ganze Inselreich unter ein Oberhaupt gekommen war, bestrebte sich die Krone, die königliche Suprematie und die anglikanische Kirche auch in Schottland zur Geltung zu bringen. In England wurde 1604 der Ausbau der Kirchenverfassung durch die 141 Kanones zu Ende geführt. Das Verhängnis der Stuarts war ihr übermäßig gespanntes Suprematsbewußtsein, gepaart mit katholisierenden Neigungen in Hinsicht des Kultus, auf der anderen Seite ihre Unfähigkeit die Stimmung des Volkes, die in Schottland dem Calvinismus treu blieb, in England eben ihm je länger je mehr Sympathien entgegenbrachte und jedenfalls größere individuelle Freiheit der Religionsübung verlangte (Presbyterianismus in Schottland, Puritanismus, später Independentismus, in England), zu verstehen. Während der Thron schon wankte, wurden von der Konvokation von Canterbury die berüchtigten 17 Kanones angenommen (29. Mai 1640), welche die königliche Suprematie als göttliche Institution und die anglikanische Kirche, in der von Laud gegebenen strengeren Form, als die einzig wahre und gültige Kirche feststellten, den passiven Gehorsam als von Gott geboten forderten und allem durch den Etcetera-Eid die Krone aufsetzten, in welchem gelobt wird, zu keiner Änderung der zu Recht bestehenden Regierung der Kirche ꝛc. zustimmen zu wollen. Aber diese äußerste Zuspitzung der königlichen Suprematie führte nur zum Zusammensturz des ganzen politischen und kirchlichen Gebäudes in der „großen Rebel-

lion". Nach deren Ende wurde die anglikanische Staatskirche durch eine verschärfte Uniformitätsakte (14. Car. II. cap. 4, 19. Mai 1662) wiederhergestellt. Durch dieselbe wird das allgemeine Gebetbuch, von der Konvokation im Mai 1661 revidiert und mit wenigen Zusätzen versehen, eingeführt. Die Akte verlangt von jedem Geistlichen 1. aufrichtige Zustimmung, durch Namensunterschrift, zu allem, was in dem Gebetbuch und Ordinationsformular enthalten ist; 2. die Erklärung, daß es gesetzwidrig sei, die Waffen gegen den König und seine Diener zu ergreifen; 3. die Abjuration jeder Änderung im Staats- und Kirchenregiment; macht 4. die Übernahme eines geistlichen Amtes von der Ordination nach dem Ordinationsformular abhängig, verlangt von allen Predigern und Lektoren, sich diesen Anordnungen zu unterwerfen und erklärt 5. alle Statute von Elisabet an für rechtsgültig. Schon zuvor (Dez. 1661) war die Korporationsakte (13. Car. II. Stat. 2, cap. 1) durchs Parlament gegangen, welche die Übernahme von bürgerlichen Ämtern von der Leistung des Suprematseides und der Erklärung der Gesetzwidrigkeit, die Waffen gegen den König zu tragen, abhängig macht. (Vgl. C. A. Swainson, The Parliamentary History of the Act of Uniformity, 13. & 14. Car. II c. 4, Lond. 1875).

Waren durch diese Akten die Nonkonformisten von bürgerlichen, die anderswie ordinierten Prediger von kirchlichen Ämtern ausgeschlossen, so war es mit der Konventikelakte (16. Car. II. c. 4, Juni 1664) und der Fünfmeilenakte 1665 auf völlige Lamlegung alles Dissenses abgesehen. Denn jene verbot alle Privatandachten, bei denen mehr als 5 Personen außer der Familie zugegen seien, und diese bestimmte, daß kein Prediger, der nicht den 2. u. 3. Paragraphen der Uniformitätsakte unterzeichne, einer Stadt oder einer früheren Pfarrei nahen dürfe. Auch auf Lehrer wurde diese Akte ausgedehnt und 1670 (22. Car. II. c. 1) die Konventikelakte noch verschärft. Gegen die Katholiken wollte sich das Parlament schützen durch die Testakte (25. Car. II. c. 2, 20. März 1673) s. d. A. Durch diese wurden zugleich die evangelischen Nonkonformisten die doch zu ihrer Einführung mit Rücksicht auf die katholische Gefahr und in der Hoffnung auf die Dispense mitgewirkt hatten, betroffen, denn sie waren damit nicht minder vom Parlament und allen öffentlichen Ämtern ausgeschlossen.

Eine Nationalkirche, das ganze Reich umfassend, unter dem Summepiskopat des Königs war, im Laufe von 150 Jahren, unter Mitwirkung der geistlichen Synode auf reichsgesetzlichem Wege begründet worden und in den Nimbus einer göttlichen Institution gehüllt. Nach außen grenzte sie sich scharf ab gegen andere Kirchen, jeden Einfluß wie jede Einmischung abschneidend, um so die nationale Einheit von Staat und Kirche zu wahren. Aber es geschah auf Kosten der inneren Einheit. Die strengen Uniformitätsgesetze konnten die Forderung der Gewissensfreiheit nicht zum Schweigen bringen, die heterogenen Elemente nicht verschmelzen. Das Gebäude der Staatskirche in der exklusivsten Form war nur vollendet, um zum zweitenmal zusammenzubrechen, und in dieser Gestalt sich nie wieder zu erheben. Von der Revolution an, die Wilhelm von Oranien auf den Thron erhob, 13. Febr. 1689, zeigt die Geschichte der anglikanischen Kirche einen steten Fortschritt in liberaler Richtung, damit aber auch eine immer weiter gehende Einschränkung ihrer Macht und ihres Gebietes.

Zunächst wurde dem Krönungseid eine bestimmtere Fassung gegeben (1 Guil. u. Maria sess. 1 cap. 6). Der König gelobt nicht bloß das Land nach den Reichsgesetzen und altem Herkommen zu regieren, sondern auch die Gesetze Gottes, das wahre Bekenntnis des Evangeliums und die gesetzlich festgestellte protestantische reformierte Religion aufrecht zu erhalten und den Bischöfen und Geistlichen und den ihnen anvertrauten Kirchen alle ihre Rechte rc. zu bewahren. Durch das Statut (ib. cap. 8) An Act for the Abrogating of the Oaths of Supremacy and Allegiance etc. wurde ein neuer Huldigungseid eingeführt, in welchem die Anerkennung des Königs als Oberherrn der Kirche wegfällt und nur die feierliche Erklärung verlangt wird, daß man dem Könige treuen Gehorsam leisten wolle, daß man die Lehre: Fürsten, die vom Papst exkommuniziert seien, dürfen von ihren Unterthanen oder sonst jemand abgesetzt und hingerichtet werden, verwerfe, und ferner, daß kein fremder Fürst oder Prälat u. s. w. irgendwelche Jurisdiktion oder kirchliche Autorität in diesem Reiche habe. Durch die Toleranzakte (ib. cap. 18, Mai 1689) wurden die Dissenter, die den obigen Eid leisten, von den Strafgesetzen (35. Elis., 1592, 22. Car. II, 1670) befreit und erklärt, daß sie nirgends wegen Nonkonformität verfolgt werden dürfen. Nur sollten sie nicht bei verschlossenen Thüren sich versammeln und mußten ihre Versammlungshäuser bei dem bischöflichen Gericht oder dem Friedensrichter registrieren lassen. Von den Gemeindeämtern wurden sie nicht dis-

pensiert, sollten aber das Recht haben, falls sie den dabei erforderlichen Eid nicht ablegen wollen, sich durch andere vertreten zu lassen. Bei den Quäkern wurde statt des Eides eine feierliche Erklärung ihres Gehorsams gegen die Krone (seit 1696 ihr einfaches Ja) für genügend geachtet. Die Dissentergeistlichen hatten die 39 Artikel der Kirche Englands zu unterzeichnen mit Ausnahme von Art. 34—36 (Ceremonien; Gültigkeit des Homilienbuchs und Ordination) und des Eingangs des 20. Art. (Autorität d. Kirche). Den Baptisten wurde auch der 27. Art. (über Taufe) erlassen. Die Erleichterung, die durch diese Akte den Dissentern gewährt wurde, war die Befreiung von dem anglikanischen Episkopalsystem und das Recht ihren Gottesdienst und ihre inneren Angelegenheiten selbst zu ordnen. Aber in der Lehre waren sie, mit Ausnahme der bezeichneten Punkte, ganz an das Bekenntnis der anglikanischen Kirche gebunden. Sie hatten alle Abgaben an die Staatskirche zu entrichten, wie die Staatskirchlichen, und die nicht bezahlten Kommunalämter eines Kirchenvorstehers, Almosenpflegers u. s. w. selbst oder durch Stellvertreter zu versehen; andererseits blieb ihnen der rechtliche Anspruch an die Funktionen der Staatskirche (Taufe, Trauung, Begräbnis). Sie nahmen mehr eine Ausnahmsstellung in der Landeskirche als eine freie Stellung neben ihr ein. Denn die Einheit der Landeskirche sollte nicht beeinträchtigt werden. Daher auch die wichtigsten Rechte ihnen versagt waren: der Eintritt in das Parlament, die Übernahme von Staats- und wichtigeren Municipalämtern, der Zutritt zu den Universitäten und öffentlichen Schulen. Nicht einmal eigene Schulen zu gründen war ihnen gestattet. Es waren auch nur die orthodoxen Dissenter, auf die sich die Duldung erstreckte: die Presbyterianer, Independenten, Baptisten und Quäker. Die Socinianer und Katholiken waren von der Duldung ausgeschlossen.

War durch die Toleranzakte der Anspruch der Staatskirche auf Alleinherrschaft wesentlich beschränkt worden, so wurde gleichzeitig ihr Gebiet verringert durch die Rückkehr des schottischen Reiches zum Presbyterianismus. Die Unionsakte (1707), welche Schottland mit England zu einem Königreich (Greatbritain) vereinigte, hat zugleich die kirchliche Trennung sanktioniert. In Schottland bestand fortan die presbyterianische Kirche als Staatskirche und die anglikanische dort wurde die geduldete. Damit hörte die anglikanische Kirche auf, die das ganze Inselreich umfassende Reichskirche zu sein.

Neunzig Jahre blieb es bei dem durch die Toleranzakte geschaffenen Stand der kirchlichen Verhältnisse. Weitere Zugeständnisse wurden den Dissentern gemacht durch 19. George III. c. 49 (An Act for the further relief of Protestant dissenting ministers, 1779). An der Stelle der Unterschrift der 39 Artikel haben die Geistlichen eine feierliche Erklärung vor dem Friedensrichter zu unterzeichnen, daß sie Christen und Protestanten seien und glauben, daß die Schrift A. und N. Testaments den geoffenbarten Willen Gottes enthalte und daß sie dieselbe als Glaubens- und Lebensregel anerkennen. Auch das Recht Schulen zu gründen wurde ihnen gewährt. Den Katholiken wurde durch die katholische Gottesdienstakte (Public Worship Act, 31. Geo. III. cap. 22, 1791) unter Beschränkungen die Einrichtung eines Gottesdienstes gestattet, und endlich auch die Duldung auf die Socinianer ausgedehnt durch die Akte 53. Geo. III. c. 160; 1813. Die Toleranz war so im Laufe der Zeit auf alle Nonkonformisten ausgedehnt worden; zu ihrer Gleichstellung mit den Staatskirchlichen fehlte aber noch viel. Der Zutritt zu den bürgerlichen und Staatsämtern, zum Parlament und zu den Universitäten war ihnen verschlossen. Trauungen konnten nur in der Staatskirche vollzogen werden, auch Taufen, wenn sie in die gesetzlich gültigen Taufregister eingetragen werden sollten. Seit 1828 aber wurde durch eine Reihe von Reichsstatuten den Nonkonformisten ein Recht um das andere gewährt und damit die Vorrechte der Staatskirche immer mehr beschränkt. Es geschah dies zunächst durch die Aufhebung der Testakte (9. George IV. cap. 17, 9. Mai 1828) und durch die Katholiken-Emancipationsakte (10. Geo. IV. cap. 7, 13. April 1829). Durch erstgenanntes Gesetz wird die Bestimmung, daß zur Übernahme eines Amtes der Genuß des Abendmahls in der Staatskirche erforderlich sei, aufgehoben und statt dessen ein Eid verlangt, den Bestand der Staatskirche und die Rechte derselben und der Geistlichkeit in keiner Weise beeinträchtigen zu wollen. Durch die Emancipationsakte wird für die Katholiken ein Eid nur des Inhalts angeordnet, daß sie dem Könige Unterthanentreue halten, seine Person, Krone und Würde verteidigen, die Thronfolge des Hauses Hannover aufrechthalten wollen und es nicht für einen Artikel ihres Glaubens ansehen, daß ein vom Papst exkommunizierter Fürst von seinen Unterthanen abgesetzt oder ermordet werden dürfe; ferner, daß der Papst keine Jurisdiktion in England habe, daß sie die Staatskirche in keiner Weise beeinträchtigen wollen, endlich, daß

sie diese feierliche Erklärung in dem einfachen Sinn der Worte ohne alle Ausflucht, Zweideutigkeit oder stillschweigenden Vorbehalt thun.

Durch diese Reichsstatuten ist den Dissentern und Katholiken der Zutritt zum Parlament und zu den Staatsämtern (doch mit Ausnahme der höchsten, wie das eines Reichsregenten, Lordkanzlers u. s. w., und mit Ausschluß der Priester) eröffnet; auch wird den Katholiken die Gründung von Nonnenklöstern gestattet, von Ordensgeistlichen jedoch nur die Landesangehörigen geduldet, die Annahme oder Führung geistlicher Titel aber bei Strafe verboten.

Auch den Juden, die schon längere Zeit bürgerliche Ämter bekleiden durften, wurde nach langem Kampfe der Eintritt in das Parlament und in die meisten Ämter gewährt durch die Eides- und Judenemanzipationsakte (21. u. 22. Vict. cap. 48 u. 49, 23. Juli 1858). Den Quäkern wird statt des Schwures eine feierliche Erklärung gestattet. Doch ist ihnen damit der Eintritt ins Parlament nicht in gleicher Weise wie den Dissentern und Katholiken eröffnet, sondern sie werden (nach cap. 49) nur durch besonderen Beschluß des Ober- und Unterhauses in jedem einzelnen Falle zugelassen. Für die Katholiken bleibt der Eid von 1829 in Kraft. Nach einer andern Seite hin wurde die Macht der Staatskirche wesentlich beschränkt durch die Heiratsakte (6. u. 7. Will. IV. cap. 85, 17. Aug. 1836) und die Erläuterungsakte (1. Vict. cap. 22, 3. Juni 1837) sowie die Registrationsakte (6. u. 7. Will. IV. cap. 86). Gemäß diesen Akten sind Städte und Gemeinden in Bezirke geteilt, mit Standesbeamten, bei denen alle Geburten und Todesfälle angezeigt werden müssen, sowie die Trauungen, die in Dissenterkirchen stattfinden sollen. Es können nämlich, außer in der Staatskirche, auch in solchen Lokalen, welche wenigstens ein Jahr ausschließlich für gottesdienstliche Zwecke gebraucht und dann von dem Standesbeamten registriert worden sind, rechtsgiltige Trauungen vollzogen werden. Dazu ist erforderlich, daß Bräutigam oder Braut mindestens acht Tage in dem Bezirk gewohnt haben, worauf ihre Namen in ein Buch eingetragen werden, das zur öffentlichen Einsicht aufliegt. Es erfolgt, wenn keine Einsprache gethan wird, nach drei Wochen (oder in wenigen Tagen, falls vom Oberregistrator eine Dispensation erteilt wird) die schriftliche Erlaubnis zur Trauung, welche in Gegenwart des Standesbeamten nach dem Ritus der betreffenden Kirche zwischen 8—12 Uhr morgens vollzogen wird. Auch einfache Civilehen, auf dem Amtszimmer des Oberregistrators geschlossen, haben gesetzliche Geltung. Trauungen, die in der Staatskirche geschlossen werden, bedürfen keiner Anzeige bei dem Standesbeamten. — Während also früher die Dissenter nur in den bischöflichen Kirchen getraut werden konnten, und ihre Kinder dort taufen lassen mußten, um sie in die rechtsgültigen Geburtslisten (die Parochialtaufregister) eintragen zu lassen, sind sie jetzt auch in diesen Stücken nicht mehr an die Staatskirche gebunden, und ebensowenig an die geistlichen Gerichtshöfe bei Ehescheidungen, seitdem für diese 1857 ein neuer Gerichtshof (s. u.) geschaffen ist.

Von größter Wichtigkeit ist die Aufhebung der Zwangskirchensteuer durch die Compulsory Church Rate Abolition Act (31. u. 32. Vict. cap. 109, 31. Juli 1868). Hatten die Dissenter bisher immer noch dieselbe Steuer wie die Anglikaner an die Pfarrkirche entrichten müssen, so können sie sie jetzt einfach zurückweisen. Sie verlieren damit nur das Recht über die Verwendung der Kirchensteuer mitzustimmen. Damit ist nun auch die letzte Fessel gefallen und die vollständige Freiheit der Dissenter hergestellt.

Endlich ist auch das exklusive Recht der Staatskirche auf die Universitäten durch die University-Test-Akte (34. u. 35. Vict. c. 26, 1871) beschränkt worden. Dieselbe erläßt den Studierenden, auch bei der Bewerbung um akademische Grade, die Unterschrift der 39 Artikel, räumt jedoch den Colleges das Recht ein, die Konformität zu verlangen oder zu erlassen, so daß zunächst wenigstens noch der Staatskirche die wichtigsten Vorrechte in der Hand bleiben.

II. Lehre und Kultus.

Ausgaben der 39 Artikel: Makower, S. 498 ff.; s. sonst etwa G. A. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, 1840, S. 601 ff. (hier S. 592 ff. auch die 42 Artikel), oder J. Lightfoot Text-Book of the Thirty-Nine Articles of the Ch. of E. (mit kurzen Erläuterungen), 1890. Zur Geschichte: J. Lamb, An historical account of the 39 Articles from the first promulgation of them in 1553 to their final establishment in 1571 (zugleich diplomatisch genaue Ausgabe der Manuskripte und Urdrucke und Faksimiles der Signaturen 2c.), 1829; C. Hardwick, A History of the Articles of Religion (mit Zugabe einer Serie von Dokumenten aus den Jahren 1536 bis 1615), 3. Aufl. 1876 (seither noch wieder-

holt gedruckt, zuletzt 1890; sehr vollständig und instruktiv); E. H. Browne, An Exposition of the 39 Articles (13. Ausg., London 1887, ausführlicher dogmatischer Kommentar).

Für das Common Prayer Book vgl. die 1844 in London (Pickering) erschienenen Neudrucke der sieben verschiedenen Editionen bis dahin (First Prayer Book of Edward VI., Whitchurch 1549; Second Pr. B. of Edw. VI, ib. 1552; Pr. B. of Queen Elizabeth, Grafton 1559; King James's Pr. B., Barker, 1604; Scotch Pr. B. of Charles I. (Lauds), 1637; King Charles II. Pr. B., the Sealed Book, 1662; Edition of 1662 adapted to the present Reign, 1844). Ferner An Introduction to the History of the successive revisions of the Book of Common Prayer (nach der Vorrede von J. Parker), 1877, dazu The First Pr. B. of Edward VI. compared with the successive revisions of the Common Pr. B. (von demselben; bequeme Übersicht der Veränderungen bis 1662), 1877, 2. Aufl. 1883; H. M. Luckock, Studies in the History of the B. of C. Pr., 5. Aufl. 1896; Fr. Procter, A History of the B. of C. Pr., 19. Aufl. 1892, (besonders zu empfehlen). Von katholischer Seite: Fr. A. Gasquet and Edm. Bishop, Edward VI. and the Book of C. Pr., an Examination into its origin and early history with an appendix of unpublished documents, 2. Aufl. 1891. Das lange verloren geglaubte Manuskript des der Uniformitätsakte von 1662 beigegebenen Book of C. Pr., d. sog. Sealed Book, ist 1892 „verbatim et literatim" im Druck gegeben (London, Eyre and Spottiswoode). Vgl. auch Makower, S. 171 ff. — Zum Katechismus z. B. A. W. Robinson, The Church Catechism explained, Cambridge 1894, oder A. J. C. Allen, The Church Catech., its history and contents, Lond. 1892. — Für die Homilien: Certain Sermons appointed to the Queens Majesty to be declared and read by all Parsons etc. (herausgeg. von G. E. Corrie, Cambr. 1850). — Interessant J. E. Vaux, Church Folklore, a Record of some Post-Reformation Usages in the Engl. Ch., Lond. 1894. Zur Ergänzung s. A. „Bibelübersetzung, Englische".

Während die Verfassung der anglikanischen Kirche völlig unabhängig von ausländischen Einflüssen zu stande gekommen war, so zeigt die Abfassung des kirchlichen Bekenntnisses eine fast gänzliche Abhängigkeit von der kontinentalen Reformation. Die 13 Artikel vom Jahre 1538 waren die Frucht der in Wittenberg und London gepflogenen Verhandlungen behufs einer kirchlich-politischen Vereinigung der deutschen und englischen Protestanten. Diese Artikel stimmen in der Reihenfolge und im Lehrinhalt oft wörtlich mit den 17 ersten Artikeln der Augsburger Konfession überein, doch finden sich in der Lehre von der Rechtfertigung, vom Glauben, von der Kirche, vom Abendmahl verschleiernde Wendungen. Selbstständig sind besonders die A. de poenit. und de rebus civil. Diese Art. legte Cranmer bei der Abfassung des Glaubensbekenntnisses in 42 Artikeln (Edwardsche Art.), das 1553 vollendet wurde, zu Grunde, namentlich bei den Artikeln über Trinität, Menschwerdung Christi, Erbsünde, Kirche, Predigtamt, zum Teil auch über Begriff und Wirkung des Sakramentes. Während aber bei der Lehre von der Rechtfertigung und dem Glauben auf die Augsburger Konfession zurückgegangen wurde, und diese überhaupt eine Vorlage für die meisten übrigen Artikel bildete, so machte sich doch auch, namentlich bei der Abendmahlslehre, der Einfluß der nach England gekommenen reformierten Theologen, bez. besonders Butzers, geltend. Bei der Revision der 42 Artikel, welche Parker 1563 vornahm, wurde dagegen wieder mehr eine Annäherung an die Kirchen Augsburgischer Konfession versucht. Hauptsächlich wurde die von Brenz 1552 verfaßte Confessio Wirtembergensis benützt. Aus ihr wurden zum Teil wörtlich aufgenommen: der Zusatz zum 2. Art. über die ewige Zeugung und Wesensgleichheit des Sohnes; der 5. Art. vom h. Geist; zum 6. Art. die nähere Bestimmung des Kanon; Zusätze zum 10. und 11. Art. über die Unfähigkeit des Menschen sich aus eigener Kraft zu bekehren, und die Rechtfertigung durch den Glauben allein um des Verdienstes Christi willen; der 12. Art. über die guten Werke, und die wahrscheinlich erst 1571 zugefügte Bestimmung über die Autorität der Kirche in Glaubensstreitigkeiten. Außerdem wurden zwei neue Artikel eingefügt: einer über das Abendmahl unter beiderlei Gestalten, und, jedoch erst 1571, der 29. A., daß die Unwürdigen den Leib und das Blut Christi im Abendmahl nicht genießen. Um kleinere Änderungen zu übergehen, ist nur noch zu erwähnen, daß im 28. A. über das Abendmahl der Protest gegen die reale Gegenwart des im Himmel thronenden Christus mit einer Erklärung über das geistliche Genießen des Leibes Christi vertauscht, und in einem Zusatz zu dem 34. A. jeder Nationalkirche das Recht kirchliche Gebräuche anzuordnen und abzustellen zugesprochen wurde, endlich im 37. A. der Ausdruck: „der König ist nach Christus das oberste Haupt der englischen Kirche", gestrichen und dafür eine Erklärung über die höchste Gewalt des Fürsten in geistlichen Dingen mit gewissen Einschränkungen gegeben wurde. Die meisten dieser Änderungen wurden durch die Zeitverhältnisse hervorgerufen, während frühere Proteste gegen Irrlehren in den Edwardschen Artikeln als bereits entbehrlich oder unzweckmäßig fort-

fielen, nämlich die Artikel gegen die gefährlichen Folgerungen aus der absoluten Prädestination (Edw. A. 10), gegen die Sünde wider den heil. Geist (Edw. A. 16), gegen Antinomismus (19), gegen die Lehre von der geistlich gedeuteten Auferstehung, gegen Psychopannychie, gegen Millenarier und gegen Wiederbringung aller Dinge (39—42).

Was unter Edward unterlassen war, wurde unter Elisabeth nachgeholt: die Glaubensartikel wurden sowohl der Konvokation als dem Parlament vorgelegt. Von jener wurden sie im Febr. 1563 nach einem lateinischen Text gebilligt. Darauf wurden sie, jedoch erst im April 1571, noch einmal, wie angedeutet, revidiert und jetzt auf die Zahl 39 (statt 38) gestellt, in englischer Sprache von dem Parlament zum fortan gültigen Glaubensbekenntnis gemacht. Die vermittelnde Tendenz desselben tritt stark zu Tage. Nicht nur wollte es die rechte Mitte suchen zwischen der lutherischen und reformierten Lehre, sondern auch zwischen dem Katholizismus und den extremen reformatorischen Richtungen. Und überdies waltete der Wunsch und das Bedürfnis, eine Glaubenseinheit mit den Protestanten auf dem Kontinent herzustellen. In dieser Gestalt blieben die Artikel unverändert bis auf den heutigen Tag.

Neben die 39 Glaubensartikel tritt das Common Prayer Book als Bekenntnisschrift. In ihm sehen die Anglikaner viel mehr ein corpus divinitatis, als in den polemisierenden oder vermittelnden Artikeln, sofern es positiver und entschiedener das Bekenntnis darlegt. Zusammengestellt aus den besten Liturgien der altenglischen Kirche namentlich aus dem „Sarum Use" (d. h. der von Osmund von Salisbury 1085 aufgestellten Form, die in der Provinz von Canterbury allgemein geworden war) in den Lektionen sich anlehnend an das 1535 erschienene Breviarium romanum reformatum von Kardinal Quignon, repräsentiert es einen starken Zusammenhang mit dem herkömmlichen kirchlichen Brauch, während es andererseits durch fleißige Benützung der Reformationsordnung des Erzbischofs Hermann von Köln an die deutsche Reformation sich anlehnt. Es ist eines der herrlichsten Denkmale der Reformationszeit, in edler Sprache, voll biblischen Geistes. Es ist bekannt, mit welcher Bewunderung dasselbe in seiner ersten Gestalt 1549 vom Parlament aufgenommen wurde. Damals war es namentlich in Betreff der Sakramente mehr lutherisch, enthielt aber auch noch manches, was unevangelisch war. Auf den Rat der reformierten Theologen auf dem Kontinent, namentlich Calvins, wurde mit Butzers und Peter Martyrs Hilfe 1552 eine Revision vorgenommen, das Chrisma und der Exorcismus bei der Taufe, das Kreuzschlagen bei der Konfirmation und Trauung, die Salbung der Kranken, das Gebet für die Verstorbenen und die Ohrenbeichte abgeschafft und einige Ausdrücke in den Sakramentsformeln im Sinn der reformierten Theologen geändert und einige Zusätze zum Gottesdienst gemacht; auch eine Bemerkung eingefügt, daß das Knien beim Abendmahl nicht Adoration sei. Die Revision unter Elisabeth 1559 ließ letztere Bemerkung weg, suchte überhaupt, besonders im Abendmahl, eine Vermittlung, um die Katholiken nicht abzustoßen, denen zu lieb auch das Gebet wider Roms Tyrannei wegfiel. In dieser Elisabethschen Redaktion hat sich das Common Prayer Book in allem Wesentlichen über dreihundert Jahre unverändert erhalten. Unter Jakob I. 1604 wurden einige Lesestücke abgeändert, einige Gebete hinzugefügt, auch der Katechismus um eine Lehre von den Sakramenten erweitert. Etwas eingreifender war die Revision unter Karl II., 1662, doch auch nur im Detail. Wieder wurden manche neue Gebete eingesetzt, Lektionen ausgeschaltet oder ersetzt &c., wobei die Apokryphen reichlicher herangezogen wurden. Die Perikopen wurden jetzt aus der neuesten Bibelübersetzung aufgenommen, während man die Psalmen in der alten, durch das Psalmodieren längst geläufigen Coverdaleschen Übersetzung vom Jahr 1539 beibehielt. Nach der Thronbesteigung Williams III. wurde ein weitgehende Revision proponiert, aber nicht durchgesetzt. So blieb bis in die neueste Zeit die Liturgie unangetastet, obwohl vielfach, namentlich seitens der evangelischen Partei, kleine Änderungen, wie im Begräbnisgottesdienst, gewünscht wurden. Die Abschaffung des alten Kalenders (nach welchem das Jahr mit dem 25. März wechselte) und die Einführung der Gregorianischen Jahresrechnung, die am 1. Januar 1752 statthatte, machte eine Abänderung der dem Gebetbuch vorausgeschickten Festtagstabellen nötig; sie wurde durch die Akte 24. Geo. II. (1751) c. 23 eingeführt. Erst seit 1859 sind mancherlei Neuerungen als unvermeidlich erkannt worden. Zunächst wurden auf Bitten des Parlamentes die drei Gedächtnistage der Pulververschwörung, der Hinrichtung Karls I. und der Restauration, die nur durch Erlaß des jeweiligen Regenten angeordnet wurden und in unberechtigter Weise (1662) ihren Weg in das Gebetbuch gefunden hatten, durch königliche Proklamation vom Jan. 1859 abgeschafft. Sodann wurde durch die Parla-

mentsakte 34. u. 35. Vict. cap. 37 (1871) die alte Lektionentabelle durch eine neue ersetzt, in welcher die Schriftvorlesungen zweckmäßiger verteilt, zum Teil abgekürzt sind, die Apokryphen zurücktreten und die Apokalypse (die früher übergangen war) für den Schluß des Jahres aufgenommen ist. Wichtiger ist die durch die Uniformity Amendment Akte 35. u. 36. Vict. cap. 35 (18. Juli 1872) gewährte Verkürzung und Verteilung des Gottesdienstes. Schon lange vor der Reformation waren die Haupt- und Horengottesdienste auf zwei Gottesdienste zusammengedrängt worden, so daß die Messe sich unmittelbar an den Frühgottesdienst anschloß. Diese Ordnung wurde in der Reformation beibehalten. Da nun auf diese liturgischen Gottesdienste sogleich die Predigt und öfters darnach die Kommunion folgt, so dehnte sich der ganze Gottesdienst über die Gebühr in die Länge. Diesem Übelstand ist nun durch die genannte Akte abgeholfen, indem für alle Tage außer den Sonntagen und hohen Festen eine Abkürzung der Liturgie vorgesehen ist, so nämlich, daß mehrere Stücke ausfallen, am Wortlaut jedoch nirgends geändert wird. Ebenso können die verschiedenen Teile des Hauptgottesdienstes: Morgengebete, Litanei und Altargottesdienst getrennt und als verschiedene Gottesdienste (aber an demselben Tag) behandelt werden. Weitere Gottesdienste an Sonn- und Festtagen oder bei besonderen Anlässen können mit Erlaubnis des Bischofs gehalten und ein aus dem Prayer Book und der hl. Schrift zusammengestelltes Formular für diesen Zweck benützt werden. Endlich werden auch Predigtgottesdienste ohne vorangehende Liturgie gestattet, mit der Bedingung, daß dabei Gebete aus dem Prayer Book gebraucht werden. So ist den verschiedensten Bedürfnissen Rechnung getragen, ohne die althergebrachte Form des Gottesdienstes anzutasten.

Der Gottesdienst ist durch das Common Prayer Book festgestellt und bis in das einzelnste durch kurze Anweisungen (rubrics) genau geregelt. Für den täglichen Gottesdienst, der außer in den Kathedral- und Kollegiatkirchen auch in vielen andern, namentlich puseyitischen Kirchen gehalten wird, ordnet die Lektionentabelle das Vorlesen der h. Schrift an. Der Lesekreis beginnt mit dem 1. Januar. Die kanonischen Schriften des Alten Testamentes und wenige Stücke aus den Apokryphen werden der Reihe nach fortlaufend morgens und abends gelesen, nur macht Jesaias den Schluß in der Adventszeit. Nicht zu den Lesestücken gerechnet wird der Psalter, der liturgisch verwendet und, in 30 Gruppen geteilt, jeden Monat einmal durchgesungen oder gelesen wird. Das Lesen des neuen Testaments beginnt morgens mit Matthäus und nimmt die Bücher der Reihe nach durch — und abends mit der Apostelgeschichte, worauf die Briefe und Evangelien folgen, den Schluß bildet die Apokalypse, die fortlaufend morgens und abends gelesen wird. Für Sonn-, Fest- und Feiertage sind besondere Lesestücke bestimmt. Außer den Hauptfesten werden die Aposteltage, Allerheiligen, der erste Fasttag (Ash-Wednesday; an diesem sog. Commination against Sinners) und der Regierungsantritt des Fürsten gefeiert.

Der Hauptgottesdienst besteht aus 3 Teilen: 1. dem Gebetsgottesdienst (Morning Prayer), welcher mit Bußvermahnung, Beichte und Absolution beginnt, worauf die Psalmen versweise zwischen Liturg und der Gemeinde oder den Chören wechselnd (Chanting) gesungen oder gelesen werden; dann folgt die Lektion aus dem AT., Te Deum, Lektion aus dem NT., Benedictus, und das apostolische Glaubensbekenntnis; hierauf die Gebete und Fürbitten, zwischen welchen ein Figuralgesang (Anthem) aufgeführt wird. Bei den Introitus u. s. w. respondiert die Gemeinde. Dieser Teil des Gottesdienstes wird von dem Liturgen vom Lesepult aus gehalten. Hierauf folgt die Litanei mit Responsen des Chores und der Gemeinde. Den zweiten Hauptteil der Feier bildet der Altargottesdienst (Communion Service), wobei der Geistliche, an der Nordseite des Abendmahlstisches stehend, Vaterunser und Kollekte liest, dann zur Gemeinde gewendet die 10 Gebote, zu denen die Gemeinde kniend respondiert. Dann folgt Fürbitte für den Regenten, Kollekte, Epistel und Evangelium (das die Gemeinde stehend anhört), das nicänische (zuweilen das athanasianische) Glaubensbekenntnis, darnach Ankündigungen. Als dritter Teil folgt nach Gesang eines Liedes die Predigt (über freie Texte), worauf der Geistliche wieder vor den Abendmahlstisch tritt, während Einsammlung des Opfers einige Sprüche liest und mit Gebet schließt. Wird 4. das Abendmahl gehalten, so beginnt die Feier unmittelbar nach dem Opfer. Bei der Konsekration nimmt der Geistliche die Patene (mit gewöhnlichem Brot) und den Kelch in die Hand, bricht das Brot, kommuniziert dann zuerst selbst und giebt darnach Brot und Kelch den knieenden Kommunikanten in die Hand.

Was die anderen hl. Handlungen betrifft, so ist bei dem Taufformular (das sich vielfach an die Hermannsche Reformationsordnung anschließt) bemerkenswert, daß die Bekreuzung des Kindes an der Stirne aus der Sarum-Liturgie beibehalten ist, während sonst das Kreuzschlagen fortfiel, und ebenso, daß 1662 die Konsekration des Wassers: „heilige dieses Wasser zur mystischen Abwaschung der Sünde" wieder aufgenommen wurde. — Es giebt drei Taufformulare, eines für die öffentliche Taufe an Sonn- und Feiertagen, ein zweites für die jedoch nur von Geistlichen zu verrichtende Jähtaufe und ein drittes für die Taufe der Erwachsenen. Nur kurz können die übrigen Formulare erwähnt werden: für die Konfirmation, die nur von dem Bischof vollzogen wird, für die Trauung (in welchem die Hervorhebung von Gen 1, 28 und 1 Ko 7, 2 als Zweck der Ehe Anstoß geben mag), für das Begräbnis (in welchem nur die eine Stelle, welche die Hoffnung ausspricht, der Verstorbene sei in die Seligkeit eingegangen, als nicht allgemein anwendbar angefochten wird), für Krankenkommunion und Besuch, für Kirchgang der Wöchnerin, Schiffsgottesdienst, Bußtag (Commination day) und Feier der Thronbesteigung.

So umfaßt das Common Prayer Book das ganze kirchliche und häusliche Leben. Auch außerhalb der Kirche erhält es durch fleißigen Gebrauch bei Hausandachten die Verbindung mit der Kirche. Die Leseordnung, welche im wesentlichen vielfach auch in den Familien befolgt wird, führt zu einer Bekanntschaft mit der ganzen h. Schrift. Die streng geregelten Formen des Gottesdienstes und der hl. Handlungen ermöglichen eine Vertrautheit mit dem Ganzen und Einzelnen. So viel auch gegen die Einförmigkeit gesagt werden mag, es ist doch von großer Wichtigkeit, daß für alle kirchlichen Handlungen je nur eine Form besteht, die Trauungsform, der Begräbnisgottesdienst für den König wie für den Ärmsten dieselben sind. Es giebt dies das Gefühl der Gleichheit vor Gott. Durch das Prayer Book ist der religiöse Geist des Volks genährt und gestärkt worden. Über 300 Jahre blieb es bei allen Kämpfen und Schwankungen in der Theologie eine unerschütterte Norm des Glaubens. Es ist das Band, das die über die ganze Erde zerstreuten anglikanischen Kirchen und Kirchengemeinschaften, auch die, welche unabhängig vom Staate sind, wie jetzt die irische und die Kolonialkirchen, mit der Mutterkirche verbindet und in weiterem Sinne auch die schottische und amerikanische Episkopalkirche sowie die überall verbreiteten methodistischen Gemeinschaften umschlingt.

Was den Katechismus und das sog. Homilienbuch betrifft, so hat ersterer seine Stelle im Gebetbuch. Sogleich das Buch von 1549 enthielt einen Katechismus im Zusammenhang mit der Konfirmationsordnung, Seit 1604 hat derselbe die noch heute gültige Form. Er steht seit 1662 nicht mehr in der Konfirmationsordnung, sondern vor ihr, als ein selbstständiges Stück. Unter Heinrich VIII. wurden bereits zweimal Katechismen ediert, The Institution of a Christian Man (das sog. Bischofsbuch) 1537 und The Necessary Doctrine and Erudition of any Christian Man (sog. Königsbuch) 1543. Dieselben waren noch durchweg katholisch. Nach dem Tode Heinrichs ging Cranmer energischer vor. Schon 1548 ließ er die „Kinderpredigten" des J. Jonas, die Luthers Kl. Katechismus auslegen, übersetzen (A short Instruction into Christian Religion). Die in das Prayer Book aufgenommene Instruction to be learned of every Child enthält zuerst eine Erläuterung der Patenschaft, dann mit knappen Auslegungen das apostolische Symbol, den Dekalog, das Vaterunser. Das Pr. B. von 1552 hat die Änderung getroffen, daß die 10 Gebote, die vorher in kurze Sätze zusammengefaßt waren, wörtlich aufgenommen sind. Neben diesen Kinderkatechismus treten zwei Katechismen für Erwachsene bez. „Lehrer", nämlich derjenige von Poynet 1553 und Nowell 1570. Keiner von beiden wurde offiziell, wiewohl ersterer unter Billigung durch Edward VI., letzterer unter Approbation durch die Erzbischöfe und Bischöfe ediert wurde. Nach dem Nowell'schen Katechismus redigierte Bischof Overall das 1604 mit Rücksicht auf die Puritaner in das Pr. B. eingefügte Lehrstück von den „zwei Sakramenten". — Die „Homilien" bilden einen Doppelband, dessen erster Teil 1547 alsbald nach Edwards Thronbesteigung erschien, während der zweite erst 1574 im Namen der Königin Elisabeth ediert wurde. Der Band von 1547 stellte einen zweiten bereits in Aussicht und bezeichnete zum Schlusse die Themata, die darin behandelt werden sollten. Diese Predigten sollen der Reihe nach an den Sonn- und Festtagen im Hauptgottesdienst vorgelesen werden und sollten die rechte Lehre sicher stellen. Sie sind teils moralischer, teils dogmatischer Natur. Man kann nur von einzelnen den Verfasser nachweisen. Von Cranmer sind mehrere, andere von Harpsfield, Pilkington, Becon und eine selbst von Bonner. Sie machen reichlich Gebrauch von der patristischen

Litteratur, daneben werden oft ganze Stücke aus Schriften von Butzer, Petrus Martyr, Musculus, Bullinger in einfacher Übersetzung vorgeführt. In den 39 Artikeln sind die Homilien ausdrücklich sanktioniert (bez. angekündigt, A. 35), zum Teil wird auf sie als die weitere Interpretation verwiesen (so in A. 11 hinsichtlich der Lehre von der Rechtfertigung). Zur Zeit sind sie nicht mehr in Brauch, vieles darin ist schon der Sprache wegen nicht mehr vorlesbar. Das selbstständige Predigen war nie untersagt; nur sollte sich niemand davon dispensieren, ständig auch die Homilien der Gemeinde vorzulesen. Erhalten hat sich der Brauch, die Predigten, eigene oder solche von anerkannten Männern abzulesen.

Einige Notizen über die Geschichte der Theologie in der anglikanischen Kirche werden hier am Platze sein. Sie hat deutlich zwei große Ströme, die sich aus dem Charakter der englischen Reformation erklären. Auf der einen Seite ist durch diese ein besonderes Interesse an der patristischen, besonders der vorkonstantinischen Kirche geweckt worden. So hat die anglikanische Kirche eine Reihe der ausgezeichnetsten Forscher über das kirchliche Altertum hervorgebracht; man braucht nur Namen wie Ussher, Pearson, Bull, Waterland, Bingham &c. (s. besondere A.) zu nennen. Gegenwärtig sind diese Studien wieder vortrefflich vertreten. Dazu blühen die biblischen Forschungen, besonders archäologischer Art (Textkritik &c.). Auf der andern Seite haben die Fragen, die sich auf die Bedeutung der Kirche, den Unterschied von Klerus und Laien, besonders die Stellung der Bischöfe, Bedeutung der Tradition, das Wesen und den Wert der Sakramente, dann das praktisch fromme Leben nach allen Beziehungen richten, im Vordergrund gestanden. Mehr als in andern Kirchen muß man auf die politischen Entwicklungen und auf die lebendigen religiösen Bewegungen achten, um die Erzeugnisse der Theologie historisch zu würdigen. Das eigentliche systematische dogmatische Interesse tritt zurück. Soweit es sich äußert, nimmt es philosophisches Gepräge an und wendet sich auf apologetische Fragen. Es muß genügen, hier nur einige der vorzüglichsten Werke über die Geschichte der Theologie in England zu vermerken; sie sind mit Recht durchweg zugleich Darstellungen des religiösen Lebens. J. Stoughton, History of Religion in England from the opening of the long Parliament to the end of the 18. Century, 6 Bde, neue revid. Ausg. 1881 (London, Hodder and Stoughton); derselbe, Religion in England from 1800 to 1850, 2 Bde, 1884, ib; J. Hunt, Religious Thought in England from the Reformation to the end of last Century, 3 Bde, 1870, 71, 73 (London, Strahan and Co.). J. H. Overton, Life in the English Church (1660—1714), 1885 (London, Longmans); Ch. J. Abbey and J. H. Overton, The English Church in the 18. Century, 1887, ib.; Overton The English Ch. in the 19. Century (1800—1833), 1894, ib. (In den vortrefflichen Werken von O. findet man die Speziallitteratur am besten verzeichnet). J. H. Rigg, Modern Anglican Theology (3. Aufl., London 1880). G. V. Lechler, Gesch. d. engl. Deismus 1841. O. Pfleiderer, Die Entwicklung d. prot. Theol. in Deutschl. seit Kant und in Großbritannien seit 1825, Freib. 1891. Vgl. die A. Latitudinarier, Methodismus, Traktarianismus, ferner biographische A. wie Th. Arnold, J. Butler, Coleridge, Cudworth, Doddwell, J. Hales, Ch. J. Hare, Kingsley, Jos. u. Is. Milner u. a.

III. Die Geistlichkeit und die kirchlichen Ämter.

Makower, S. 204 ff.; W. Stubbs, Registrum Sacrum Anglicanum. An Attempt to exhibit the course of Episcopal Succession in England, Oxf. 1858; Edw. Denny et T. A. Lacey, De Hierarchia Anglicana dissertatio apologetica, Lond. 1895 (Tendenzschrift zur Anbahnung einer gegenseitigen Anerkennung der anglikanischen und römischen Kirche, enthält aber mancherlei Wertvolles für historische Fragen).

Das Episkopalsystem ist im wesentlichen unverändert aus der alten Kirche herübergenommen worden, im einzelnen sind aber wichtige Modifikationen eingetreten.

1. Der geistliche Stand. Es bestehen die drei Grade des Diakonats, Presbyterats und Episkopats, für welche das kanonische Alter je das vollendete 23., 24. und 30. Lebensjahr ist. Die Weihe wird nach dem Ordinationsformular im C. Pr. B. vollzogen mit einigen Abänderungen, die durch die Subskriptionsakte (Clerical Subscription Act. 28 u. 29. Vict. c. 122, 5. Juli 1865) gemacht worden sind und auch einen Teil der Uniformitätsakte 1662 berühren.

Um die Weihe eines Diakonen (Deacon) zu erhalten, müssen die Kandidaten Zeugnisse von einem Universitäts-College, oder theologischen Seminar nebst Führungsattesten 3 Monate zuvor dem Bischof zustellen, zugleich ein Berufungsschreiben (Title),

ohne welches nicht ordiniert werden darf. Die Ordination findet in der Diöcese statt, in welcher der Kandidat seine Anstellung erhält. Der Bischof läßt zunächst durch einen seiner Kapläne ein theologisches Examen abhalten, über die Gegenstände s. c. 34 von 1604 und dazu die Übereinkunft sämtlicher Bischöfe von 1886. (Es giebt auch seit 1874 eine mit den Universitäten von Oxford und Cambridge in Verbindung stehende centrale Prüfungskommission, bei der man zum Voraus ein Examen bestehen kann, welches die meisten Bischöfe anerkennen). Des Weiteren hat, gemäß der Subskriptionsakte, der Kandidat vor dem Bischof die folgende Zustimmungserklärung (Declaration of Assent) zu unterschreiben: „Ich A. B. erkläre meine Zustimmung zu den 39 Religionsartikeln, dem Gebetbuch und seinen Bestimmungen über Weihe der Bischöfe, Priester und Diakonen. Ich glaube, daß die Lehre der Kirche von England, wie sie darin dargelegt ist, dem Worte Gottes gemäß ist; und im öffentlichen Gottesdienst und bei der Verwaltung der Sakramente will ich die in jenem Buche vorgeschriebene Form gebrauchen, und keine andere, außer sofern letzteres durch die gesetzliche Behörde angeordnet wird". (In der Uniformitätsakte hieß es: Ich erkläre meine feierliche Zustimmung und Übereinstimmung zu allem und jedem, was in dem Gebetbuch u. s. w. enthalten ist). Darnach wird der Allegianz- (Treu-) und Suprematseid nach 21. u. 22. Vict. (1858) c. 48 und 31. und 32. Vict. (1868) c. 72 abgelegt. Darauf erst folgt später die Ordination, gegen welche irgend ein in der Kirche Anwesender Einsprache thun kann, was zwar höchst selten, aber doch geschieht. Die Diakonenweihe berechtigt zu allen kirchlichen Verrichtungen außer dem Altargottesdienst und der Sakramentsverwaltung. Zu letzterer befähigt die Priesterweihe, die in ganz ähnlicher Weise vollzogen wird. Bei der Konsekration eines Bischofs oder Erzbischofs (bei der auch die Eide vorangehen), wird vor dem Weiheakt das königliche Mandat verlesen. — Die Ordination verlieh früher einen character indelebilis; und bei den Bischöfen ist das noch so, aber dem niedern Klerus ist durch eine Parlamentsakte (Clerical Disabilities Act; 33. und 34. Vict. c. 91, 9. August 1870) der Austritt aus dem Stande ermöglicht. Der Betreffende hat eine Verzichtungsurkunde (Deed of Relinquishment) auszufertigen und im kgl. Kanzleigerichtshof (Court of Chancery) niederzulegen, auch seinem Bischof eine Abschrift davon zuzustellen. Nach 6 Monaten wird diese Urkunde in das Diöcesanregister eingetragen. Von da an hat er alle Rechte als Geistlicher verloren, ist nun aber auch ganz frei.

Die vielen Vorrechte, die der Klerus früher hatte, wie Exemption von weltlicher Gerichtsbarkeit (benefit of clergy) sind durch das Statut 7. u. 8. Geo. IV. c. 27 (1827) vollends aufgehoben worden. Frei sind die Geistlichen nur noch von der Pflicht, Kommunalämter zu übernehmen und als Geschworene zu dienen. Dagegen dürfen sie auch nicht in das Parlament eintreten. Nachdem dies durch das Parlament seit der Reformation wiederholt ausgesprochen, ist es durch 41. Geo. III. (1801) c. 63 zum Gesetz erhoben. Bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts durften die Geistlichen auch nicht aktiv zum Parlament wählen. Ohne besonderes Gesetz ist ihnen das seither gestattet. In Beziehung auf Beteiligung bei industriellen Unternehmungen sind sie kaum beschränkt.

2. Die kirchliche Einteilung, die Gliederung der Geistlichkeit und die geistlichen Ämter.

England zerfällt in zwei Provinzen, von Canterbury und York. Jede derselben hat einen Erzbischof. Unter diesen stehen gegenwärtig zusammen 32 Bischöfe. Vgl. Näheres in A. „England, kirchl.-statist."

a) Die Bischöfe sind die eigentlichen Repräsentanten der Staatskirche. Ihr Amt erhalten sie von der Krone, ihre Weihe von der Kirche. Der Landesfürst oder vielmehr der Premierminister ernennt sie, und es ist bloße Form, wenn — und das nur bei älteren Bistümern — die Krone zugleich ein Congé d' élir, zugleich aber auch ein Letter missive, das den Namen des zu Wählenden bezeichnet, an das Kapitel sendet. Weigert sich dieses, den Vorgeschlagenen zu wählen, so verfällt es, nach altem Gesetz, dem Praemunire, oder die Krone ernennt dann einfach durch Patent, was ohnehin bei den neueren Bistümern geschieht. Obwohl von der Krone ernannt, haben die Bischöfe eine von derselben unabhängige Stellung. Sie haben die ausschließliche Vollmacht der Konfirmation, Ordination und Konsekration, üben in ihrem Sprengel das Visitationsrecht, und die jetzt allerdings beschränkte, geistliche Gerichtsbarkeit, wofür ein Diöcesangerichtshof besteht, mit einem Kanzler. Die Superintendenturgeschäfte besorgen in ihrem Namen zwei oder drei Archidiakonen (Archdeacons), denen oft Landdekane (Rural

Deans) zur Seite stehen. Die Bischöfe haben das Recht, in ihrer Diöcese Synoden zu halten. Bei ihren Visitationen halten sie gewöhnlich eine Ansprache (Charge) an die versammelte Geistlichkeit, wobei sie den Stand der Diöcese und Zeitfragen behandeln. Ihnen kommt auch die Oberaufsicht über die Kathedralinstitute und wohlthätigen Stiftungen zu. Von altersher hatten sie als Reichsbarone, mit Ausnahme des Bischofs von Sodor-und-Man, der früher Vasall eines Grafen war, Sitz und Stimme im Hause der Lords. Mit den seit William IV., besonders unter Victoria geschaffenen Bistümern wurde aber dieses Recht nicht mehr verbunden; vielmehr ist die Zahl der zum Sitz im Oberhaus berechtigten Bischöfe durch 10. u. 11. Vict. (1847) c. 108 ein für allemal fixiert worden. Darnach sind stets berufen die beiden Erzbischöfe und die Inhaber der drei vornehmsten, weil ältesten, Bischofssitze (London, Durham und Winchester, s. darüber demnächst unten), von den übrigen aber nur die zuerst ernannten bis zur Erreichung der bestimmten Zahl. Durch ihren Sitz im Oberhause ist der Kirche ein nicht unbedeutender Einfluß auf die Gesetzgebung gewährt. Im Falle der Dienstunfähigkeit kann jeder sich mit einer aus einem Teil des Einkommens seines Stuhls bestehenden Pension zurückziehen. In den größeren Diöcesen haben die Bischöfe Suffraganbischöfe zu Gehilfen. Während der Erledigung eines Bistums verwaltet es der Erzbischof durch Kommissäre, bei der Vakanz eines Erzstuhls fällt die Verwaltung dem Kapitel zu. An der Spitze der Bischöfe und der Staatskirche steht der Erzbischof von Canterbury, Primas von ganz Englaud, erster Pair des Reiches; er hat das Vorrecht den König zu krönen und Dispensationen in beiden Provinzen zu erteilen. Der Bischof von London ist Dekan seiner Provinz. Der Erzbischof von York hat das Recht, die Gemahlin des Königs zu krönen und hat den Vortritt vor den Herzögen. Dann folgt in der Rangordnung der Bischof von London, von Durham (das eine Pfalzgrafschaft war), von Winchester, Kaplan des Hosenbandordens, die übrigen nach dem Amtsalter.

Die Besoldungen der Bischöfe sind fixiert: für den Erzbischof von Canterbury £ 15000 (also 300000 Mk.), von York £ 10000, für den Bischof von London desgl., für den von Durham £ 8000, von Winchester £ 7000, für die übrigen £ 4—5000; nur der Bischof von Sodor-und-Man muß sich mit £ 2400 begnügen.

b) Die niedere Geistlichkeit teilt sich in die Kathedral- und Parochialgeistlichkeit.

α) Die Kathedral- oder Kapitelgeistlichkeit (Dean and Chapter) stand früher dem Bischof beratend und helfend zur Seite, was aber im Lauf der Zeit fast ganz in Abgang gekommen ist. Sie hat jetzt nur den Kathedralgottesdienst zu besorgen. An ihrer Spitze steht der Dekan (Dean), welcher (mit Ausnahme des Dekans von York, den der Erzbischof wählt) durch Patent von der Krone ernannt wird. Er muß acht Monate im Jahre an der Kathedrale thätig sein. Die Domherren oder Kanoniker (Canons), deren an einer Kathedrale nicht mehr als 6, in den meisten Fällen nur 4 sein dürfen, beteiligen sich je 3 Monate im Jahre bei der Verrichtung des Gottesdienstes; 2 oder 3 von ihnen sind zugleich die Archidiakonen, die andern haben andere Ämter daneben. — Außerdem hat jedes Kapitel weltliche Registratoren und Sekretäre. — Beim täglichen Gottesdienst haben Gehilfen (minor Canons) zu assistieren, die aber nicht zum Kapitel gehören. Den Ehrentitel Kanonikus (Honorary Canon) erhalten verdiente Geistliche. Ihre Zahl soll aber nicht über 24 betragen. — Sodor-und-Man hat kein Kapitel.

Unabhängig von den bischöflichen Sitzen sind die Kapitel der zwei Kollegiatkirchen Westminster und Windsor.

Die Besoldung der Dekane an den größeren Kathedralen ist £ 2000, die der Kanoniker £ 1000; an den kleineren Kathedralen haben die Dekane durchschnittlich £ 1000, die Kanoniker £ 500 bis 700.

Die Präsentation zu den Kanonikaten ist in den Händen verschiedener Patrone.

β) Die Pfarrgeistlichkeit und das Parochialwesen. Die Pfarrer werden verschiedentlich benannt, rector, vicar, perpetual curate, incumbent. Das letztere ist der allgemeine Name für den Besitzer einer Pfründe. Die anderen Namen haben ihren Grund in der ursprünglichen Dotierung der Pfarrei, bezeichnen aber im geringsten nicht einen Unterschied in ihrer Stellung. Rector ecclesiae hieß der Geistliche, der den Genuß der Pfarrgüter und Zehnten erhielt und dafür die Pflicht der Seelsorge übernahm, und war in den Augen des Gesetzes persona ecclesiae (daher parson) und, sofern er die Seelsorge selbst ausübte, persona impersonata. Wo aber wie im Mittelalter häufig selbstständige Pfarreien in Abhängigkeit von Klöstern (appropriatio) oder in Laienhände (impropriatio) kamen, wurden diese die rectores und versahen das Pfarramt

durch einen vicarius, für den ein Teil der Einkünfte ausgesetzt war. Wurde der Pfarrer auf einer nicht dotierten Pfarre angestellt, so hieß er ständiger Kuratgeistlicher (perpetual curate). Mit diesen alten Verhältnissen hängt auch das Patronatsrecht (advowson) zusammen, das durch appropriatio oder impropriatio in die Hände von Kapiteln, Bischöfen, Korporationen und Laien kam. Der Krone fiel durch die Aufhebung der Klöster ein Drittel der Patronate zu. Selbstverständlich hatten Gutsherren, die Pfarreien gründeten, das Recht sie zu besetzen. Das Patronatsrecht kann verkauft werden und dies mußte nach dem Gesetz 5. u. 6. Will. IV. c. 76 mit allen Patronaten der Laienkorporationen geschehen. So anstößig es ist, Pfarreien in Zeitungen wie einen Marktartikel angekündigt zu sehen, so ist doch die Meinung die herrschende, daß das Patronatsrecht am besten in den Händen von Privatpersonen sei. Bei Pfarrwahlen durch Gemeinden wenigstens kam es häufig zu den ärgerlichsten Auftritten.

Das Patronat erbt sich entweder als Realrecht (advowson appendant) oder als Personalrecht (advowson in gross) fort, auch in weiblicher Linie, wenn die männliche ausgestorben ist, so daß die Töchter (coparceners) es der Altersfolge nach ausüben. Ausländer, Katholiken oder Juden können von dem Patronatsrecht keinen Gebrauch machen. Wenn der Patron nicht binnen 6 Monaten nach Erledigung einer Stelle einen Vorschlag macht, so geht das Recht an den Bischof über. Will ein Patron seine Pfarrstelle selbst bekleiden, so muß er vor der Erledigung das Patronatsrecht einem andern übertragen.

Zur Einsetzung eines Geistlichen in ein Pfarramt ist nun zunächst der Vorschlag (presentation) des Patrons erforderlich, worauf die Zulassung (admission) durch den Bischof folgt; weigert sie dieser ohne Grund, so entscheidet der Arches Court, der den Vorgeschlagenen einführen läßt. Einfache Übertragung einer Pfarrei (collation) tritt ein, wenn ein Bischof der Patron ist. Vor der Anstellung (institution) hat der Geistliche vor dem Bischof oder dessen Stellvertreter die oben erwähnten Erklärungen und Eide abzugeben. Darauf übergiebt ihm der Bischof die Anstellungsurkunde; dann folgt die Einführung (induction) durch den Archidiakon. Binnen zwei Monaten muß der Eingeführte bei dem öffentlichen Gottesdienst die 39 Artikel und die Zustimmungserklärung verlesen; dies heißt Reading. Die Unterlassung dieses Lesens zieht den Verlust der Stelle nach sich. Durch die Einführung tritt der Pfarrer in den wirklichen und persönlichen Besitz der Kirche, Pfarrgebäude und Güter ein; daher auch irgendwelche Eingriffe in diesen Besitz als Verletzung seines persönlichen Rechtes vor den weltlichen Gerichtshöfen zur Klage gebracht werden können. Niemand, auch der Bischof nicht, hat das Recht, die Kirche ohne seine Erlaubnis zu benützen. Es ist damit viel Macht in die Hand des Pfarrers gelegt, die, wie die ritualistischen Streitigkeiten zeigen, zu Mißbrauch führen kann. Er ist sicher im Besitz seiner Stelle, so lange er nicht durch Vergehen gegen die Sittlichkeit und das Gesetz straffällig wird.

Das Recht, mehrere Stellen zugleich inne zu haben (plurality) ist durch die Akte 1. u. 2. Vict. c. 106 bedeutend eingeschränkt worden. Keiner darf 2 Kathedralstellen zugleich, oder neben einer solchen und einer Pfarrei noch eine 3. Stelle annehmen. Auch darf, wenn die eine Pfarrei 3000 Seelen zählt, die zweite nicht über 500 haben, noch das Einkommen beider Stellen £ 1000 übersteigen. Dieselbe Akte beschränkt die Abwesenheit von der Pfarrei (non residence), die früher häufig in unbeschränktester Weise geübt wurde. Abwesenheit über 3 Monate ohne besondere Erlaubnis des Bischofs wird mit Kassierung eines bis drei Drittel des Einkommens bestraft.

Hilfsgeistliche an Filialkirchen (chapels of ease) und Pfarrgehilfen erhalten von dem Bischof oder einer der zwei Universitäten eine einfache Licenz, müssen aber, wie oben, die Zustimmungserklärung geben und den Allegianz- 2c. Eid leisten. Ähnlich werden die von Privaten und Korporationen angestellten Prediger (lecturers) und Kapläne licentiert. Die Zahl der Kapläne ist gesetzlich bestimmt. Die Erzbischöfe dürfen 8, Bischöfe und Herzöge 6 haben u. s. w.

Das Parochialwesen. Nirgends ist das ungeschriebene Recht so herrschend als in den Gemeindeeinrichtungen. Die größte Mannigfaltigkeit uralter Gebräuche findet sich da, die durch spätere Gesetzgebung nicht aufgehoben werden konnten. Die Pfarrgemeinde bildete anfänglich eine kirchliche und politische Einheit und noch heute liegt diese jetzt unwahre Voraussetzung den Einrichtungen zu Grunde, alle Pfarrgenossen haben einen Anteil an der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten und einen Anspruch auf kirchliche Verrichtungen, wie Taufe, Trauung und Beerdigung, die der Geistliche nicht verweigern darf. Die Gemeindeversammlung oder der Gemeindeausschuß, Vestry genannt

von dem Vestiarium der Kirche, wo in alten Zeiten die Versammlungen gehalten wurden, verwaltet ihre Angelegenheiten selbst, wählt die Gemeindebeamten und legt sich selbst die Steuern auf. Jeder Pfarrgenosse, der Steuer zahlt, hat Wahlrecht, aber auch die Pflicht, die Gemeindeämter zu übernehmen. Von diesen sind die wichtigsten das der Kirchenvorsteher (churchwarden) und der Armenpfleger (overseer). Das letztere ist ein rein weltliches Amt. Exemt von diesen Ämtern sind die Pairs, Palamentsglieder, bischöfliche und Dissentergeistliche und die Ärzte, unfähig zum Kirchenvorsteheramt Ausländer, Katholiken und Juden, aber nicht die Dissenter. Wer sich scheut den Amtseid zu leisten, kann einen Stellvertreter nehmen, wer sich weigert zu dienen, wird gestraft.

Die Kirchenvorsteher (churchwardens) werden auf ein Jahr gewählt; gewöhnlich sind es ihrer zwei. Sie werden von dem Archidiakon verpflichtet. Derselbe hat kein Recht, die von der Gemeinde Gewählten zurückzuweisen, sondern muß sie beeidigen. Sie sind die Verwalter des Kirchenvermögens, dürfen dieses aber ohne Beschluß der Vestry nicht veräußern. Sie haben für alles zum Gottesdienst nötige zu sorgen, die Kirche u. s. w. im Stande zu halten, über der Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnung und Gesetze zu wachen und dem Archidiakonus bei seinen jährlichen Visitationen zu berichten. Auch über die Aufführung des Geistlichen haben sie zu wachen. Sie handeln als Korporation.

In der Vestry führt der Pfarrer den Vorsitz und ist für die Verhandlungen dem Bischof verantwortlich. Der Sekretär der Vestry ist der besoldete Gemeindeschreiber (Vestry clerk, von clericus); von welchem der Kirchenschreiber (parish-clerk) zu unterscheiden ist, der die Kirchenbücher führt, und beim Gottesdienst assistiert. Dieser wird von dem Pfarrer oder der Gemeinde angestellt und zwar unwiderruflich. Er kann Geistlicher oder Laie sein.

Die Besorgung der Kirchengeräte, des Glockenläutens, Grabmachens u. s. w. hat der Sakristan, Sexton (altsächsisch segerstane).

Zur Gründung neuer Pfarreien ermächtigen die Kirchenbauakten (Church Building Acts) 58. u. 59. Georg III. c. 45. Durch diese wurde eine Kommission niedergesetzt und durch 7. u. 8. Georg IV. c. 72 (1828) inkorporiert, und derselben die vom Parlament 1818 und 1824 für Kirchenbauzwecke ausgesetzten $1\frac{1}{2}$ Millionen Liv. Sterling angewiesen. Die Kommissäre haben die Vollmacht, Kirchen zu erweitern, neue zu gründen und Pfarrbezirke zu teilen. Wenn 12 Hausbesitzer einer Pfarrei sich anheischig machen, die Hälfte der Kosten durch Subskription zu decken, so übernimmt die Kommission mit Zustimmung des Bischofs die andere Hälfte. Auch Privatleute können unter gewissen Bedingungen neue Kirchen bauen. Wird eine Pfarrei mit Zustimmung des Patrons und Bischofs geteilt und von den Kommissären eine Bezirkskirche (district church) für den abgetrennten Teil gebaut, so bleibt dieselbe eine Hilfskirche, so lange der dermalige Pfarrer am Leben ist, und wird durch einen von ihm bestellten Hilfsprediger versehen. Erst nach dem Abgang des Pfarrers wird sie eine selbstständige Pfarrei, die den Namen der Mutterkirche (rectory, vicarage, perpetual curacy) trägt und durch den Patron derselben besetzt wird. Bei den durch Subskription erbauten Kirchen gehört das Patronatsrecht in den ersten 40 Jahren den Subskribenten, nachher dem Pfarrer der Mutterkirche. Wo ein Bezirk aus Teilen verschiedener Pfarreien zusammengesetzt wird, haben die Patrone dieser Pfarreien das Recht der Besetzung gemeinschaftlich. Außerdem können Hilfskirchen mit ihren Distrikten zu einer für rein kirchliche Angelegenheiten abgesonderten Pfarrei gemacht werden, wenn die Besoldung für einen Geistlichen gesichert ist. Die Mitglieder aller Hilfskirchen aber werden, so lange der Distrikt nicht zu einer selbstständigen Pfarrei gemacht ist, als Glieder der Mutterkirche angesehen und haben an diese die gewöhnlichen Steuern zu zahlen. Die Mutterkirche muß ihrerseits für die Hilfskirchen sorgen. Bedeutend gefördert wird die Erbauung von neuen Kirchen durch den „Bishop of London Fund“, eine großartige über Jahre sich erstreckende Sammlung.

γ) Das Kirchenvermögen ist teils ein besonderes, teils ein allgemeines. Das besondere Vermögen der einzelnen Kathedralen, Kollegien und Pfarreien besteht in liegenden Gütern, Gebäulichkeiten, Zehnten, Stiftungen und Steuern oder Stuhlgeldern. Bei den Kathedral- und Kollegiatkirchen und Instituten ist die Verwaltung desselben in Händen des Kapitels oder Vorstandes. Die Einkünfte derselben sind sehr bedeutend, viele ihrer Stellen Sinekuren. Die für die einzelnen Pfarreien bestimmten Einkünfte gehören dem rector ecclesiae, der entweder selbst Pfarrer ist, oder einen Pfarrer (vi-

car) zu besolden hat und den bedeutenderen Teil der Einkünfte für sich behält, der damit für die Kirche verloren geht. Die äußerst ungleiche Verteilung des Kirchenvermögens unter den einzelnen Stellen hat zur Ernennung einer kirchlichen Kommission (Ecclesiastical Commission) geführt, die eine Ausgleichung versuchen sollte. Die Krone ernannte im Febr. 1835 eine Kommission zur Untersuchung der kirchlichen Einkünfte und versprach die Ernennung auf Sinekuren einzustellen. Die Mehrzahl der Prälaten und einige Patrone traten bei. In Folge davon erschienen die Akten 5. u. 6. Will. IV. (1835) c. 30; 6. u. 7. Will. IV. (1836) c. 77, durch welche die Kommission inkorporiert wurde, und 3. u. 4. Vict. (1840) c. 113. Zu der Kommission gehören alle Prälaten, Staatsminister, Oberrichter und andere Lords; außerdem 3 Dekane und 4 Laien. Die Kommission hat die Vollmacht, Urkunden und Aufschlüsse jeder Art zu verlangen und die eidliche Bestätigung der Richtigkeit derselben zu fordern. Doch soll nichts ohne Zustimmung der betreffenden Bischöfe und Dekane geschehen. Die Vorschläge werden dem Geheimen Rat zur Bestätigung vorgelegt. Aufbesserung der armen Pfarreien ist der nächste Zweck, den die Kommission im Auge hat. Dazu werden nicht bloß viele Kanonikate und andere Sinekuren, sondern auch exemte Gerichtshöfe aufgehoben und die Einkünfte der Bischöfe fixiert. Der Überschuß über den bestimmten Gehalt, sowie alle Einkünfte der aufgehobenen Stellen fließen in eine allgemeine Kasse. Aus dieser werden nicht nur arme Pfarreien aufgebessert, sondern auch neue Bistümer, Archidiakonate und Pfarreien dotiert. Denn zu zweckmäßigen Veränderungen in der kirchlichen Einteilung durch Teilung oder Vereinigung von Bezirken und Pfarreien ist die Kommission ebenfalls berechtigt. Allerdings hat dieselbe bisher den zahlreichen Anforderungen noch nicht genügen können, ein Anfang zu nötigen Reformen jedoch ist gemacht. Zu diesem allgemeinen Kirchenfond kommen noch andere Stiftungen, besonders die Queen Anne's Bounty. Mit diesem Namen ist ein Fonds bezeichnet, der auf Veranlassung der Königin Anna aus gewissen ehemals kirchlichen, dann verstaatlichten Abgaben errichtet wurde, 2. u. 3. Ann. (1703) c. 20. Die Königin ernannte für denselben eine besondere Verwaltungsbehörde. Zweck war die „Vermehrung des Einkommens armer Geistlicher". Das Vermögen beträgt gegenwärtig gegen 5 Millionen Liv. Sterling. Der Staat bewilligte 1809—20 je 100000 £, die zum Kapital geschlagen werden mußten. Private Zuwendungen steigern dasselbe weiter.

IV. Kirchenrecht, Disciplin, Gerichtsbarkeit, Konvokation.

Reformatio Legum Ecclesiasticarum ex authoritate primum Regis Henrici 8. inchoata, deinde per Regem Eduardum 6. provecta, nunc ad pleniorem ipsarum reformationem in lucem edita, 1571; neu herausgeg. v. Ed. Cardwell, Oxf. 1850. Constitutions and Canons ecclesiastical etc., now published for the due observation of them by His Majesty's Authority, Lond. 1604, die sog. 141 Canones, herausgeg. z. B. von Corrie (im Anhang zu den „Homilies"). Auszüge daraus bei Makower S. 504 ff. (hier lateinisch, zugleich die von den Konvokationen neuerdings, 1865, 1887/88 und 1892 beschlossenen Änderungen). R. Phillimore, The ecclesiastical law of the Ch. of E. 1873; 2. ed. by W. G. F. Phillimore and Ch. F. Jemmett, 2 vols, London 1895. Reichliche Litteraturangaben sonst bei E. Friedberg, Lehrbuch des kathol. und evangelischen Kirchenrechts 4. Aufl. 1895. Wertvoll für die geschichtliche Entwicklung der kirchlichen Gerichtsbarkeit die Reports der Ecclesiastical Courts Commission in Bd XXIV der Parlamentsakten von 1883 (in den Appendices eine Reihe wissenschaftlicher Gutachten); C. Schoell, Die Convocation d. engl. Kirche, ZhTh 1853, S. 85 ff.; R. Gneist, D. engl. Verwaltungsrecht d. Gegenwart 3. Aufl. 2 Bde, 1883 u. 84; Makower S. 366 ff. und 460 ff.

Die Grundlage des Kirchenrechts bildet das kanonische Recht der römischen Kirche, die Konstitutionen der Legaten Otho und Othobonus 1237 und 1269, und die englischen Provinzialkonstitutionen, wozu nach der Reformation noch die 141 Canones oder Constitutiones Ecclesiasticae kamen, die 1604 von der Konvokation angenommen und von der Krone bestätigt wurden, aber nicht durch das Parlament, daher nur für den Klerus Geltung hatten. Aber alle diese früheren Gesetze sind im Lauf der Zeit durch Parlamentsakten teils aufgehoben teils beschränkt worden. Der Kreis des Kirchenrechts ist immer enger gezogen worden, so daß jetzt fast nur noch Disciplinarsachen und Heiratslicenzen und Dispensationen in denselben gehören.

Für Eheschließungen gelten im wesentlichen noch die alten kanonischen Bestimmungen. Unter den verbotenen Verwandschaftsgraden ist besonders die Heirat mit der Schwester der verstorbenen Frau zu nennen. Wenn alle bisherigen Versuche, dieses Verbot durch Parlamentsbeschluß zu beseitigen, gescheitert sind, so ist der Hauptgrund in der tiefgewurzelten Sitte zu suchen, nach welcher die Schwester der Frau von dem Manne wie

eine leibliche Schwester angesehen wird. Über Ungültigkeit der Ehen zwischen Minderjährigen u. s. w. blieben die alten Bestimmungen in Kraft. Dispensationen können in den meisten Fällen nur von dem erzbischöflichen Gerichtshof erteilt werden. Das Wichtigste aber ist, daß durch die Parlamentsakte 20. u. 21. Vict. c. 85 (28. August 1857): An Act to amend the Law relating to Divorce and Matrimonial Causes in England den bisherigen geistlichen Gerichtshöfen alle Jurisdiktion in Ehesachen, mit Ausnahme der Gewährung der Erlaubnis zu heiraten, entzogen worden ist. Es wurde für die Ehesachen ein neuer Gerichtshof bestellt, dessen laufende Geschäfte ein besonders dazu bestellter Richter (judge ordinary) erledigen sollte; die Verfassung dieses Gerichtshofs und das Verfahren vor ihm ist hernach noch mehrfach, wenn auch nicht erheblich, geändert worden. Die gerichtliche Ehetrennung (der früheren Scheidung a mensa et thoro entsprechend) wird gewährt im Fall des Ehebruchs, grausamer Behandlung und böswilligen Verlassens von mindestens zwei Jahren, wobei der verlassenen Frau rechtlicher Schutz, z. B. in Beziehung auf ihr Vermögen, gesichert wird. Bei Petitionen um Auflösung der Ehe (die früher nur durch eine spezielle Parlamentsakte mit großer Mühe und Kosten erlangt werden konnte) darf der Ordinarius nicht allein fungieren und ist ein umständliches Verfahren vorgesehen. Scheidungsgründe sind incestuoser Ehebruch, Bigamie, Notzucht und Sodomiterei. Bei der Gerichtsverhandlung hat der schuldige wie der mitschuldige Teil zu erscheinen; auch wird die Frage dabei erhoben, ob der Kläger konniviert, oder verziehen, oder sich selbst des Ehebruchs schuldig gemacht habe. Binnen 3 Monaten kann an das Haus der Lords appelliert werden. Die Geschiedenen dürfen wieder heiraten, aber kein Geistlicher kann gezwungen werden, den schuldigen Teil zu trauen.

Die kirchliche Disciplin beschränkt sich jetzt auf den Klerus. Von den drei kanonischen Zensuren ist nur noch die Suspension in Brauch. Sie wird von dem Bischof oder seinem Generalvikar (Kanzler) verhängt bei Verletzung der gesetzlichen Gottesdienstordnung, Amtsvernachlässigung, unerlaubter Abwesenheit vom Pfarrsitz, und wenn das fernere Verbleiben im Amte Ärgernis geben würde. Absetzung (Deprivation) und Degradation kann nur vom obersten geistlichen Gerichtshof verhängt werden in folgenden Fällen: wenn das Common Prayer Book nicht gebraucht oder den 39 Artikeln zuwider gelehrt wird, ferner bei schweren sittlichen Vergehen, Simonie, und im Fall der Verurteilung durch weltliche Gerichte. Absetzung ist auch die Strafe für Verwahrlosung der Pfarrgebäude und Güter.

Das Disciplinarverfahren ist durch die Church Discipline Act 3. u. 4. Vict. (1840) c. 86, ferner die Public Worship Regulation Act 37. u. 38. Vict. (1874) c. 85 und die Clergy Discipline Act 55. u. 56. Vict. (1892) c. 32 geregelt. Wenn eine Klage gegen einen Geistlichen einläuft, so benachrichtigt der Bischof denselben davon und setzt eine Kommission nieder, um zu untersuchen, ob ein prima facie Grund zur Einleitung eines Prozesses vorhanden sei. Ist der Angeklagte geständig, so erledigt der Bischof die Sache, wo nicht, so nimmt der Bischof noch 3 Assessoren dazu: den Dekan des Kapitels, den Archidiakon oder Kanzler und einen Kirchenrechtsgelehrten. Der Bischof kann aber auch die Sache an den erzbischöflichen Gerichtshof verweisen mit der Bitte, sie zu erledigen (letter of request). Sittlichkeitsdelikte sind nicht vor dem Bischof, sondern seinem „Kanzler“ zu verhandeln.

Die geistlichen Gerichtshöfe. In reichster Fülle waren diese früher vorhanden. Man zählte ihrer mehr als Tage im Jahr. Außer den erzbischöflichen und bischöflichen Gerichtshöfen in beiden Provinzen gab es Kommissariatshöfe innerhalb einer Diöcese, archidiakonale Gerichtshöfe, den bischöflichen entweder koordiniert oder subordiniert, und endlich besondere Gerichtshöfe (Peculiar Courts) der verschiedensten Art, die meist nur noch dem Namen nach existieren. Weitaus der wichtigste unter ihnen ist der erzbischöfliche Gerichtshof der Provinz Canterbury „Court of Arches“ (so genannt von der Kirche Maria de arcubus oder Bow church, der wichtigsten unter den 13 exemten erzbischöflichen Pfarreien in London, die unter einem nichtgeistlichen Dekan (Dean of Arches) standen, welcher zugleich Oberrichter des genannten erzbischöflichen Gerichtshofes war). Dieser Gerichtshof ist nicht bloß der Appellationshof für die Provinz, sondern überhaupt der höchste geistliche Gerichtshof, der auch das Recht hat, selbstständig Untersuchungen einzuleiten. Daneben gab es erzbischöfliche Gerichtshöfe für Testamentssachen, Heiratslicenzen, Dispensationen und Ehescheidung. Ähnlich in der Provinz York. Durch 37. u. 38. Vict. c. 85 wurde bestimmt, daß zur Erledigung ritueller Streitigkeiten von beiden Erzbischöfen ein „Richter der Provinzialgerichtshöfe von Canterbury und

York" ernannt werde, der zugleich Dean of Arches und Präsident des Dispensationshofes sein solle und der Staatskirche angehören müsse. Es ist dies ohne Zweifel der erste Schritt zur völligen Vereinigung der zwei Provinzialhöfe. Denn wenn auch für alle anderen Fälle die gesonderte Jurisdiktion derselben nicht angetastet werden soll, so sind eben die ritualistischen Streitigkeiten derzeit die häufigsten und wichtigsten. Um so eher ist die Vereinigung zu erwarten, da das Verfahren dieses neuen Gerichtes unendlich einfacher und rascher ist, als sonst bei geistlichen Gerichtshöfen. Kommt nämlich eine Klage von dem Archidiakon, oder einem Kirchenvorsteher oder drei Gemeindegliedern an den Bischof, so sendet dieser eine Abschrift derselben an den Beklagten, der sich dem Bischof unterwerfen kann; wo nicht, so übergiebt der Bischof die Sache dem Erzbischof, und dieser dem Appellationsrichter, der die Sache erledigt. Die Verhandlung ist öffentlich und mündlich. Appellation an die Königin im Geheimen Rat steht in letzter Instanz offen.

Das sonst übliche Verfahren in den geistlichen Gerichtshöfen ist ungemein schleppend, geld- und zeitraubend. Auf des Klägers Bitte geschieht die schriftliche Vorladung des Beklagten durch den Gerichtsboten. Der Beklagte kann dann, wenn er guten Grund zu haben glaubt, eine Kompetenzfrage erheben, welche von einem weltlichen Obergericht entschieden wird. Erhebt der Beklagte keine Einsprache, so wird die Anklageakte abgefaßt, entweder summarisch oder in einzelnen Artikeln. Dann wird entschieden, ob die Anklage zulässig sei oder nicht. Wird sie angenommen, so muß sie dem Beklagten in einer Abschrift zugestellt werden. Wenn dieser gegen die Klage protestiert, so wird zum Zeugenverhör geschritten, welches nach der Ordnung der Klagepunkte insgeheim geschieht und protokolliert wird. Dasselbe Verfahren wird beim Gegenverhör beobachtet. Hie und da wird ein zweites Verhör von neuen Zeugen vorgenommen. Dann wird das Protokoll vor dem Richter verlesen, darauf folgt die Replik des Beklagten und die Duplik des Klägers. — Es ist kein Wunder, daß man vor solchen, früher einzig möglichen, Prozessen sich scheute, zum großen Schaden der Kirche, da, auf diese Prozeßscheu sich verlassend, z. B. die Ritualisten getrost alle möglichen Neuerungen wagten. Auch ließ sich kaum erwarten, daß die geistlichen Oberen gegen ihre renitenten Kleriker Prozesse beginnen würden, von denen einer wohl £ 1000 kosten mochte. Um so willkommener und wirksamer war das neue Gerichtsverfahren. Es ist überhaupt jetzt eine Tendenz, das geistliche Gerichtswesen möglichst zu vereinfachen und zu beschränken. So ist das Amt des Generalvikars der Provinz abgesehen von den Strafsachen, die ihm 1892 wieder zugewiesen sind, auf Erteilung von Heiratslicenzen und Verwaltung der exemten Pfarreien (Court of Peculiars) beschränkt. Der Testamentshof gehört seit 1857 nicht mehr zu den geistlichen Gerichtshöfen.

Der höchste Appellationshof für geistliche (wie weltliche) Angelegenheiten ist der gerichtliche Ausschuß des Geheimen Rates (Judicial Committee of the Privy Council), welcher durch die Akte 2. u. 3. Will. IV. (1832) c. 92 an die Stelle des Delegatenhofes trat, einer Kommission, die bei Appellationen an den König beliebig zusammengesetzt wurde. Durch die Akte 3. u. 4. Will. IV. (Aug. 1833) c. 41 wurden zu Mitgliedern desselben die Präsidenten der oberen Gerichtshöfe ernannt, sowohl die aktiven als die zurückgetretenen. Sofern die Krone außerdem noch zwei andere Geheimräte zuziehen durfte, so konnten auch zwei der höchsten Prälaten, die Geheimräte sind, den Appellationen in kirchlichen Sachen beiwohnen, aber ohne Stimmrecht. Da kraft dieses Gesetzes die letzte Entscheidung ganz in Händen von Weltlichen war, versuchte die Geistlichkeit alsbald eine Änderung herbeizuführen. Schon die Act for better enforcing Church Discipline 3. u. 4. Vict. (1840) c. 86 stellte fest, daß mindestens ein Bischof beigezogen werden müsse; spätere Gesetze haben noch einiges geändert.

Im Zusammenhang mit den zuletzt erwähnten Neuerungen ist übrigens eine Institution wieder lebendig geworden, die ehedem eine bedeutende Rolle spielte, die sog. Konvokationen. Es giebt deren zwei, eine für Canterbury und eine für York. Sie repräsentieren Provinzialkonzilien. Auf ihnen versammelten sich, gewöhnlich paralell mit den Parlamentstagungen, die Vertreter des Klerus. Ursprünglich ging die Berufung der Konvokationen, ebenso wie die des Parlaments, von einem Befehle des Königs aus. Seit dem 12. Jahrhundert machten sich die Erzbischöfe in dieser Beziehung selbstständig. Edward III. (1327—77) setzte jedoch durch, daß die Könige das Recht hätten, die Erzbischöfe zur Berufung so anzuweisen, daß sie Folge leisten mußten, wobei den Erzbischöfen andererseits das Recht verblieb, auch aus eigenem Antrieb und ohne vorherige Einholung königlicher Erlaubnis die Konvokation zu berufen. Erst allmählich bildete sich die innere Verfassung der Konvokationen zu fester Regel heraus.

Seit dem 13. Jahrhundert gelten die Grundsätze, die mutatis mutandis bis zur Gegenwart maßgebend geblieben sind. Danach waren die verschiedenen geistlichen Stände d. h. im ganzen vier Körperschaften, die Bischöfe, die Äbte, die Inhaber von Dignitäten (Dekane, Archidiakone &c.) und die niedere Geistlichkeit, letztere nach bestimmtem Wahlsystem, zur Teilnahme berechtigt. Im Beginn des 15. Jahrhunderts entwickelte sich die Scheidung eines Ober- und Unterhauses, wobei die Bischöfe und Äbte das erstere bildeten. Diese Scheidung behauptete sich jedoch nur in der großen Provinz von Canterbury, für York war sie nicht durchführbar. In dieser ausgeprägten Gestalt betrachteten sich die Konvokationen als gleichberechtigt mit dem Parlament und als selbstständige, freibeschließende Vertretung der Kirche in allen klerikalen Angelegenheiten, zumal auch den Fragen der Besteuerung des Klerus zu staatlichen Zwecken. Die Reformation brachte sofort eine große Beschränkung. Heinrich VIII. machte die Berufung einer Konvokation von dem königlichen Befehl abhängig und unterstellte alle Beschlüsse einer solchen der königlichen Bestätigung. Durch 1. Elis. (1559) c. 1 s. 2 ist das ein bis jetzt bestehendes Recht geworden. Die Konvokationen waren immer noch wichtig genug. Sie wurden für die Akte der Stabilisierung der neuen Ordnung durchweg zu Rate gezogen und behielten formell das Recht, Gesetzesvorlagen, die die Kirche angingen, zu begutachten (vielmehr gutzuheißen), ehe sie dem Parlament vorgelegt wurden. Seit der Zeit der Restauration verloren sie je länger je mehr an Bedeutung. 1664 verzichtete die Geistlichkeit auf das Recht der Selbstbesteuerung; seit dieser Zeit werden sie und das kirchliche Eigentum vom Parlament besteuert. Da die Konvokationen sich dem Bestreben Wilhelms III., den Dissentern ein gewisses Recht zu schaffen, widersetzten, wurden sie längere Zeit nicht mehr zu Beratungen zugelassen, vielmehr stets alsbald nach der Berufung (die dem Brauche nach mit derjenigen des Parlaments stattfand) vertagt. Da sie überhaupt sich auf allen Gebieten als „antiliberal“ erwiesen, machte und gestattete das Whigministerium seit 1717 ihnen keine Vorlagen mehr. Nur 1741 und 1742 erhielten sie noch einmal die Erlaubnis zu wirklichen Verhandlungen. Dann blieb es mehr als hundert Jahre bei einem Zustande, der für englische Verhältnisse sehr bezeichnend ist. In dieser ganzen Zeit wurden sie stets zugleich mit dem Parlament berufen, stets aber auch unmittelbar vertagt. Da das ganze alte „Recht“ Bestand behalten hatte, konnten sie in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts plötzlich wieder zu Leben kommen. Da die Geistlichkeit durch die neuere Gesetzgebung ungebührlich beschränkt erschien in Bezug auf gerade auch sie selbst betreffende Angelegenheiten, erhob sich eine volkstümliche Bewegung zu gunsten der Konvokationen. 1847 tagte die K. von Canterbury zuerst wieder, zumal seit 1852 aber entwickelte sie dann eine größere Thätigkeit. Fragen der Lehre &c. haben sie und die K. von York, die seit 1859 wieder tagt, bewegt. Auch die Krone ist wieder entgegenkommend, 1861 hat sie wieder gestattet, daß wirkliche Kanones erlassen werden. Seit 1886 giebt es in Canterbury auch ein „Haus der Laien“, welches nicht „Teil“ der Konvokation ist, jedoch beratend mitwirkt. Auch ist neuerdings bei wichtigen Anlässen öfter ein Church Congress berufen worden, der jedoch vollends bloß einen freien Charakter hat, etwa wie in Deutschland die „Kirchentage“.

V. Verschiedene Richtungen, Verhältnis zu anderen Kirchen, Verbreitung außerhalb Englands.

E. Schoell, Die engl. Kirchenparteien nach Conybeare, Church parties, Gelzers prot. Monatsbl., 3. Bd 1854, S. 266 ff u. 309 ff.; Ph. Schaff, Zustände u. Parteien d. engl. Staatsk., Deutsche Ztschr. f. chr. Wissenschaft &c., 1855 u. 1856; Overton, in den unter III zum Schlusse bezeichneten Werken; M. J. Procter, Points of difference between English, Roman and Protestant Churches, 1894; A. Zahn, Abriß einer Gesch. d. evang. K. im brit. Weltreich im 19. Jahrh., 1891; A. Barry, The Ecclesiastical Expansion of England in the growth of Anglican Communion, 1895; Makower S. 147 ff. u. 186 ff.; Phillimore[2], II S. 1749 ff.

Bekannt sind drei Parteinamen, die doch oft falsch verstanden werden: high church, low ch., broad ch. Im Kath. Kirchenlexikon VI. findet man einen Artikel „Hochkirche“, der die ganze anglikanische Kirche behandelt. Nicht als ob der Verfasser nicht wüßte, daß der Titel dabei zu weit gefaßt werde, aber er schließt sich einem unter uns verbreiteten Sprachgebrauch an, der doch vielmehr zu beseitigen ist. Unter „Hochkirche“ versteht man in England selbst nur eine bestimmte Gruppe, diejenigen Glieder der Staatskirche, die den historischen Charakter derselben besonders scharf betonen. Dabei

handelt es sich sowohl um die staatsgesetzliche Grundlage dieser Kirche überhaupt, den Supremat des Herrschers, die gesetzmäßigen Privilegien derselben gegenüber dem Dissent etc., als um den verbliebenen Zusammenhang mit der mittelalterlichen und patristischen Kirche in Kultus und innerer Organisation, also besonders um die bischöfliche Verfassung, den Charakter der Weihen, das Common Prayer Book als Norm des Gottesdienstes, schließlich auch um Ablehnung des „Papismus". Wer sein religiöses (oder auch politisches) Interesse solidarisch weiß mit diesen spezifischen Momenten der „Kirche von England" ist ein „highchurchman". Der eigentliche Typus der „Hochkirche" ist Erzbischof Laud. Seine Richtung ist es, für die historisch bei ihrem Wiederaufleben nach der Restauration der Stuarts der Name entstanden ist. Als Gegensatz erscheint die low church, die „niedere Kirche". Sie waren die Leute der Sympathie mit dem Puritanismus, sie ließen sich zwar die Institutionen der Staatskirche gefallen, legten aber kein entscheidendes Gewicht darauf. Sie empfahlen die Duldung oder auch Anerkennung der Dissenters, und boten zumal für alle Werke der äußern und innern Mission diesen gern die Hand. Gegenüber allen historischen Formen der Verfassung und Lehre waren sie die Verteidiger des unmittelbaren Bibelworts. Ihre Hauptvertreter waren die „Latitudinarier" (seit der Wiederberufung der Stuarts; nicht ursprünglich, aber je länger je mehr geriet dieser Zweig in Indifferentismus), und hernach die „Evangelischen" (Pietisten). Der „Evangelicalism" oder Evangelical Revival hat sich freilich auch den Hochkirchlichen mitgeteilt. John Wesley war eigentlich highchurchman. Der Methodismus als solcher fand jedoch auf die Dauer keine Stätte in der Staatskirche, nur als eine Stimmung konnte er platzgreifen. Bei vielen namhaften Vertretern der evangelischen Partei kann man streiten, ob man sie zur high church oder low ch. rechnen müsse. Der typische lowchurchman im historischen Sinn war Bischof Burnet, der theologische Hauptberater Wilhelms III., des Oraniers. Bis in unser Jahrhundert erhielt sich die Richtung als solche bis zu den Emanzipationsakten. Mit diesen verlor sie gewissermaßen ihren Existenzgrund. Doch hat der Latitudinarismus eine Fortsetzung gefunden in der broad church party, als deren Gründer Coleridge († 1838) gilt. Diese Gruppe führt auch den Namen der „Liberals". Sie vertritt den Evangelicals gegenüber den Geist statt des Buchstabens der Bibel, sie anerkennt das Recht der freien wissenschaftlichen Forschung und ist vielfach in Fühlung mit den Bewegungen der deutschen Wissenschaft. Naturgemäß greift der Einfluß auch dieser Richtung vielfach auf die Hochkirche über. Die letztere ist überhaupt gegenwärtig aufgeschlossen für die verschiedensten Anregungen. Es geht so wenig wie in Deutschland an, mit den Parteinamen wie einfachen Schlagwörtern zu operieren. Die „Etikette", die ein Theolog trägt, ist oft sehr zufällig zu stande gekommen und die besten Vertreter der verschiedenen Richtungen wissen sich gegenseitig zu schätzen. Bedeutsam ist der Gegensatz der high und low church besonders darum gewesen, weil er sich mit den politischen Parteibildungen verband. Unter Jakob II. sind bekanntlich die beiden Spitznamen Tories und Whigs aufgekommen (s. H. Delbrück, Hist. und polit. Aufsätze, 2. Abt., 1886, S. 25 ff.). Jene waren die Konservativen, und auf ihrer Seite findet man die meisten Bischöfe. Auf der anderen Seite waren die Whigs die Liberalen, die Verfechter der Volksrechte, des Parlamentarismus, zugleich auch des Protestantismus wider die katholischen Tendenzen des Königs. Zu ihnen hielten die Mittelstände, zumal auch der Dissent. Die Tories und Hochkirchlichen waren die Vertreter der Autorität, des göttlichen Rechtes des Königs und der Kirche, die Whigs, die Niederkirchlichen, die Verfechter der Freiheit, des Individualismus. So schroff und hart sich die Parteien entgegengestanden haben, so konnte es doch nicht ausbleiben, daß sie sich vielfach indirekt beeinflußten.

Was das Verhältnis der Kirche von England zu den anderen Kirchen betrifft, so wird es von den verschiedenen Richtungen verschieden gedeutet. Die Hochkirchlichen legen besonderen Nachdruck darauf, daß die Kirche von England eine „katholische Kirche" sei. In der That hat sich diese Kirche oft in offiziellen Aktenstücken so genannt, zugleich aber auch eine „reformirte", gelegentlich selbst „protestantische". Vor allem hat es bis auf die neuere Zeit nicht einen Gegensatz zu „protestantisch" bedeutet, wenn man die anglikanische Kirche als katholisch bezeichnete. In Staatsdokumenten wird diese Kirche ganz unbefangen als protestantische unterstellt und in konstitutiven Erklärungen mindestens der Tochterkirchen wird der Titel protestantisch mitbenutzt. S. Makower, S. 187, Anm. 5. Erst die aus dem sog. Traktarianismus (s. den Art.) hervorgegangene „ritualistische" Partei unter den Hochkirchlichen hat dem Prädikat „katholisch" einen antiprotestantischen

Sinn beigelegt und durch sophistische, vielfach evident unwahrhaftige Auslegungen der maßgebenden Quellen des Anglikanismus, der 39 Artikel bez. besonders des Common Prayer Book, sich in dem Streben der Abwendung von den Reformationskirchen des Kontinents und der Annäherung zumal an römische Ideen und Bräuche zu decken gesucht. Immerhin ist es in hochkirchlichen Kreisen (und sie bilden die Mehrzahl) allgemein üblich, in dem Sinne auf das Prädikat katholisch Gewicht zu legen, daß es positiv allein zulänglich sei, um den Zusammenhang der anglikanischen Kirche mit der ursprünglichen Kirche in ihrer historisch konkreten Form zu charakterisieren. Das Hauptgewicht fällt dabei darauf, daß diese Kirche an der Unterscheidung der geistlichen Vollmachten eines Diakonen, Priesters, Bischofs und an der Übertragung der klerikalen Qualitäten durch bischöfliche Weihen festhalte. Aber die anglikanische Kirche kennt kein sacramentum ordinis. Sowohl die 39 Artikel (Art. 25) als das Common Prayer Book (Katechismus) kennen nur „zwei Sakramente". Indem nicht-ritualistische Hochkirchliche das nicht verkennen, wird ihnen die Fortführung der Unterscheidung von Weihegraden, die Betonung der bischöflichen Vollmachten, das Gewichtlegen auf die continua successio innerhalb des Episkopats zu einer heilsamen Ordnung, die bis auf die Apostel zurückreiche und aus Gehorsam und Ehrerbietung gegen diese Zeugen Jesu Christi festzuhalten sei. Vgl. die Einleitung zu den Ordinationsvorschriften im Common. Pr. B. Denjenigen reformierten Kirchen, die sich nicht an die altkirchliche Art der geistlichen Amtsübertragung, zumal nicht diese Art der Amtsabstufung, halten, wird Eigenwilligkeit gegenüber apostolischer Ordnung schuld gegeben. So wird in der englischen Kirche die Ordination in den anderen evangelischen Kirchen nicht anerkannt, wohl dagegen die orientalische und römische Priesterweihe. Doch hat mit dieser Anerkennung es bei korrekten Hochkirchlichen auch sein Bewenden, zumal der römischen Kirche gegenüber. Eine Tendenz auf Entgegenkommen gegen den Papst, gar Unterwerfung unter ihn, ist bei solchen nicht vorhanden, höchstens daß man zu reservierter Anerkennung unter Bedingung der Gegenseitigkeit, zu einer freien Kommunion, nicht Union, zwischen der katholischen Kirche von England und derjenigen des Ostens und Roms, geneigt wäre. In den Religionsartikeln ist der römischen Kirche ein Verderb in Bezug auf den Glauben schuld gegeben, Art. 19. Ein gleicher Vorwurf wird keiner protestantischen Kirche schuld gegeben. In Bezug auf diese letzteren ist der prinzipielle Maßstab der Beurteilung durch Art. 34 fixiert. Danach hat jede Partikular- oder Nationalkirche das Recht, kirchliche Ceremonien und Riten, die durch bloß menschliche Autorität eingeführt sind, nach ihrem Gutdünken zu behandeln. Korrekte Hochkirchliche übersehen das Maß von Anerkennung, welches ihnen damit gegenüber dem Dissent und den kontinentalen evangelischen Kirchen gestattet ist, nicht. So ergiebt sich auch, daß die Kirche von England von Protestanten keinen Übertritt verlangt; wenn z. B. evangelische Prinzessinnen in das Königshaus durch Heirat eintreten, gelten sie ohne weiteres als Mitglieder der Staatskirche. Viel freier als die Hochkirchlichen bewegen sich die Leute der low church, oder diejenigen, die nur Gewicht darauf legen, Evangelicals zu sein. In ihren Kreisen hat besonders der Gedanke der „evangelischen Allianz" (s. den Art. S. 376, 38) seine Träger gefunden.

Man kann nicht verkennen, daß die anglikanische Kirche einen Typus hat, der sie von allen anderen Kirchen abhebt. Sie steht mit keiner derselben ganz auf gleichem Boden. In der Lehrentwicklung und der individuellen religiösen Stimmung ist sie evangelisch, der reformierten calvinischen Art näher stehend als der lutherischen. Aber in ihrer objektiven Gestalt und in ihrem Gemeinbewußtsein hat sie eine Verwandtschaft mit den nichtevangelischen Kirchen. Daß sie im wesentlichen den Zustand der patristischen, zumal der vornicänischen Kirche wiederbelebt habe — wie das die Hochkirchlichen sich gern vorspiegeln — kann man nur mit vielen Vorbehalten zugeben. Als spezifische Form von National- und Staatskirche ist sie den orthodoxen orientalischen Kirchen verwandt, aber mehr der byzantinischen, als der patristischen Gestalt derselben. Mit ihnen teilt sie auch das Zurücktreten des lehrhaften Interesses hinter dem liturgischen d. h. dem Interesse an den gottesdienstlichen Feiern. In der korrekten Gestalt des „katholischen" Gedankens in ihr und in der Betonung der bischöflichen Vollmachten liegt immerhin etwas, was an diejenigen kirchlichen Zustände, deren Repräsentant Cyprian war, erinnert.

Die anglikanische Kirche hat sich mit der englischen Macht und durch die Mission über England selbst hinaus verbreitet. Sie ist recht eigentlich zu einer Weltkirche geworden. Wiefern Schottland und Irland an ihr teil haben, wird in den diesen Län-

dern gewidmeten Artikeln zu zeigen sein. Hier ist nur noch der außereuropäischen Zweige zu gedenken. Dabei darf jedoch wieder von den Vereinigten Staaten von Nordamerika abgesehen werden (s. d. Art. „Nordamerika"). Ursprünglich standen alle von Amerikanern im Auslande gegründeten Gemeinden unter den Bischof von London. Durch die Akte 26. Geo. III (1786) c. 84 wurde ein Recht beseitigt, wonach bloß Engländer von der Kirche von England die Weihe erhalten konnten. Dadurch wurde es möglich, auch Ausländer für eine ausländische Kirche als Bischöfe zu weihen und in den Kolonien einheimische Geistliche zu bestellen, die als Repräsentanten der established church gelten konnten. Es giebt jetzt eine große Serie von Kolonialbischöfen. Die Geschichte der Kolonialkirchen hängt zum Teil mit der Geschichte der Missionsgesellschaften in England zusammen (s. d. Art. „Missionen, protestantische", oder Makower S. 150 ff.). Auf Grund einer Parlamentsakte oder auch ohne solche durch königliches Patent wurden zuerst in Ost- und Westindien bischöfliche Diöcesen eingerichtet, besonders auch dotiert. Der König hatte dabei das Recht, die Bischöfe zu ernennen und bindende Anweisungen für die Verwaltung zu geben. Auf diesem Standpunkte steht noch das Gesetz 6. Geo. IV (1825) c. 87, s. 10—15, welches im allgemeinen über kirchliche Einrichtungen in Verbindung mit englischen Konsulaten Bestimmungen traf. Aber die Bewegung, die auf Entstaatlichung (disestablishment) der Church of E. hinzielt, hat es nicht dahin kommen lassen, daß die Kolonialkirchen wirklich in staatsrechtlichem Zusammenhange mit der Mutterkirche blieben. So wurde 1868 durch 31. und 32. Vict. c. 120 der Kirche von Westindien die staatliche Unterstützung entzogen. Es wurde besonders der Grundsatz aufgestellt, daß für Kolonien mit selbstständiger Gesetzgebung, zumal mit eigener Parlamentsverfassung, die kirchlichen Ordnungen auch freizugeben seien. So aus Anlaß des Streites zwischen dem Metropoliten Gray von Kapstadt und dem Bischof Colenso von Natal, 1863. Später wurde dieser Grundsatz auch auf die Kronkolonien, die keine selbstständige Regierung haben, ausgedehnt. Zur Zeit gilt das alte Recht nur noch für Ostindien. Hier wurde noch 1892 durch die Königin das neue Bistum Lucknow gegründet und ein Bischof ernannt. In den übrigen Kolonien hat sich nun aber ein durchaus lockeres Verhältnis zwischen den Kirchen und der staatlichen Gewalt herausgebildet. Die Kirchen werden dort im Grundsatz nur als Vereine betrachtet. Eine „Staatskirche" giebt es dort nirgends. Freilich hat man zu unterscheiden zwischen den älteren und den seit den sechsziger Jahren des 19. Jahrhunderts errichteten Bistümern. Nur die letzteren sind gänzlich ohne Zuthun der Behörden errichtet, die ersteren haben noch gewisse, undefinierte Beziehungen zu dem Staate. Eine Kategorie neben den Kolonialbistümern bilden noch die Missionsbistümer. 1855 wurde von England der erste Missionsbischof ausgesandt, nach Borneo, er noch nominell als Bischof einer der Krone gehörigen kleinen Sundainsel; 1861 wurde in Kapstadt für das nichtengliche Centralafrika (Zambesi-Land) ein Bischof geweiht, alsbald nachher in England einer für Honolulu. Die Colonial Clergy Act 37 und 38 Vict. (1874) c. 77 hat die letzten Schwierigkeiten, welche der kirchlichen vollen Kommunion zwischen der Curch of E. einerseits und den ausländischen anglikanischen Bischöfen noch im Wege standen, beseitigt. Es ist jetzt gleichgültig, ob ein anglikanischer Bischof im Auslande die Weihe empfängt oder in England. Auch hat sich im Ausland ein System von Erzbischöfen und Bischöfen entwickelt, wie in England selbst. Eine Art von Ehrenprimat genießt jedoch bei allen der Erzbischof von Canterbury. In freier Weise haben sich alle Arten von Bischöfen seit 1867 zu einer „pananglikanischen Konferenz" unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Canterbury zusammengeschlossen. Diese Konferenz tagt etwa alle zehn Jahre und hat, ohne wirkliche Machtbefugnisse zu besitzen, doch wichtige Beschlüsse fassen können. Es gab 1893 (abgesehen von den Vereinigten Staaten Nordamerikas und den zu ihnen gehörigen Missionsbischöfen) in außereuropäischen Gebieten 88 anglikanische Bischöfe. Für Süd-Europa giebt es einen selbstständigen Bischof in Gibraltar. Alle anglikanischen Kirchen im mittel- und nordeuropäischen Ausland unterstehen dem Bischof von London.

(C. Schoell.) F. Kattenbusch.

Anhalt. Litteratur: Duncker, Statistisches Jahrbuch für das Herzogtum Anhalt, Heft 1; Berichte des Anhaltischen Konsistoriums über die Zustände und Verhältnisse der evangelischen Landeskirche des Herzogtums Anhalt, erstattet an die Landessynode in den Jahren 1892 und 1895; Duncker, Anhalts Bekenntnisstand während der Vereinigung der Fürstentümer unter Joachim Ernst und Johann Georg (1570—1606) Dessau 1892 und derselbe, Nachtrag zu Anhalts Bekenntnisstand ebenda 1892.

Kirchliche Statistik. 1. Die konfessionelle Verteilung der Bevölkerung. Das Herzogtum Anhalt ist, was seine konfessionellen Verhältnisse betrifft, als ein rein protestantischer Staat zu bezeichnen. Die Angaben über die konfessionelle Verteilung der Bevölkerung in Anhalt müssen den Ergebnissen der Volkszählung vom 1. Dezember 1890 entnommen werden, da die Erhebungen über das Religionsbekenntnis bei den Zählungen vom 14. Juni und 1. Dezember 1895 noch nicht verarbeitet sind. Am 1. Dezember 1890 belief sich bei einer Gesamtbevölkerung von 271963 die Zahl der Evangelischen im Herzogtum auf 261215, also 96,05% der Gesamtbevölkerung. Daneben wurden gezählt: 1. Katholiken 8875, darunter 4 Griechischkatholische, also 3,26%, 2. andere Christen 293, darunter 138 Apostolische (Irvingianer), also 0,11% und 3. Israeliten 1580, also 0,58%. Die Zahl der Katholiken betrug nach der Zählung von 1871 nur 3378 und ist 1875 auf 3473, 1880 auf 4541, 1885 auf 5492 gestiegen. Die an sich auffallende Zunahme der Katholiken erklärt sich durch die Ausdehnung der Industrie im allgemeinen und namentlich dadurch, daß der Zählungstag in die sog. Kampagne der Zuckerfabriken, für die viele Sachsengänger aus katholischen Gegenden Deutschlands herangezogen werden, fällt. Im Bernburger Kreise, wo dies Verhältnis am meisten vorkommt, betrug die Zahl der Katholiken 4431, also nahezu 50% sämtlicher Katholiken im Herzogtum. In einzelnen Gutsbezirken waren offenbar aus diesem Grunde mehr als die Hälfte der am 1. Dezember 1890 ortsanwesenden Bevölkerung Katholiken, so im Domänenbezirk Freckleben 69 von 123, im Domänenbezirk Plötzkau 116 von 217, im Domänenbezirk Lindau 72 von 124 und im Domänenbezirk Roschwitz 78 von 155. Diese lokale Mischung der Konfessionen an Stellen, wo kaum die Möglichkeit für eine religiöse Versorgung der katholischen Gemeindeglieder gegeben ist, wirkt entschieden schädigend auf die sozialen Verhältnisse der betreffenden Bezirke zurück; andererseits erklärt dieser Umstand auch die dort besonders häufig vorkommenden gemischten Ehen, wobei vorwiegend der Ehemann Katholik ist. Die religiöse Erziehung der Kinder aus solchen Ehen ist weitaus in den meisten Fällen evangelisch. Die Zahl der „sonstigen Christen" hat sich in Anhalt nach dem Ergebnis der 1890er Zählung seit 1871 nicht unbedeutend vermehrt. Den Hauptgrund dafür bildet das starke Anwachsen der apostolischen Gemeinden (Irvingianer) in den Städten Bernburg und Coswig, also in dem vormals bernburgischen Landesteil, wo ältere gesetzliche Bestimmungen über die Zulässigkeit der Bildung von Religionsgenossenschaften das Entstehen solcher Gemeinden erleichtern. Die Zahl der jüdischen Einwohner des Herzogtums zeigt seit 20 Jahren eine entschiedene Abnahme. Bei einer Gesamtbevölkerung von 203437 Einwohnern im Jahr 1871 sind noch 1896 Israeliten gezählt, das sind 0,93%, gegen 1580 oder nur 0,58% der Bevölkerung am 1. Dezember 1890. Die Juden wohnen in Anhalt fast nur in den Städten und in einigen größeren Landgemeinden mit nahezu städtischem Charakter. In den kleineren ländlichen Gemeinden sind nur noch 2 Israeliten gezählt.

Die evangelische Landeskirche des Herzogtums ist aus der Wittenberger Reformation hervorgegangen und hat auch während der Streitigkeiten unter den Evangelischen im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts an dem von den Vätern überkommenen Bekenntnis festgehalten, wenngleich die einseitige Richtung des Luthertums, die von den Verfassern der Konkordienformel vertreten wurde, in Anhalt abgelehnt ist, wie denn später auch der Exorcismus hier beseitigt wurde. Vielfache Beziehungen des anhaltischen Fürstenhauses zur Pfalz und der Einfluß, den Geistliche aus Franken eine Zeit lang in der anhaltischen Kirche ausübten, erklären die gegen den Schluß des 16. Jahrhunderts vom Fürsten Johann Georg unterstützten Bestrebungen einiger leitender Kirchenmänner, gewisse Kirchengebräuche der Pfälzer Kirche in Anhalt einzuführen. Dagegen sind alle Versuche, auch den Bekenntnisstand der anhaltischen Kirche durch förmliche Annahme der Pfälzer Agende und des Heidelberger Katechismus zu ändern, erfolglos geblieben. So will denn, wie neuere Forschungen ergeben haben, die Bezeichnung „evangelisch-reformiert", die man damals gern für die anhaltische Landeskirche gebrauchte, nur den lutherisch-melanchthonischen Charakter andeuten, an dem diese Kirche der Augsburger Konfession gegenüber dem Luthertum der Konkordienformel festgehalten hat. Mit der politischen Trennung der bis 1606 unter gemeinsamer Verwaltung stehenden 4 anhaltischen Fürstentümer (Dessau, Bernburg, Cöthen und Zerbst) gestaltete sich auch der Charakter der Landeskirchen in den einzelnen Landesteilen etwas verschieden. Während in Bernburg und in Cöthen mehr die Neigung vorhanden war, den reformierten Zug im evangelischen Wesen hervortreten zu lassen, dagegen im Fürstentum Zerbst ein entschieden lutherisches Streben sich geltend machte, hat Anhalt-Dessau wohl am meisten an dem

Prinzip festgehalten das innerhalb der konfessionellen Richtungen der evangelischen Kirche Einigende zu betonen. Und dies Prinzip gewann nach und nach wieder die Herrschaft in allen Teilen des jetzigen Herzogtums Anhalt, zumal seitdem Anhalt-Zerbst Ende des 18. Jahrhunderts als selbstständiges Fürstentum zu existieren aufhörte. So erfolgte denn auch im Jahre 1820 ohne alle Schwierigkeit die Einführung der Union in den alt-bernburgischen Landesteilen und sodann ebenfalls ohne Schwierigkeit und zwar unter gemeinsamer Feier des heiligen Abendmahls in der Schloßkirche in Dessau am 16. Mai 1827 in den alt-dessauischen Landesteilen. Schließlich sind auch die Alt-Cöthener Landesteile durch das sog. Unionsgesetz vom 29. Januar 1880 in die unierte Landeskirche Anhalts aufgenommen. Die Einführung der Union ist kein Eingriff in den Bekenntnisstand der anhaltischen Gemeinden, doch erfolgt die ordinatorische Verpflichtung aller Geistlichen auf die drei ökumenischen Symbole, die augsburgische Konfession und deren Apologie als die allgemeinen kirchlichen Bekenntnisschriften; und in den Kirchen des Landes sind neben der Abendmahlsgemeinschaft aller Evangelischen auch möglichst gleichmäßige Formen des öffentlichen Gottesdienstes erstrebt und möglichst gleiche agendarische Ordnungen und kirchliche Bücher eingeführt worden. Zur Zeit ist in den Gemeinden überhaupt kein entschiedenes Bewußtsein von einem besonderen lutherischen oder reformierten Bekenntnisstand vorhanden, offenbar weil sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die schwachen Regungen eines derartigen Bewußtseins bei dem eigenartigen Entwicklungsgang der anhaltischen Landeskirchen dort früh verwischt haben. Und so erklärt es sich denn, daß, während bei früheren Volkszählungen neben den Angaben „evangelisch" oder „protestantisch" oder „uniert" wenngleich weit weniger häufig aber doch immerhin noch in zahlreichen Fällen, namentlich im Cöthenschen Landesteil, die Bezeichnungen „lutherisch" und „reformiert" gewählt wurden, die beiden letzten Bezeichnungen neuerdings nur noch in seltenen Fällen vorkommen. Schon aus diesem Grunde läßt sich nicht feststellen, inwieweit die Glieder der evangelisch-unierten Landeskirche in Anhalt sich heute noch zu den Reformierten oder zu den Lutheranern zählen würden. Sogenannte Alt- oder separierte Lutheraner sind 1890 nur 93, Alt-reformierte 101 gezählt worden.

2. Die geltenden Rechts- und Verfassungsnormen. Die Konsistorialverfassung der evangelischen Landeskirche Anhalts ist durch die Verordnung vom 16. Dezember 1850 für Anhalt-Bernburg und durch die Verordnung vom 23. Dezember 1853 für Anhalt-Dessau und Anhalt-Cöthen neu geordnet. Durch Verordnung vom 1. März 1865 ist die Verwaltung der Kirche der bernburgischen Landesteile dem anhaltischen Konsistorium in Dessau mit übertragen. Dem Konsistorium ist bei jener Neuordnung die oberste Verwaltung in inneren Kirchensachen, zu denen namentlich die Anstellung und Emeritierung der Geistlichen gerechnet werden soll, übertragen. In diesen Sachen werden die Berichte des Konsistoriums unmittelbar an den Landesherrn erstattet, und zwar dem Ministerium eingereicht, indes stets dem Herzog zur eigenen Entscheidung vorgelegt. Die Kirche hat dadurch die Garantie erhalten, daß die Erledigung der sie betreffenden Fragen nur durch den Landesherrn selbst als den Träger des Kirchenregiments erfolgen kann. Daneben ist das Konsistorium auch mit Wahrnehmung der Staatshoheitsrechte über die Kirche betraut. Durch die Kirchengemeindeordnung vom 6. Februar 1875 mit Abänderung vom 8. Februar 1886 und durch die Synodalordnung vom 14. Dezember 1878, sowie durch die Staatsgesetze vom 28. Dezember 1875 und vom 24. März 1879 ist die evangelische Kirche in Anhalt als eine eigentümliche Lebensordnung im Staate gesetzlich anerkannt worden. Kirchen- und Staatssachen sind begrifflich gesondert, und die Verwaltung der ersteren ist dem Konsistorium zugesprochen. Der evangelische Landesherr übt sein Kirchenregiment durch das Konsistorium aus, und diese Behörde hat eine kirchen- und staatsgesetzliche Garantie ihrer Existenz, ihrer Kollegialverfassung und der Art ihrer Zusammensetzung erhalten. Der Kirche ist dadurch ein gesetzlicher Anspruch darauf gewährt worden, daß kirchliche Angelegenheiten auch durch die Kirchenbehörde erledigt werden sollen. Für die Kirchengemeinden sind durch die Kirchengemeindeordnung im Gemeindekirchenrat und der Gemeindevertretung Organe der Selbstverwaltung geschaffen, denen im wesentlichen dieselben Aufgaben zugewiesen sind, wie den nach der Preußischen Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. September 1873 gebildeten kirchlichen Vertretungen. Für eine Gesamtvertretung der Landeskirche in Anhalt sind die Normen in der Synodalordnung geschaffen. Die regelmäßig alle drei Jahre zusammentretende Landessynode besteht aus 39 Mitgliedern, darunter die 5 Kreissuperintendenten und 5 vom evangelischen Landesherrn ernannte Synodale. Die übrigen 29 Mitglieder werden in den fünf Kreisen, und zwar durch Wahlmänner-

kollegien, die in jedem Kreis aus sämtlichen dort ein kirchliches Amt bekleidenden Geistlichen, ebensoviel weltlichen Mitgliedern der Gemeindekirchenräte und halb so viel Mitgliedern der kirchlichen Gemeindevertretungen gebildet sind, auf 6 Jahre gewählt. Jeder Kirchenkreis wählt in die Landessynode 2 geistliche und 2 weltliche Mitglieder aus den kirchlichen Gemeindekörperschaften des eigenen Kreises, sowie zwei bezw. einen Abgeordneten aus der Zahl der angesehenen, kirchlich erfahrenen und verdienten Männer der evangelischen Landeskirche. Die Wahlmännerkollegien treten auch alljährlich als sog. Diöcesanversammlungen zur Beratung über Fragen, die den Kirchenkreis interessieren, zusammen. Die Landessynode wählt für die sechsjährige Periode einen Vorstand, bestehend aus dem Präses und einem geistlichen und weltlichen Beisitzer. Die Wahl des Präses bedarf der Bestätigung des Landesherrn. Die Landessynode nimmt selbstständig Teil an der kirchlichen Gesetzgebung, hat mit dem Kirchenregiment die Zustände und Bedürfnisse der Landeskirche in Obacht zu nehmen und übt eine Kontrolle über die unter Verwaltung und zur Verfügung des Konsistoriums gestellten kirchlichen Fonds und Kassen. Zu den herzoglichen Kommissarien, denen bei den Verhandlungen der Synode die Vertretung des Landesherrn übertragen wird, soll stets der Vorsitzende oder ein Mitglied des Konsistoriums gehören. Das Konsistorium verstärkt sich bei wichtigeren Beratungen durch den Synodalvorstand. Dem Synodalvorstand liegt auch namentlich die Kontrolle über die Verwaltung der durch Gesetz vom 14. Februar 1883 gebildeten Landespfarrkasse ob. Diese Kasse, in welche die Überschüsse der Pfarrstelleneinkünfte geleitet werden, und die durch eine feste staatliche Jahresrente gespeist wird, bietet die Mittel für die Besoldung der Geistlichen, die nach einer bestimmten durch Gesetz vom gleichen Tage geordneten und inzwischen revidierten Minimalskala erfolgt. Die Landespfarrkasse bietet auch die Mittel zur Gewährung angemessener Emeritengehalte, auf die die Geistlichen nach dem Kirchengesetz vom 14. Februar 1883 bei ihrer Versetzung in den Ruhestand einen Anspruch erlangen. Das Verhältnis der Kirche zur Schule ist in Anhalt durch die Verordnung vom 16. November 1874 dahin geordnet, daß die obere Leitung und Verwaltung der Schulangelegenheiten, die bis dahin dem Konsistorium mit übertragen war, von derjenigen des evangelischen Kirchenwesens getrennt und einer besonderen staatlichen Behörde übertragen ist. Ein Einfluß ist der Kirche auf das Schulwesen nur insofern noch gewährt, als der eine Abteilung der Regierung bildenden Oberschulbehörde ein Mitglied des Konsistoriums zur Wahrnehmung der Interessen der evangelischen Landeskirche in Beziehung auf den Religionsunterricht und die gemeinschaftlichen Beamten- und Vermögensangelegenheiten angehören und bezüglich solcher Interessen, wenn es dem Konsistorium nötig erscheint, die Entscheidung des Herzogs angerufen werden soll. Bei den einfachen Volksschulen ist der Ortsgeistliche auch durchgängig Lokalschulinspektor. Auch die als Mittelschulbehörde in Anhalt bestehende Kreisschulinspektion ist noch überall in den Händen von Geistlichen. Aber die Mittelschulen und die gehobenen Volksschulen, denen ein Rektor vorsteht, sind weder Lokal- noch Kreisschulinspektoren mit unterstellt. Die kirchliche Baulast ist in Anhalt durch das Gesetz vom 21. Februar 1873 dahin geregelt, daß der Landeskasse die Verpflichtung auferlegt ist, bei kirchlichen Neu- und Hauptreparaturbauten, soweit die betreffende Kirche nicht ablegliches Vermögen hat, die Kosten zu zwei Dritteln zu decken, während der Rest durch Steuern von den Eingepfarrten des betr. Kirchspiels bezw. bei Pfarrbauten der betr. Parochie aufgebracht wird. Die kirchlichen Bausachen ressortieren in Anhalt direkt vom Konsistorium. Patron der Kirchen und Pfarrstellen ist fast ausnahmslos der Landesherr. Ein Privatpatronatsverhältnis besteht in Anhalt nur noch für 6 Kirchen und 5 geistliche Stellen.

3. Statistik des kirchlichen Lebens. Die Zahl der in Anhalt vorhandenen Pfarrstellen beläuft sich auf 155, außerdem 8 Hilfspredigerstellen und Kreispfarrvikariate, die Zahl der Kirchspiele auf 212 und die der Kirchen auf 215. Von den 143 anhaltischen Parochien gehören 24 mit 35 Kirchspielen zum Kreise Dessau, 35 mit 39 Kirchspielen zum Kreise Bernburg, 32 mit 49 Kirchspielen zum Kreise Cöthen, 33 mit 69 Kirchspielen zum Kreise Zerbst und 19 mit 20 Kirchspielen zum Kreise Ballenstedt. Die persönliche Beziehung des Superintendenten zu den einzelnen Gemeinden seines Kirchenkreises wird besonders in der Form von angemeldeten oder auch nicht zuvor angemeldeten Kirchenvisitationen gesucht. Diese Visitationen sind durch eine besondere Instruktion des Konsistoriums vom 31. März 1883 eingeführt. Große Anregung bietet im Verhältnis der Geistlichen unter einander die allgemeine anhaltische Pastoralgesellschaft, die durch Statut vom Mai 1881 organisiert ist und mit ihren Bezirks-, Kreis- und Landespastoralkonferenzen neben drei der Pastoralgesellschaft zur Verfügung stehenden angemessen dotierten

Pastoralbibliotheken der anhaltischen Geistlichkeit zur Förderung und Stärkung im Amt und in der theologischen Wissenschaft treffliche Dienste leistet. Über die Amtsführung der Geistlichen wachen in erster Linie die Kreissuperintendenten, weiter das Konsistorium. Als oberste gerichtliche Disziplinarbehörde entscheidet die geistliche Disziplinarbehörde nach dem Kirchengesetz vom 8. Februar 1886. Die Kandidaten für das geistliche Amt haben sich nach der Verordnung vom 25. Mai 1875 einer doppelten Prüfung vor anhaltischen Prüfungsbehörden zu unterwerfen. Zu gunsten ihrer weiteren praktischen Vorbildung für das Predigtamt, die im Reglement und in der Instruktion vom 10. August 1889 näher geordnet ist, sind 4 Vikariatsstellen eingerichtet. Dem gleichen Zweck dient u. a. ein einjähriger Kursus im Domkandidatenstift in Berlin, sowie die Gewährung von Reisestipendien. Der Küster-, Kantor- und Organistendienst wird fast durchgängig von den Volksschullehrern im organisch verbundenen Nebenamt versehen. Die kirchlichen Verpflichtungen dieser Lehrer-Kantoren sind durch die Konsistorialverfügungen vom 27. August 1887 und 20. März 1891 näher festgestellt. Die Dotationen der mit solchen Kirchenämtern verbundenen Lehrerstellen sind gemeinsames Eigentum der Kirche und des anhaltischen Landesschulfonds. Die Verwaltung dieses Vermögens ist durch das Gesetz vom 25. März 1883 geordnet. Für die weitere Ausbildung der Lehrer-Organisten im Orgelspiel wird alljährlich ein Orgelkursus in Dessau abgehalten. An kirchlichen Büchern, die für das kirchliche Leben in den Gemeinden von Bedeutung sind, wurden seit Einführung der Union im Cöthenschen Landesteil unter Zustimmung der Synode fürs ganze Herzogtum zugelassen: 1. Das Evangelische Gesangbuch für das Herzogtum Anhalt im Jahr 1883; 2. die Evangelische Agende für das Herzogtum Anhalt ebenfalls im Jahr 1883; 3. der kleine Katechismus D. Martin Luthers, der thatsächlich bereits in fast sämtlichen Gemeinden des Landes in Gebrauch war, als Religionslehrbuch für die evangelische Landeskirche des Herzogtums im Jahre 1892. Für den Kirchengesang war bereits im Jahr 1878 ein allgemeines Choralbuch in Anhalt eingeführt. Der Konfirmandenunterricht ist durch kirchliche Verordnung vom 4. Oktober 1887 neugeordnet. Als Minimum wird der Unterricht in zwei Halbjahren gefordert. Die Kirchenzucht wird in den Gemeinden auf Grund des Kirchengesetzes vom 12. Februar 1886 und der Instruktion vom 9. Oktober 1888 geübt. Die Einführung des Civilstandsgesetzes und die Abschaffung des staatlichen Tauf- und Trauzwangs hat die Kirche in Anhalt erfreulicherweise wenig empfunden, vielleicht mit aus dem Grunde, weil die Stolgebühren größtenteils vorher abgelöst waren. Mit der Aufhebung des Beichtgeldes sowie der Gebühren für kirchliche Zeugnisse ist im Jahr 1883 der Rest dieser kirchlichen Leistungen beseitigt worden. Der Ausfall an Taufen, wobei diejenigen Fälle, in denen Kinder im Alter von über 8 Wochen ungetauft verstorben sind, und ferner solche, in denen Kinder ungetauft mit ihren Eltern verzogen sind, mitgerechnet wurden, stellte sich im ganzen Lande 1892 auf 0,55°/₀, 1893 auf 0,64°/₀ und 1894 auf 0,74°/₀. Eigentliche Taufverschmähungen sind 1892 nur in 6, 1893 in 5 und 1894 in 5 Fällen vorgekommen. Der Ausfall an Trauungen, wobei diejenigen Paare mitgerechnet sind, die ungetraut ohne jede weitere Kunde verzogen sind, und ferner solche, denen die Trauung aus Gründen der kirchlichen Ordnung versagt werden mußte, stellte sich 1892 und 1893 auf 1,27°/₀, 1894 auf 1,03°/₀. Eigentliche Trauverschmähungen sind 1892 in 14 Fällen (0,61°/₀), 1893 in 17 Fällen (0,74°/₀) und 1894 in 14 Fällen (0,60°/₀) vorgekommen. Die kirchliche Trauung wurde aus Gründen der kirchlichen Ordnung in den betreffenden Jahren 11 bezw. 6 bezw. 4 Paaren versagt. Die Teilnahme der Gemeindeglieder am heil. Abendmahl (1894: 32,80°/₀ der gesamten evangelischen Bevölkerung Anhalts) ist in den verschiedenen Gemeinden des Landes sehr verschieden. Sie kommt im Laufe des Jahres 1894 nur in 37 Parochien über 50°/₀ der Seelenzahl und bleibt in 17 Parochien hinter 25°/₀ zurück. In 79 Parochien sind jetzt Kindergottesdienste eingerichtet. Eine kirchliche Armenpflege ist in den letzten Jahren in mancher Gemeinde des Landes organisiert. Für die Heidenmission werden in Anhalt im Jahr durchschnittlich 14000 M., für den Gustav-Adolf-Verein etwa 10000 M. gesammelt. Der Gesamtertrag der eigentlichen Kirchenkollekten war 1892: 14610,71 M., 1893: 13867,78 M. und 1894: 15678,40 M. Die Statistik der unehelichen Geburten, die über das sittliche Leben in den Gemeinden orientiert, ergiebt für das Jahr 1892: 9,53°/₀, für 1893: 8,89°/₀ und für 1894: 8,84°/₀. Ein blühendes kirchliches Vereinsleben hat in dem Landesverein für innere Mission seine Spitze und erfährt in den einzelnen Kreisen durch besondere Diöcesanvertreter für innere Mission mannigfache Anregung. Besondere Kirchenvereine und kirchliche Familienabende dienen vielfach in den Gemeinden zur Pflege des Gemeindebewußtseins. Seit kurzer

Zeit besteht in Anhalt eine eigene evangelische Diakonissenanstalt und zwar in Dessau. Austritte aus der Landeskirche und Übertritte zu derselben sind erfolgt im Jahre 1892: 66 bezw. 29, 1893: 21 bezw. 39, 1894: 56 bezw. 27. Der Austritt ist fast ausnahmslos zum Zweck des Übertritts in eine der beiden apostolischen Gemeinden des Landes erfolgt. Dr. Duncker.

Anicet, Papst, c. 154—c. 165. — Jaffé 1. Bd S. 9; Liber pontific. ed. Duchesne 1. Bd, Paris 1886, S. 58 u. 134; Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, Kiel 1869 S. 189; Langen, Geschichte der röm. Kirche bis Leo I., Bonn 1881, S. 103; Lightfoot, The apostolic Fathers, London, 1 Bd 1890 S. 201 ff.; Harnack, SBA 1892 S. 631 ff.

Anicet war nach dem liber pontificalis ein Syrer. Irenäus nennt ihn (adv. omn. haer. III, 3, 3 S. 432) als Nachfolger des Pius und Vorgänger Soters; er erwähnt die in sein Pontifikat fallende römische Reise Polykarps (a. a. O. S. 434). Einen ausführlicheren Bericht über dieselbe enthält dessen Brief an Victor, aus dem Eusebius ein größeres Bruchstück in seine Kirchengeschichte aufgenommen hat (V, 24, 11 ff. S. 232 f., vgl. d. A. Polykarp). Die Zeit seines Pontifikates steht nicht fest. Starb Polykarp i. J. 155, so ist 154 als Anfangsjahr anzunehmen; ist die elfjährige Dauer glaubwürdig, so ist das Endjahr 165. Hauck.

Anna, die Heilige. AS. Jul. t. VI, p. 233 (Vit., c. comment. Cuperi) auch t. III Mart. p. 77 (S. Joachim). Vgl. Trithemius, De laudibus S. Annae, 1494; K. Wimpina, Oratio de divae Annae trinubio, 1518; Tillemont, Mem. ad hist. eccl. I p. 266; Serry, Exercitatt. historicae (Ex. XVIII), Venet. 1719; Benedict XIV., De festis Mar. Virg. II, 9; G. H. Götze, Diatribe de cultu aviae Christi; Frantz, Geschichte des Marien- und des Annenkults, Halberstadt 1854; Falk, Die Verehrung der h. Anna (im „Katholik" 1870, S. 60 ff.); L. Donin, Die h. Anna als Hilfe der Christen, Wien 1885; Rickenbach, Die Verehrung der h. Anna in der kath. Kirche im Allgem. und am Steinerberge insbes. 1885; H. Samson, Die Schutzheiligen, Paderborn 1889 (S. 1 ff.). — Kritisches vom protest. Standpunkte aus, sowie Antiquarisches neuestens bes. bei G. Kawerau, Kaspar Güttel, Halle 1882 (S. 16 ff.); vgl. dessen A. „Wimpina" in PRE². Ferner E. Schaumkell, Der Kultus der h. Anna am Ausgang des MA.s, Freiburg 1893 (vgl. die Rec. von Bossert: ThLBl. 1893, Nr. 37); auch G. Bossert, St. Annakultus in Württemberg (in den Blätt. f. württ. KG. 1886 S. 17 u. 64 ff.).

Anna, die Mutter der Jungfrau Maria, ist nach apokrypher altkirchl. Überlieferung aus Bethlehem gebürtig und eine Tochter des Priesters Matthan. Ihre Schwestern Maria und Sobe verheirateten sich in Bethlehem, die letztere war die Mutter von Elisabet, also Großmutter von Johannes dem Täufer (vgl. das Menologium Basilianum in Assemani Calendaria Eccles. univers. Tom. VI. zum 25. Juli; auch Bonaventura in den Diaetae Salutis, Opp. Vol. VI. p. 324). Anna selbst verheiratete sich mit Joachim aus dem Stamm Juda; beide wohnten dann in Nazareth; ihre Geschichte wird ausführlich erzählt im Evang. de nativitate Mariae und im Protevangelium Jacobi (Fabric. Cod. Apocr. N. T. I. p. 19 f., p. 67 f.; vgl. Acta SS. t. III Mart. l. c.; auch Calmet, Dict. bibl. s. Joach.; Stadler Heiligenlex. III, 168 f.). Zweifel an dieser Erzählung hegen freilich schon Hieronymus und Augustin. Das Ehepaar wird als sehr fromm geschildert, das Ehebündnis hatte schon 20 Jahre gedauert, ohne daß es mit Kindern gesegnet war. Sie gelobten, wenn Gott ihnen ein Kind gäbe, dieses seinem Dienste zu weihen. — Anna wird einst von einer Dienerin in Versuchung geführt, einen königlichen Hauptschmuck aufzusetzen, aber sie weist es zurück. Sehr betrübt nimmt Anna ihre Brautkleider, geht in den Garten und klagt es dem Herrn: „Gott meiner Väter, segne mich und höre mich an, wie du den Leib von Sara gesegnet und ihr den Sohn Isaak gegeben hast". Sie blickt zum Himmel auf, sieht ein Nest von Sperlingen auf dem Lorbeerbaum, und sagt: „O wehe, wer hat mich geboren, daß ich zum Fluch geworden bin für die Kinder Israel? wem bin ich gleich? die Tiere der Erde gebären ja vor dir, o Herr — wem bin ich gleich? auch das Wasser pflanzt sich fort, o Herr — wem bin ich gleich? auch die Erde bringt Früchte und lobt dich, o Herr." Da tritt der Engel des Herrn zu ihr, und spricht: „Anna, Anna, Anna, Gott der Herr hat dein Gebet erhört, du wirst schwanger werden und gebären, dein Same wird in der ganzen Welt gepriesen werden". Auch Joachim hat Engelserscheinungen, und nun wird Maria geboren. Da die Tochter ein Jahr alt ist, und ein Gastmahl angestellt wird, singt Anna das Loblied: „Ich will meinem Herrn ein Lied singen, er hat mich heimgesucht und die Schande meiner Feinde von mir genommen" ꝛc. (vgl. Lc 1, 46 ff.). Beide Eltern bringen dann die dreijährige Maria nach Jerusalem, wo

dieselbe von den Priestern freudig aufgenommen wird u. s. f. — Eine andere Erzählung berichtet, daß Joachim bald nach der Geburt von Maria gestorben sei. Anna hätte sich dann noch zweimal, mit Cleophas und Salomas, verheiratet, und aus der erstern Ehe war ihre Tochter Maria, die Frau des Alphäus, aus der anderen Maria, die Frau des Zebedäus. Vgl. Joh. Gerson in s. Rede de nativitate virginis Mariae Opp. T. III, p. 59:

Anna tribus nupsit: Joachim, Cleophae Salomaeque,
Ex quibus ipsa viris peperit tres Anna Marias,
Quas duxere Joseph, Alphaeus Zebedaeusque etc.,

sowie den Hexameter auf einem Mainzer gestickten Teppich vom J. 1501:

„Anna viros habuit Joachim, Cleopham Salomamque".

Auch K. Wimpina (s. oben; vgl. Kawerau u. Schaumkell) sowie Eck verteidigen später diese Ansicht (Jo. Eccii opp. homil. Paris 1579, tom. III).

In der griechischen Kirche findet sich die Verehrung der heil. Anna schon frühe im 4. Jahrhundert bei Gregor v. Nyssa und Epiphanius (Haeres. 78 u. 79). Auch Homilien des Mönchs Antiochus (ca. 620), ein Encomium von Cosmas Vestitor auf den heil. Joachim und die heil. Anna, vornehmlich Johannes Damascenus De fid. orth. IV, 14 und dessen Orat. de dormit. B. Mariae, sowie die Orat. 1 und 2 in nativ. Mariae gehen auf die Verherrlichung der heil. Anna. Griechische Lobgesänge ihr zu Ehren sind z. B. in Lambecius, Comm. de Biblioth. Vindob. l. III, p. 207 aufbewahrt, sodann die Hymni sacri von Andreas Cretensis. — Kaiser Justinian I. baute 550 eine St. Annenkirche in Konstantinopel (Procop. de aedif. I, 3), und andere Kaiser folgten Der vornehmste Gedächtnistag der heil. Anna in der griech. Kirche ist der 25. Juli, ihr angeblicher Todestag, neben dem aber auch ihr Empfängnis- u. ihr Vermählungstag (9. Dez. und 9. Sept.) begangen werden.

In der abendländischen Kirche befahl Papst Leo III. im 8. Jahrh., daß in der Basilika von San Paolo die Geschichte des heil. Joachim und der heil. Anna abgebildet werde. Dafür, daß später, im Zeitalter der Kreuzzüge, byzantinische Einwirkung zur Steigerung des abendländischen Annenkultus beitrug, lassen sich manche Belege beibringen. Der Taufname Anna beginnt seit etwa 1200 beliebt zu werden, und zwar anfänglich mehr in fürstlichen und ritterlichen Familien, dann nach und nach auch in bürgerlichen Kreisen (vgl. Bossert, a. a. O.). Annenkirchen entstehen seit derselben Epoche in wachsender Zahl. Reliquien der heil. Anna, angeblich aus Jerusalem gekommen, beginnen im 13. Jahrh. hie und da aufzutauchen; zu beträchtlichem Ruhm gelangen frühzeitig besonders die der prächtigen St. Annakirche zu Düren. — Drei Haupteigenschaften legt der Volksglaube des ausgehenden MAs. der hl. Großmutter Christi mit Vorliebe bei: sie erhält gesund, sie macht reich, sie schützt im Tode. Außer den Franziskanern, deren immakulistische Doktrin fördernd auf die Vorstellungen von Annas höherer Heiligkeit und übernatürlicher Macht einwirkte, trug der Karmeliterorden zur Ausbreitung ihres Kultus bes. viel bei; aber auch die Augustiner erscheinen stark daran beteiligt (vgl. Schaumkell und Bossert, l. c.). Bekannt ist des jungen Luther Hilferuf zur h. Anna, als der Entschluß Mönch zu werden bei ihm durchbricht (Köstl. I, 55; Kolde I, 45).

So gründlich auch die Reformation mit der Beseitigung des Annenkultus vorging: der Katholizismus ließ ihn sich nicht nehmen. Wimpina und Eck fanden in ihrem schützenden Eintreten für denselben zahlreiche Nachfolger, bes. auch in humanistischen Kreisen; desgleichen bei den Jesuiten (z. B. Pet. Canisius, De Maria Deipara Virgine I, 4), bei den Minoriten — von welchen der sicilianische Wunderthäter Innocenz v. Clusa, genannt Annäus († 1631), besonderen Ruhm als erfolgreicher Zeuge für das Segensvolle der Andacht zur h. Anna erlangte; bei den Karmelitern, Augustinern und Augustinerinnen (unter welchen letzteren namentlich die Spanierin Anna, eine Schülerin der hl. Theresa, Bedeutendes in der hier bezeichneten Richtung leistete). Daher denn auch die Annalitteratur seit dem 16. Jahrh. eher zu- als abnimmt, zunächst bes. in Spanien, Belgien, Frankreich, später (seit dem 18. Jahrh.) aber auch im kath. Deutschland — s. die speziellen Belege bei Bossert, ThLBl. 1893, S. 442. — Auch von päpstlicher Seite erfährt diese Bewegung noch manche Förderung. Gregor XIII. befahl nach älterem Vorgange für alle künftige Zeit im Jahr 1584, daß eine doppelte Messe am 26. Juli zu Ehren der hl. Anna in der ganzen Kirche gehalten werde (vgl. das Martyrologium Romanum zu diesem Tage). Benedikt XIV. in De festis Mariae virginis II, 9 handelt eingehend von der Verehrung auch der heil. Anna.

In der bildenden Kunst wird Anna gewöhnlich dargestellt, wie sie Maria auf den Armen trägt oder lesen lehrt. In der Kathedrale zu Brügge ist der Stammbaum der hl. Anna abgebildet. Sie selbst sitzt unter dem Baume in einem Lehnstuhl. Der Baum trägt zur Rechten auf den Zweigen sitzende oder knieende Gestalten mit den Namen: Judas, Joseph Justus und Maria Cleophas; zur Linken: Johannes der Evangelist, Maria Salome, Jakobus d. J. und Simeon. Unterhalb sind dargestellt zur Rechten: Stolanus, Joachim, Joseph, Elevet, Hismeria und ein Bischof (wahrscheinlich der Geber), zur Linken: Anna, Emerentia, Chleophas, Salome, Zacharias, Elisabet, Johannes, weiterhin Sibedeus. Ziemlich häufig werden Anna, Maria und Christus auf einem Bilde in der Art zusammen dargestellt, daß eine Art von Dreieinigkeit („St. Anna selbdritt") resultiert. Vgl. Schaumkell und Boss. l. c., auch E. Müntz in Kraus Real-Encykl. chr. Altert. I, 56 (über italienische Darstellungen von „S. Anna mettertia"). — Anderes hierher gehörige s. in den Werken über christliche Kunst, in W. Menzels „Symbolik" und bei J. Wessely, Iconographie Gottes u. der Heiligen, Leipz. 1874.

Zöckler.

Anna Komnena. Litteratur: Die beste Ausgabe in der Bibliotheca Teubneriana, 2 Bde, ed. Reifferscheid. Über andere Ausgaben und sonstiges K. Krumbacher [2], Gesch. der byzantinischen Litteratur, S. 274—279.

Geboren 1083, 2. Dezember, und 1148 noch am Leben, hat diese byzantinische Prinzessin politisch wie litterarisch ein bedeutendes Andenken hinterlassen. Erzogen in einem Kreis bedeutender Frauen, die in der Politik thätig und an die diplomatische Kunst des Hofes gewöhnt waren, schon als Kind mit dem präsumtiven Thronerben, dem Sohn des letzten Kaisers aus dem Haus Dukas verlobt, schien die Prinzessin als die Erstgeborene des Kaisers Alexios I. Komnenos zu hohen Aussichten berechtigt; ein leidenschaftlicher Ehrgeiz, vielgewandte Begabung förderten diese Möglichkeiten und Wünsche, die sie und andere für sie hegten. Aber die hochgehenden Hoffnungen erfüllten sich nicht. Der verlobte Prinz starb früh, und Anna wurde später mit Nikephoros Bryennios, dem Sohn eines besiegten Prätendenten, vermählt. Es wurde klar, daß der Kaiser den jüngeren Bruder Annas, seinen ältesten Sohn, zum Nachfolger zu machen wünschte, nicht die älteste Tochter oder deren Gemahl. Als Alexios die Augen zuthat, im August 1118, kam es zur Katastrophe. Die 35 jährige Prinzessin ward die Seele einer Verschwörung gegen den neuen Kaiser Johannes, ihren Bruder. Sein Tod sollte ihr die Krone verschaffen. Der Plan mißlang völlig. Das neue militärische Regiment drängte die Hofkabalen zurück; der Prinzessin wurde, ein Beweis ihrer verachteten Unschädlichkeit, das bereits konfiszierte Vermögen zurückgegeben. Als ihr Gemahl zehn Jahre später starb, sank sie allmählich in Einsamkeit und Ungnade. Doch scheint sie in dieser Zeit, da am Hof litterarische Interessen zurückgedrängt waren, diesen eine Stütze geboten zu haben. Die wissenschaftliche Bildung der Anna Komnena ruhte noch auf den Nachwirkungen jener glänzenden litterarischen Epoche, deren Hauptvertreter Michael Psellos gewesen war. Ohne diesen großen Vorgänger wäre ihre Vertrautheit mit der antiken Litteratur und Philosophie unerklärlich. Von der politischen Bühne abtretend griff sie zur Feder und schrieb die Geschichte der Regierung ihres Vaters in ausführlicher Darstellung, indem sie schon durch den Titel Alexias bekundete, daß es auf eine heroisch-epische Erzählung abgesehen sei. Äußerlich giebt sich das Werk als eine Fortsetzung der unvollendeten Komnenengeschichte ihres verstorbenen Gatten Nikephoros Bryennios, und für die Anfangspartien sind zahlreiche Stellen daraus einfach übernommen.

Rein litterarisch betrachtet ist die Alexias ein Typus klassizistischer Orthodoxie, in ihrer Sprache völlig aus den Studien der alten Autoren herausgewachsen und voll hochmütiger Abweisung gegenüber der lebenden Sprache und ihren Barbarismen. Klassische Zitate werden an passenden und unpassenden Stellen eingeflickt, und die stilistische Affektation geht mitunter soweit, daß bei Nennung von Barbarennamen um Entschuldigung gebeten wird, als sei damit etwas in gebildeter Gesellschaft Unpassendes geschehen. Mit diesem Schulhochmut der Sprachbildung geht sachlich der legitimistische Zug Hand in Hand, den Primat des zivilisierten Byzanz gegenüber Ausländern und Barbaren, einerlei ob Päpste, Türken oder Kreuzfahrer, zu betonen. Die Komposition der Alexias ist ungleich. Es fehlt nicht an Stellen, wo sie ihren Stoff nicht in Ordnung gebracht hat, dieselben Dinge zweimal erzählt und in der Chronologie Wirrwarr schafft. In der Darstellung wechseln dementsprechend umständliche und langweilige Teile mit gut und lebhaft erzählten wie der Geschichte der Verschwörung und Begnadigung

des Anemas. Der eigentümliche Naturalismus in der Sterbescene des Alexios findet bei Psellos seine Analogien. Als Geschichtswerk kritisch betrachtet läßt die Alexias eine stark persönliche Färbung erkennen. Den aus Polybios abgeschriebenen Wahlspruch der Einleitung, ohne *εὔνοια* und *μῖσος* die Dinge zu erzählen, befolgt sie nicht. Vielleicht nicht einmal die bonafides kann ihrer Leidenschaftlichkeit überall zugesprochen werden. Bei genauerer Beschäftigung mit dem Werk steigert sich der Eindruck, als wenn, zumal in der Darstellung der inneren Verhältnisse, viel gelogen werde, und verdeckte Spitzen gegen die beiden dem Alexios nachfolgenden Kaiser werden sichtbar. Mühsam verbirgt sich die Verzweiflung getäuschter Hoffnungen und die Bitterkeit einer verunglückten Laufbahn. Die Resignation wird der Schriftstellerin schwer, und sie klagt, daß die Zeit der Metamorphosen vorüber sei, die leidende Menschen in glückselig fühllose Steine habe verwandeln sehen. Mit diesen Vorbehalten muß die Alexias gelesen werden, die durch die Reichhaltigkeit ihres Stoffs immer die Hauptquelle der Geschichte von Byzanz in der Epoche des ersten Kreuzzugs bleiben wird. Carl Neumann.

Annas. Quellen: Joseph. Antt. XVIII 26. 34. 95. XIX 297. 313. XX 197 ff. Bell. Jud. II 240. IV 160. V 506 (nach der Ausgabe von B. Niese). Im NT Lc 3, 2. AG i, 6. Jo 18, 23 und 24. Vgl. Schürer, Die *ἀρχιερεῖς* im NT (ThStK 1872 S. 593—657) gegen Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 205 ff. und dessen A. in der 2. Aufl. dieser RE.

Annas (vom hebr. חָנָן, im NT *Ἄννας* — *νν* nach Analogie von *Ἄννα* = חַנָּה Lc 2, 36 — bei Josephus *Ἄνανος*), Sohn des Seth, erhielt im 37. Jahr nach der Schlacht bei Actium (= 6 n. Chr.) die hohepriesterliche Würde von Quirinius, dem Statthalter in Syrien, und mußte ums Jahr 15 dem von dem Prokurator Valerius Gratus eingesetzten Hohepriester Ismael weichen. Er behielt indes hervorragenden Einfluß, wie denn seine fünf Söhne nach einander Hohepriester wurden (Eleazar, etwa 16 n. Chr.; Jonathan 36—37; Theophilos 37; Matthias, von Agrippa I (41—44) eingesetzt; Ananos 62 n. Chr. — drei Monate lang; auf seinen Betrieb verurteilte das Synedrium Jakobus, den Bruder des Herrn XX 200). Dazu kommt, daß Joseph, genannt Kaiaphas, Hohepriester von 18—36, nach Jo 18, 13 Schwiegersohn des A. war. Das Geschlecht gehörte, wie überhaupt die meisten Hohepriester jener Zeit, der sadducäischen Partei an (vgl. AG 5, 17). — Schwierigkeit macht die Erklärung der Stellen Lc 3, 2 und AG 4, 6. Dort wird zur Zeitbestimmung des Auftretens des Täufers unter anderem angegeben: *ἐπὶ ἀρχιερέως* (den Plural haben einige Minuskeln und die Lateiner einschließlich der Vulg.: sub principibus sacerdotum) *Ἄννα καὶ Καιάφα*, und auch AG 4, 6 steht bei der Schilderung einer Sitzung des Synedriums *Ἄννας ὁ ἀρχιερεύς* an der Spitze, und dann erst folgt Kaiaphas, der doch damals (wie auch zur Zeit von Lc 3, 2) fungierender Hohepriester war. Die Auskunft Wieselers u. a., man müsse *ἀρχιερεύς* in doppeltem Sinne verstehen, einmal als den leitenden Oberpriester und Vorstand des Synedriums (das sei Annas gewesen) und dann als den fungierenden Hohepriester (Kaiaphas), scheitert gerade an Lc 3, 2, wo unmöglich das nur einmal gebrauchte Wort Archiereus in verschiedenem Sinn je auf Annas und Kaiaphas bezogen werden kann; ferner an Jo 18, 13, wo das Vorverhör Jesu bei Annas nicht damit begründet wird, daß dieser Vorsitzender des Synedriums, sondern damit, daß er Schwiegervater des Kaiaphas war. Annas blieb, auch nach seiner Amtsentfernung durch den römischen Prokurator, das Haupt des *γένος ἀρχιερατικόν*, die Seele des Synedriums, der Ausschlag gebende *ἀρχιερεύς*, mochte auch wer immer im Auftrag der raschen Wechsel liebenden Römer die hohepriesterliche Würde bekleiden. Dieser Einfluß setzte sich natürlich am leichtesten durch, wenn ein Sohn oder der Schwiegersohn des Annas fungierender Hohepriester war. So kennzeichnen die beiden Stellen Lc 3, 2 und AG 4, 6 historisch treu die wirkliche Lage, wenn auch der Ausdruck dem Mißverständnis ausgesetzt ist, als wäre Annas nicht nur dem thatsächlichen Einfluß, sondern auch der Funktion nach der damalige Hohepriester und als solcher Vorsitzender des Synedriums gewesen. Über die Verbindung des Vorsitzes im Synedrium mit dem Amt des Hohepriesters vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II² S. 156. J. Haußleiter.

Annaten s. Abgaben kirchliche S. 94, 49—96, 46.

Anni cleri. Die zum Bau einer Kirche oder Pfarrwohnung aufgenommenen Kapitalien müssen von den folgenden Pfarrern aus ihrem Pfründeneinkommen in Fristen abgetragen werden. Diese Abtragungsart heißt anni cleri oder Versitzen.

Mejer †.

Anniversarius sc. dies., Jahrtag. Seit dem zweiten Jahrhundert wurde es Sitte, daß die christlichen Gemeinden den Todestag ihrer Märtyrer gottesdienstlich begingen (s. d. A. Märtyrer). Auch die einzelnen Familien feierten das Andenken ihrer Verstorbenen an ihrem Todestage. Aus jener Sitte entstanden die Märtyrer- und Heiligenfeste, aus dieser der Allerseelentag, sowie die noch jetzt in der katholischen Kirche üblichen Anniversarien für verstorbene Gemeindeglieder; sie werden durch Messen, die sog. Seelenämter, und Almosen auf Grund besonderer Stiftungen gefeiert. Da letztere nur von Wohlhabenden errichtet werden können, so ist für die Ärmeren durch den Allerseelentag gesorgt (s. d. A. S. 375, 58).

Mejer †.

Anno, Erzbischof von Köln 1056—1075. — Lamberti Hersfeldensis annales ed. Hesse, MG SS V; M. Adami gesta pontificum Hammaburgensium ed. Lappenberg MG SS VII; Triumphus S. Remacli de Malmundariensi coenobio ed. Wattenbach MG SS XI 433—461; Vita S. Annonis (1105) ed Koepke MG SS XI 462—515; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit 3. Bd 5. Aufl. 1890 S. 1257 ff.; NA XIV (1889) 623. 624; Annolied, herausgeg. von M. Rödiger, MG Chroniken I 2 1895, 63—145; Th. Lindner, Anno II. der Heilige, 1869; E. Steindorff, Jahrbücher d. deutschen Reichs unter Heinrich III., 1. Bd 1874, 2. Bd 1881; H. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V., 1. Bd 1890, 2. Bd 1894; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 3. Bd 1896; Giesebrecht a. a. O., 2. und 3. Bd; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 2. Bd 6. Aufl., 1894; Aegidius Müller, Anno II. der Heilige 1858.

Anno war der Sohn eines schwäbischen Ritters und empfing seine Ausbildung in Bamberg. Es gelang ihm, die Aufmerksamkeit Heinrichs III. auf sich zu ziehen, der ihn zum Probst in Goslar machte und 1056 auf den erzbischöflichen Stuhl von Köln erhob. — Das bischöfliche Wirken Annos fällt mit der Periode des Niedergangs der deutschen Reichsgewalt zusammen, welche durch den Tod jenes Kaisers eingeleitet wurde. Die Kaiserin Agnes, welche für den unmündigen König Heinrich IV. die Regierung übernahm, war den Aufgaben dieser Stellung nicht gewachsen. In Papst Victor II. (Gebhard von Eichstädt) stand ihr allerdings ein treuer Berater zur Seite, aber derselbe starb schon 1057. Und unter seinem Nachfolger Stephan IX. (Friedrich von Lothringen) begann bereits das reformierte Papsttum von dem deutschen Königtum sich zu emanzipieren, unter Nikolaus II. erfolgte der Bruch. Die Verbindung, welche dieser Papst mit den Normannen einging, seine Anerkennung der Pataria und das Papstwahlgesetz von 1059 waren drei Maßnahmen, deren antideutsche Spitze unverkennbar war. Der deutsche Hof antwortete durch Nichtannahme eines päpstlichen Legaten (1060), der deutsche Episcopat durch eine Synode, welche den Papst entsetzte, seine Dekrete annullierte, und verbot, seinen Namen im Gottesdienst zu nennen. Anno von Köln stand in diesen Jahren bei der Kaiserin in Ansehen; er begegnet mehrfach als Intervenient in Urkunden und sein Schulfreund Gunther verdankte die Erhebung zum Bischof von Bamberg (1057) wohl ebenso seinem Einfluß wie sein Neffe Burchard die Ernennung zum Bischof von Halberstadt (1059). Auch mit Herzog Gottfried von Lothringen unterhielt Anno gute Beziehnngen. Dagegen war der Pfalzgraf Heinrich ein gefährlicher Nachbar, doch wurde derselbe durch den im Wahnsinn vollbrachten Gattenmord (1060) unschädlich. Ob Anno an dem erwähnten Vorgehen der deutschen Bischöfe gegen Nikolaus II. sich beteiligt hat, muß dahingestellt bleiben. Das große Entgegenkommen, welches ihm dieser Papst bei Gelegenheit der Bestätigung zweier Stiftungen in Köln bewies (1059), genügt nicht, um seine Anteilnahme unwahrscheinlich zu machen. Denn Nikolaus scheint später Anno scharfe Zurechtweisungen erteilt zu haben. Aber die führende Stellung in der Opposition, welche italienische Publizisten (Deusdedit, Benzo von Alba) Anno zuweisen, hat derselbe schwerlich eingenommen. Da starb plötzlich Nikolaus II. (27. Juli 1061). Dem rasch eingreifenden Hildebrand gelang es nun zwar, mit Hilfe des Normannen Richard von Capua, die Wahl und Inthronisation Alexanders II. (Anselm von Lucca) in Rom durchzusetzen (1. Okt.), aber der deutsche Hof erkannte denselben nicht an, sondern erhob einige Wochen später Honorius III. (Cadalus von Parma). Es war von größter Bedeutung, daß Anno von Köln der Versammlung in

Basel, welche diesen Gegenpapst aufstellte, fern blieb. Denn schon bereitete sich die große Umwälzung vor, welche Anno zum Herrn der Lage in Deutschland machen sollte. Die notorische Untüchtigkeit der Regentin, welche die Großen nicht in Schranken zu halten wußte, wurde allenthalben so schwer empfunden, daß Anno an die Spitze einer Verschwörung treten konnte, welche auf ihre Entfernung abzielte. Dadurch, daß er Anfang April 1062 den jungen König in Kaiserswerth in seine Gewalt brachte, ist die Kaiserin dann thatsächlich von der Leitung des Reichs verdrängt worden. Dieselbe ging über auf Anno, und zwar auf ihn allein, denn die Wechselregierung, welche er den Fürsten bei der Rechtfertigung seines Verfahrens vorschlug (Lambert), ist nicht einmal versucht worden. Anno wurde der alleinige Reichsverweser. Die wichtigste Angelegenheit, welche der Erledigung harrte, war das Papstschisma, welches durch das Eingreifen Gottfrieds von Lothringen eben jetzt (Mai 1062) in ein neues Stadium trat. Denn es gelang ihm, dem Kampf der beiden Prätendenten um Rom ein Ende zu machen und sie zur Rückkehr in ihre Bistümer, nach Lucca und Parma, zu bewegen, um von dem deutschen König die Entscheiduug über ihre Ansprüche zu empfangen. Die Streitsache kam auf einer Synode zu Augsburg (Ende Okt. 1062), in welcher auch der lombardische Episkopat vertreten war und Gesandte der Römer sich eingefunden hatten, zur Verhandlung. Da gegen beide Päpste Einwendungen erhoben wurden, fällte die Versammlung noch keine definitive Entscheidung, sondern behielt dieselbe einer späteren Synode vor. Immerhin wurde schon hier das Übergewicht Alexanders II. offenbar. Derselbe hatte als Kandidat der Achtung gebietenden hildebrandinischen Reformpartei von vornherein einen Vorsprung vor dem Schützling der gerade gestürzten Regierung. Anno von Köln, der das Konzil beherrschte, ließ den Beschluß fassen, daß ein Vertrauensmann das pro und contra der beiden Nebenbuhler in Italien selbst untersuchen und darauf an Stelle des Kaisers und der Fürsten ein vorläufiges Urteil fällen solle. Die Sendung des Bischofs von Halberstadt bewies dabei, wohin die Sympathien der Synode sich neigten. In der That fiel die Entscheidung zu gunsten Alexanders II. aus und dieser wird nun durch Herzog Gottfried nach Rom geleitet (vor Ostern 1063). Einen wesentlich anderen Charakter als die Synode zu Augsburg trug die zu Mantua (Pfingsten 1064). Anno von Köln spielte zwar hier auch noch eine Rolle, aber der Vorsitz lag in der Hand Alexanders II. Auch fand nicht mehr eine eigentliche Untersuchung statt, sondern es genügte eine eidliche Erklärung des Papstes, um die von Anno erhobenen Anklagen zu entkräften. In Augsburg handelte es sich für Alexander um seine Existenz, in Mantua um eine formelle Anerkennung, welche nach dem Vorangegangenen ihm kaum noch zu versagen war. Indem ihm dieselbe zu teil wurde, siegte der unter Verletzung der kaiserlichen Rechte erhobene Papst. Dieses für die Stellung des reformierten Papsttums außerordentlich wichtige Faktum war aber nur dadurch möglich geworden, daß Anno in Augsburg wie in Mantua die Wahrung der Rechte und Interessen seines Herrn hinter dem Wunsch zurücktreten ließ, die übernommene Rolle des Vermittlers, die er im Sinne des Schiedsrichters auffaßte, erfolgreich durchzuführen. Da nun aber Cadalus durch die Mantuanische Entscheidnng ganz und gar nicht beseitigt war, so ergab sich für Anno das ungünstige Resultat, nicht einmal für die Einbuße an Vertrauen bei den Regalisten von der entgegengesetzten Seite her entschädigt zu werden. Die Tage seiner glänzenden Machtstellung waren vorüber. Schon 1063 (Juni) hatte er seinem Nebenbuhler, dem Erzbischof Adalbert von Hamburg-Bremen, an der Reichsregierung Anteil geben müssen; dieser erhielt den Titel eines Schutzherrn (patronus) Heinrichs IV., während er selbst weiter als der Erzieher (magister) des Königs bezeichnet wurde. Ein Jahr lang war das Zusammenarbeiten der beiden Staatsmänner ein verhältnismäßig gutes trotz der tiefgehenden Differenzen, welche zwischen ihnen bestanden. Als aber Anno von Italien zurückkehrte, fand er den Einfluß Adalberts so gestiegen, daß er sich von dem königlichen Hoflager zurückzog. Und nach der Schwertumgürtung des Königs (Ostern 1065) wurde Adalbert sogar die entscheidende Persönlichkeit in der Umgebung des Regenten. Wenn die Unterlassung der für den Mai dieses Jahres geplanten Romfahrt seinem Einfluß zuzuschreiben ist, so war dieser Rat zweifellos zugleich ein Schlag gegen Anno, den Erzkanzler von Italien. Nach der jähen Katastrophe, welche Adalbert auf dem Reichstag zu Tribur (Januar 1066) ereilte, wurde für den Kölner Erzbischof wieder freie Bahn. Daß es Anno gelang, die Übertragung des erledigten Erzbistums Trier an seinen Neffen Konrad herbeizuführen (Ostern 1066), war ein deutliches Symptom seines wieder steigenden Einflusses auf den König. Aber der bereits Investierte hat sein Amt nicht antreten können, sondern wurde vorher von dem Burggrafen (Theoderich) der über die

Oktroierung eines Fremden maßlos erregten Bischofsstadt ermordet. Und nun hat Anno trotz großer Anstrengungen es nicht durchzusetzen vermocht, daß die Trierer zur Verantwortung gezogen wurden. Nach diesem Schlag hielt er, zugleich schwer erkrankt, von den Geschäften des Staates sich längere Zeit zurück. Sein neues Hervortreten an die Öffentlichkeit trug ihm neue Demütigungen von anderer Seite ein. Denn als er im Frühjahr 1068 an einer königlichen Gesandtschaft nach Italien teil nahm, hat Alexander II. ihm wegen seines Verkehrs mit dem gebannten Erzbischof Heinrich von Ravenna und mit Cadalus von Parma schwere Bußübungen auferlegt und den gleichzeitig anwesenden Udo von Trier, um dessen Nichtanerkennung Anno sich lebhaft bemüht hatte, durch Ehrenerweisungen ausgezeichnet. 1070 mußte Anno sogar einer Citation nach Rom Folge leisten, um wegen simonistischer Vergehen sich zu verantworten. Im folgenden Jahre wurde er durch den heiligen Remaclus gezwungen, das dem Kloster Stablo 1066 entrissene Kloster Malmedy zurückzugeben. Bei der großen Zähigkeit, mit welcher Anno in langjährigem Kampfe den Besitz behauptet hatte, und in Anbetracht der Umstände unter welchen er ihm entsagen mußte, war dieses schließliche Unterliegen ein schwerer Mißerfolg. Nach dem Tode Adalberts von Bremen (1072) ist Anno noch einigemale politisch hervorgetreten. Er war beteiligt bei der Aussöhnung zwischen Heinrich IV. und Herzog Rudolf von Schwaben in Worms 1072; gehörte zu den Fürsten, welche 1073 (Oktober) im Auftrag des Königs mit den sächsischen Großen in Gerstungen verhandelten; hat unter den schwierigen Verhältnissen, in welche die verleumderische Anklage eines der Räte Heinrichs diesen gebracht hatte, Anfang Januar 1074 in Korvei neue Anknüpfung mit den Sachsen gesucht und damit den Gerstunger Frieden (2. Februar) vorbereitet. Aber eine führende Persönlichkeit war Anno damals nicht mehr. Auch in den Beziehungen der deutschen Kirche zu dem inzwischen Papst gewordenen (1073) Hildebrand ist dies zu bemerken. Gregor VII. beklagte sich nicht ohne Schärfe über die Lauheit Annos gegenüber der römischen Kirche (Registrum I 79). Noch am Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit waren demselben schwere Erfahrungen beschieden, die Verdächtigung seiner Unterthanentreue und die Empörung der Kölner Bürgerschaft gegen sein Regiment. Die Gerüchte von landesverräterischen Umtrieben mit dem König Wilhelm von England erwiesen sich allerdings als haltlos, aber es bedurfte doch eines Reinigungseides seitens des Beklagten. Und der Abfall der eigenen Bischofsstadt warf auf die 20jährige Regierung Annos ein grelles Licht. Nicht minder war für ihn die Energie und Härte, mit der er den Aufstand zu Boden warf und bestrafte, bezeichnend. Aber schwere Enttäuschungen von Männern, denen er sein Vertrauen geschenkt, Todesfälle im Kreise von Verwandten und Freunden, die Sorge um das Schicksal seines Bruders und seines Neffen, welche Heinrich IV. in die Hände gefallen waren, drückten ihn nieder, zugleich ergriff ihn eine schmerzhafte Krankheit und am 4. Dez. 1075 wurde er ihr Opfer. — Die Geschicke Deutschlands sind durch Anno in den sechziger Jahren entscheidend bestimmt worden und auch in die des Papsttums hat er tief eingegriffen, dies begründet seine Bedeutung für die allgemeine Geschichte. Beiden Gewalten hat er nicht unerhebliche Dienste geleistet, obwohl er keiner von beiden mit Leib und Seele sich hingab. Denn die Triebkraft seines Handelns war niemals die Förderung fremder Interessen, sondern stets die Befriedigung seiner Sonderzwecke, kurz gesagt, seiner Herrschsucht. Mit dem Königtum brauchte dieselbe nicht notwendig und nicht immer zu kollidieren und in soweit hat er dessen Sache geführt, aber ein hingebender Vasall ist er Heinrich niemals gewesen. Seine Stellung gegenüber dem Papsttum war ähnlich; denn er besaß das Selbstgefühl des unter Heinrich III. aufgewachsenen Prälaten. Der Charakter Annos ist von den Zeitgenossen sehr verschieden geschildert worden. Seinen gewaltthätigen Sinn hatten die Mönche von Stablo allen Grund hervorzuheben und die von Brauweiler mußten die Erfahrung machen, daß er auch vor Rechtsverletzungen nicht zurückschreckte. Adam von Bremen hebt seine Habsucht hervor und den Vorwurf des Nepotismus weiß er zu belegen. Gerade von dem homo novus ertrug man das herrische Wesen ungern und den heftigen Jähzorn Annos leugnete auch Lambert nicht. Freilich wurde daneben seine Freigebigkeit gegen Arme gerühmt und als Diöcesanbischof hat er das kirchliche Leben seiner Provinz gefördert. Er gründete in Köln die Kollegiatstifter St. Mariengreden und St. Georg sowie die Klöster zu Siegburg, Saalfeld und Grafschaft, in welche er Mönche aus Fructuaria verpflanzte. Auch asketische Neigungen haben die Seele dieses Mannes erfüllt, aber sie traten doch erst dann stärker hervor (seit 1071), als das Alter nahte, die Mißerfolge sich mehrten und der Schauplatz seines Wirkens auf die Grenzen seiner Diöcese sich beschränkte. Es war natürlich, daß der Biograph

des Klosters Siegburg, welches dem Verstorbenen zu großem Dank verpflichtet war, gerade diese Seite stark hervorhebt. In diesem Lichte lebte die Erinnerung an ihn in der Folgezeit fort, so daß er 1183 heilig gesprochen werden konnte.

Carl Mirbt.

Annulus piscatorius. Fischerring. Zur Amtstracht jedes katholischen Bischofs gehört seit der ausgehenden altkirchlichen Zeit ein Ring. Isidor von Sevilla deutete ihn einfach als signum pontificalis honoris vel signaculum secretorum (de offic. eccles. II, 5, 12 ed. Arevalo 6. Bd S. 420); dieselbe Deutung noch bei Manegold (Ad Gebeh. 64, Libelli de lite I S.416) u. a. Ähnlich Rupert von Deutz (De divin. offic. I, 25: Annulus digiti donum significat spiritus sancti). Später dachte man durch ihn die Vermählung des Bischofs mit der Gemeinde bezeichnet. Einen solchen Ring trägt auch der Papst, und zwar einen, dessen Siegel den Fischzug Petri darstellt. Mit demselben, in rotem oder grünem Wachs ausgedrückt, wurden seit dem 13. Jahrhundert die päpstlichen Breven (s. d.) verschlossen und daher häufig als sub annulo piscatorio erlassen bezeichnet. Gegenwärtig bedient man sich, statt des Wachssiegels, gewöhnlicher eines mit roter Farbe unter das Breve gedruckten Stempels, der dasselbe Emblem zeigt.

Mejer † (Hauck).

Annunciaten. Helyot IV 10 u. 42; VII 47; VIII 48. Karl vom hl. Aloys, Die kath. Kirche in ihrer ganzen Ausbr. 2c., Regensburg 1845, S. 305 f.; Fehr, Mönchsorden II 25—27; Moroni, Diz. II 154; 297; Giucci, Iconografia storica degli Ordini etc., I 52—54.

Nach Mariä Verkündigung (bezw. nach der Maria annunciata, Lc 1, 26 ff.) benennen sich fünf kath. Orden, zwei männliche und drei weibliche.

1. Der geistl. Ritterorden „vom Halsband", gestiftet vom savoyischen Grafen Amadeo VI. um 1360 und später besonders von Amadeo VIII. (als Papst Felix V., † 1451) begünstigt und gehoben, erhielt, seitdem er unter Carl III. 1518 sich der hl. Maria von der Verkündigung geweiht hatte, den Namen Annunciatenorden. Er wurde in der Folge, nachdem er sich ganz in eine weltliche Verdiensts- und Adelsgenossenschaft umgewandelt, zum vornehmsten aller sardinischen (bez. italienischen) Orden.

2. Eine Annunciaten-Bruderschaft od. „Erzbruderschaft von Mar. Verkündigung", die nur in und für Rom einige Bedeutung erlangte, stiftete Kardinal Turrecremata in der Kirche S. Maria sopra Minerva, wo ein (angeblich von Fiesole gemaltes, in Wahrheit aber jüngeres) Bild auf Goldgrund die Santissima Annunciata und den als Beschützer armer Mädchen dargestellten Kardinal verherrlicht und damit an dessen Stiftung erinnert (vgl. Moroni II 297; Bädeker, Mittelitalien, S. 192).

3. Ein Verein von Annunciaten-Nonnen der hl. Marcellina (oder auch des hl. Ambrosius) für Krankenpflege u. dgl. Liebeswerke entstand 1408 in Genua. Zu ihm gehörte die als Heldin der Fastenaskese und asketisch-mystische Schriftstellerin berühmt gewordene Katharina Fieschi-Adorno, † 1510 (vgl. d. A. Kath. von Genua).

4. „Himmelblaue" oder „himmlische" Annunciaten (ital. Turchine [Türkisblaue] Coelestes) heißt eine ungefähr 200 Jahre später entstandene Genueser Nonnenkongregation, gestiftet 1604 von der frommen Witwe Maria Vittoria Fornari (geb. 1562). Ihre durch weiße Gewänder mit himmelblauen Mänteln kenntlichen Mitglieder verpflichteten sich u. a. auch zur Anfertigung weiblicher Arbeiten für Kirchen und Altäre. Sie sollen zur Zeit ihrer höchsten Blüte im 17. Jahrh. über 50 Klöster, meist in Oberitalien, gehabt haben.

5. Religieuses Annonciades heißt der von der französischen Königin Jeanne de Valois (seit 1498 von ihrem Gemahl Louis XII. geschieden, gestorben 1505) zu Ende des 15. Jahrh. unter Mitwirkung ihres Beichtvaters, des Minoriten Gilbert Nicolai, gegründete Orden von Büßerinnen (mit braunem Habit, rotem Skapulier, schwarzem Schleier und weißem Mantel). Derselbe hatte laut seiner zuerst von Alexander VI., dann von Leo X., bestätigten Regel sich hauptsächlich der Betrachtung der zehn Tugenden der hl. Jungfrau (Keuschheit, Klugheit, Demut, Glaube, Andacht, Gehorsam, Armut, Geduld, Gottesfurcht, Mitleid) zu widmen (daher auch „Orden von den 10 Tugenden" genannt). Durch Privilegien Pauls V. und Gregors XV. begünstigt, brachte er es bis zu 45 Klöstern teils in Frankreich, teils in Belgien, erlag aber zu Ende des vorigen Jahrhunderts den Stürmen der Revolution.

Zöckler.

Annus carentiae — die Zeit, während welcher die Kanoniker nach ihrem Eintritt in ein Stift zu Gunsten der Fabrik, der Präbendenmasse, des Papstes oder Bischofs auf die Einkünfte ihrer Stelle Verzicht leisten mußten. An dessen Stelle ist jetzt in manchen Ländern der Abzug einer Rate am Einkommen (z. B. Quartal) zu Gunsten eines kirchlichen Fonds (Kirchen-, Emeriten-, Pensions-, Witwen-, Religionsfonds) getreten. Mejer †.

Annus claustralis — das erste und zu strenger Residenz verpflichtende Jahr des Stiftsherrn.

Annus decretorius — das Normal-Jahr 1624, nach dessen Besitzstand im westfälischen Frieden die beiden Konfessionen sich in die deutschen Territorien zu teilen hatten.

Annus deservitus und gratiae. — Den Erben eines Geistlichen fallen die bis zu seinem Tod von ihm verdienten, aber noch nicht eingenommenen Früchte des letzten Dienstjahres zu. Hierzu kommt gewöhnlich noch ein Gnadenmonat oder Quartal.

Mejer †.

Annus luctus, Trauerjahr, ein Ehehindernis, s. Eherecht.

Anomöer s. Arianismus.

Ansegis eine abgekürzte Form für Ansegisil. Außer

1. Ansegis (Anchises den Trojaner macht die spätere von Metz aus verbreitete Sage aus ihm), dem am Anfang des 7. Jahrhunderts geborenen Sohne des Bischofs St. Arnulf in Metz und dem Vater des fränkischen Fürsten Pipin von Heristal, treten in der Geschichte des früheren Mittelalters zwei Personen dieses Namens hervor, beide Geistliche und in naher Verbindung mit den fränkischen Königen:

2. Ansegis, Abt von St. Vandrille, gest. 833.— Capitularium collectio, beste Ausgabe von Boretius in MG Cap. reg. Franc. 1. Bd S. 382 ff.; Stobbe, Geschichte der deutschen Rechtsquellen 1. Bd, Braunschweig 1860, S. 231; H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte 1. Bd, Leipzig 1887, S. 383.

A. von St. Vandrille, der ältere und berühmtere von beiden, ist in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts geboren, aus altem fränkischen Adel. Von der Schule eines Klosters im Lyoner Sprengel, wo er seinen ersten Unterricht empfing, kam er in das Kloster Fontanella (St. Vandrille im Sprengel von Rouen), in welchem ein Verwandter von ihm seit 787 Abt war, wurde daselbst Mönch und hat als solcher später dem König Karl den Lehnseid geleistet. Zuerst wurden ihm kleinere Abteien, die erste in Rheims, die zweite in Chalons sur Marne verliehen, im Jahre 807 aber empfing er das Kloster St. Germain de Flay (in der Diöcese von Beauvais) und von dieser Zeit an beginnt sein Ruhm und wächst seine Bedeutung. Er hat das Kloster, welches in argem äußerlichen Verfall gewesen war, von Grund aus wiederhergestellt, und dabei sich ebenso in der Landwirtschaft wie im Bauen geschickt gezeigt. König Karl vernahm dies und rief ihn an seinen Hof nach Aachen. Dort ist nun Ansegis eine Weile unter Einhard als Baumeister, ohne Zweifel beim Bau der Pfalz und des Münsters beschäftigt gewesen. Überhaupt war der König ihm vorzüglich gewogen und betraute ihn öfters mit Botschaften in verschiedene Teile des Reiches, wovon eine der schwierigeren in die spanische Mark besonders genannt wird. Ebenso angesehen war Ansegis auch bei Karls Sohn, dem Kaiser Ludwig; dieser verlieh ihm 817 die Abtei Luxeuil und 823 Fontanella, dasselbe Kloster, in welchem er sein Mönchtum begonnen hatte. Hier hat er, wie es scheint, zurückgezogen von der Welt, in geistlichen und wissenschaftlichen Übungen gelebt, er war nun betagt und kränklich. Wie in Flay für Haus und Hof, so sorgte er jetzt für die geistigen Güter, und eine lange Reihe meist theologischer Schriften wird aufgezählt, welche auf seine Veranlassung von den Mönchen geschrieben worden sind. Hier vollendete er auch oder veröffentlichte wenigstens 827 ein wissenschaftliches Werk, seine Sammlung der fränkischen Reichsgesetze, welche seit 829 als libri IV capitularium offizielle Geltung erlangt haben. Sein Plan war, die in den Originalakten zerstreuten Gesetze Karls, Ludwigs und Lothars, je nach ihrem Inhalte für Kirche und Reich ausgeschieden, zu sammeln. Das Werk umfaßt etwa 29 Gesetze, die Karl und Ludwig innerhalb der Jahre 789 und 826 erlassen haben. Die meisten Kapitel, mit Ausnahme von

I. 140—158; II. 29—46; III. 64—66; IV. 1—12, können wir auf die noch vorhandenen Originalquellen zurückführen; im Vergleich mit diesen ist der Text bei Ansegis nur sehr wenig verändert; einer Fälschung, wie sie zwanzig Jahre später der Fortsetzer des Werkes, der Mainzer Diakonus Benediktus planmäßig begangen hat, begegnet man nirgends. Die Autorschaft des Werkes ist früher vielfach in Zweifel gezogen worden, da der Sammler in der Vorrede einfach Ansegisus Abba heißt. Ganz ohne Grund und offenbar falsch dachte man an den jüngeren Ansegis, den Erzbischof von Sens. Dagegen hatte man Ursache zu zweifeln, da einerseits in des Ansegis ausführlicher Lebensbeschreibung dieses Werkes keine Erwähnung geschieht, andererseits im 11. Jahrhundert Sigeberts Chronik aus einer unbekannten Quelle, und aus Sigebert im 13. Jahrhundert Alberichs Chronik, den Verfasser der Kapitularienbücher als Abba Lobiensis bezeichnen. Allein durch unumstößliche gleichzeitige Nachrichten, die über und im Kloster Lobbes aufgezeichnet worden sind (Annales Laubienses. Gesta abbatum Laubiensium), steht es fest, daß das Kloster Lobbes im 9. Jahrhundert keinen Abt dieses Namens hatte; eine Verwechslung von Luxoviensis (was auf Ansegis wohl paßt) und Lobiensis ist bei einem Abschreiber wie Sigebert wohl denkbar; und außerdem bestätigen die Miracula S. Waldeberti, welche der Abt Adso von Luxeuil im 10. Jahrhundert geschrieben hat, daß Ansegis von Fontanella wirklich der Verfasser sei. Mit diesem Werke ist sein Andenken auf die späte Nachwelt gekommen; es wurde schon im 9. Jahrhundert ins Deutsche übersetzt — ein Bruchstück davon ist erhalten, s. MG. capit. reg. Franc. 1, 378 — und bis ins 13. Jahrhundert hat jeder deutsche König auf dieses Buch als des Reichs Rechte den Eid geleistet. Ansegis erlebte auch, daß es im Reichstage benutzt und citiert wurde; er ist erst sechs Jahre nach der Veröffentlichung desselben, am 20. Juli 833, gestorben. Sein Vermögen, ansehnlicher Reichtum, den er sich aus seinen Einkünften erspart hatte, fiel an Kirchen, Klöster und Arme. — Von diesem Ansegis berichten ausführlich die Gesta abbatum Fontanellensium (MG SS. 2, 293), etliches auch das Chronicon Luxoviense, Sigeberti chronicon a. 827 und die Miracula S. Waldeberti.

3. **Ansegis von Sens**, gest. 882. — Die Nachrichten über diesen Ansegis finden sich in Hincmari Remensis annales a. 860 ff. und in den Annales Vedastini a. 879, außerdem in verschiedenen Briefen des Papstes Johannes VIII. und im Chronicon Odoranni, das bei Duchesne Scr. II. gedruckt ist; unter den neueren am besten bei Gfrörer im 2. Bd seiner Kirchengeschichte. Vgl. ferner Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, Bd 1, S. 748. 767. 795. 837. 845 ff., Bd 2 S. 40. 70. 81. 122. Über seine Vikariatsstellung P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd 1 S. 597.

Über seine Herkunft und Jugendzeit ist nichts bekannt, er tritt, nachdem er schon früher (867) vertrauliche Eröffnungen des Königs nach Rom überbracht, im Jahre 870 als Abt (wahrscheinlich von St. Michael zu Beauvais) und Gesandter des westfränkischen Königs Karl des Kahlen in Rom in einer sehr bedeutenden Stellung hervor. 871 wurde er Erzbischof von Sens. Als vornehmstes Werkzeug des Papstes Johann VIII. und einflußreicher Ratgeber König Karls ernannte ihn ersterer auf Veranlassung des letzteren nach dessen Kaiserkrönung im J. 876 zum päpstlichen Vikar für Gallien und Germanien mit der Befugnis, Synoden zu berufen, den Verkehr zwischen dem römischen Stuhle und den erwähnten Ländern zu vermitteln, alle päpstlichen Verfügungen den dortigen Bischöfen mitzuteilen und über alle wichtigeren und schwierigeren Angelegenheiten nach Rom zu berichten. Mit dieser Ernennung sollte dem Kaiser das Mittel gegeben werden, über die Grenzen seiner Herrschaft hinaus Einfluß auf die Kirche des gesamten Frankenreiches zu gewinnen. Eine unbedingte Anerkennung der Vikariatsstellung des Ansegis konnte indessen Karl auf der Synode zu Ponthion (876) von den westfränkischen Bischöfen und Metropoliten nicht erlangen. Von einer Thätigkeit des Ansegis in seiner Stellung als päpstlicher Vikar ist nichts bekannt. Schon 877 scheint er das Vertrauen des Papstes verloren zu haben. 878 ernannte dieser den Erzbischof Rostagnus von Arles zu seinem Vikar in Gallien, womit offenbar die Vollmachten für Ansegis zurückgezogen waren. Er starb am 25. November 882 und nahm den Ruhm seines Erzbistums mit ins Grab; als primus Gallorum papa wurde ihm die Grabschrift gesetzt, aber keiner seiner Nachfolger hat jemals darauf hin geistliche Ansprüche erhoben, wiewohl noch im 15. Jahrh. die Erzbischöfe von Sens den Titel: Galliae et Germanorum primas geführt haben.

4. Noch ein anderer Ansegis, obgleich geringerer Bedeutung, aus dem 10. Jahrhundert ist zu nennen. Dieser erscheint, ohne daß weiter etwas von ihm bekannt wäre,

innerhalb der Jahre 925 und 959 als Bischof von Troyes; als solcher zog er mehrere Male gegen die Normannen zu Felde, welche damals Frankreich und Belgien bedrohten. Er wurde ums Jahr 959 aus seinem Bistum vertrieben, erlangte es aber wieder durch Vermittlung des Erzbischofs von Köln, dem er darauf zum Danke die Reliquien des hl. Patroclus überließ, welche nach Köln gebracht wurden. Über ihn berichten Flodoardi annales, Hugo Floriacensis, Richeri historiae und die Translatio S. Patrocli.

(Merkel †) P. Hinschius.

Anselm, Erzbischof von Canterbury, gest. 1109. — Gesamtausgaben seiner Werke: Joannes Picardus, Köln 1612, kritischer und vollständiger die von Gabr. Gerberon, Paris 1675, 2. Ausg. correcta et aucta 1721, abgedruckt Venedig 1744 mit mehreren Verbesserungen. Neuer Abdruck bei Migne SL. tom. 158. 159, nebst einigen seitdem aufgefundenen echten und zweifelhaften Schriften, besonders einer meditatio über Psalm 51 aus A. Mai, nov. bibl. I, p. 505. Im folgenden Artikel sind die Seitenzahlen nach Migne gegeben. Einzelausgaben von Cur deus homo Lämmer, Berlin 1857, besonders O. F. Fritzsche, Zürich 1868, 2. Ausg. 1886; desgl. von den Hauptschriften und der vita Eadmers, London 1885. — Für sein Leben ist Hauptquelle die nur zuweilen schönfärbende vita Anselmi seines Schülers Eadmer und desselben (vorher abgefaßte) historia novorum, diese besonders für die Streitigkeiten mit den Königen, beide Schriften bei Gerberon und Migne, vgl. Paschals Briefe MSL 163. Von neueren Bearbeitern nennen wir: Möhler, Tüb. theol. Quartalschr. 1827. 1828; G. F. Franck, A. v. C., Tüb. 1842; beide Arbeiten antiquiert durch Fr. R. Hasse, A. v. C., Leipzig 1843. 1852, 2 Teile (1. das Leben, 2. die Lehre), dessen durch Sorgfalt und liebevolles Verständnis ausgezeichnetes Werk noch heute grundlegenden Wert hat. Ch. de Rémusat, Anselme de Cantorbéry, tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au XI siècle Paris 1853 2. éd. 1868; deutsch von C. Wurzbach, Regensburg 1854; Mart. Rule, live and times of St. Anselm, archbischop of Canterbury 2 Bde, London 1883; P. Ragey, histoire de St. Anselm, archevêque de Canterbury 2 Bde Paris 1890. — Für das Geschichtliche: P. Conr. Rothe, de vita et gestis Anselmi archiepisc. Cantuar. ratione habita status prioris ecclesiae Anglicae, Hamiae 1840; Th. Klemm, Der englische Investiturstreit unter Heinrich I. (Diss.), Leipzig 1880; Ed. A. Freeman, The reign of William Rufus and the accession of Henry the first 2 Bde, Oxford 1882; Maxim. Schmitz, Der englische Investiturstreit, Innsbruck 1884; Fel. Liebermann, Anselm von Canterbury und Hugo von Lyon in: Histor. Aufs. G. Waitz gewidmet, Hannover 1886. — Für das Theologische: Ans. Oecsényi, de theologia S. Anselmi (diss.) Brunae 1884; ferner Ferd. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Versöhnung, 1838, und ders., Die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 2. Bd 1842; H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 1. Bd., Berlin 1875; s. überdies die Dogmengeschichten. Monographisches an den betr. Stellen des Artikels und bei Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie II[7], S. 154. — Für das Philosophische: Ritter, Gesch. der Philosophie 7. Bd 1844; ders., Christliche Philosophie, 1. Bd 1858; Prantl, Gesch. der Logik T. II 1861, sowie die Geschichten der Philosophie von Erdmann und Ueberweg-Heinze. — Für das Litterarische: Histoire littéraire de la France, 9. Bd, 398—465, 1750. Weitere, bes. ältere Litteratur s. bei Chevalier répertoire des sources historiques du moyenâge, Paris 1877—86.

1. **Leben.** Anselm wurde 1033 in Aosta in Piemont geboren, wo sein Vater Gundulf, einer lombardischen Adelsfamilie angehörig, sich niedergelassen hatte. Die Mutter Anselms, Ermenberga, war eine tüchtige, fromme Hausfrau, und nicht ohne Einfluß auf sein für religiöse Dinge besonders offenes Gemüt. Mit ihnen beschäftigte sich wachend und träumend sein kindlicher Geist. Dem religiösen Triebe folgend, wäre er schon als Knabe gern in ein Kloster eingetreten, und bat Gott, er möge ihm eine schwere Krankheit senden, damit sein Vater und der Abt des Klosters, welche ihm die Erlaubnis versagten, dadurch bewogen würden, ihren Widerstand aufzugeben. Als er das nicht erreichte, geriet er in ein weltliches Treiben, in welchem er Frömmigkeit und Wissenschaft zu vergessen schien. Aber diese Periode seines Lebens endigte mit einer desto entschlosseneren Umkehr. Unbefriedigt und in Zwist mit seinem Vater, einem wüsten Menschen, welcher weder die Vorzüge noch die Fehler des Sohnes zu würdigen wußte, entschied er sich, seinen Besitz im Stich zu lassen. Nach mehrjährigem Umherwandern kam er nach dem Kloster Bec in der Normandie, angezogen durch den Ruf seines gelehrten Priors Lanfranc, seines Landsmannes. Unter dessen Leitung versenkte sich Anselm mit außerordentlichem Eifer in die Wissenschaften, so daß er schon den Plan faßte in ein anderes Kloster einzutreten, um da zu lehren. Doch unterdrückte er diesen vom Ehrgeiz eingegebenen Wunsch und ward 27 Jahre alt unter Lanfranc einfacher Mönch. Als nach 3 Jahren, 1063, Lanfranc Abt von Caen wurde, wählten die Mönche Anselm in Anerkennung seiner wissenschaftlichen Überlegenheit, seiner asketischen Frömmigkeit und seines

liebevollen Benehmens zum Prior, und er hatte nun Gelegenheit, seine große Lehrgabe wirken zu lassen. Wie lebendig und klar, wie anregend durch Methode und neue Ideen sein Unterricht gewesen sein muß, vermag man noch aus der Behandlung philosophischer und theologischer Gegenstände in seinen Schriften zu erkennen, von denen ja die meisten aus Lehrgesprächen mit gereifteren Schülern hervorgegangen sind. Seine Unterweisung war nicht meisternd, sondern liebevoll herablassend; sein praktischer Tiefblick lehrte ihn, daß die jungen Bäume nicht gewaltsamer Einengung, sondern zeitweiligen Gehenlassens bedürften, um sich kräftig zu entwickeln. Die Energie seines Denkens und seine gründliche Gelehrsamkeit und Belesenheit in Schrift und Vätern kamen seinem Unterrichte zu gute, dessen Ruf schon damals sich verbreitete und mit der Zeit eine große Zahl z. T. später berühmter Schüler um ihn gesammelt hat (hist. littér. de France VII, 74—80). Auch als ein vortrefflicher Seelsorger bewies er sich; von seinem Ernst, seiner Liebe und Geduld, seiner Kenntnis des menschlichen Herzens und seinen rein christlichen Gesichtspunkten geben seine Briefe, Traktate, Gleichnisreden und Meditationen glänzende Zeugnisse. Wenn er Trost im Sterben zu erteilen hat, erhebt er sich bis zur Reinheit des evangelischen Glaubens. Denn alsdann läßt er die Fürbitte der Maria und anderer Heiligen, welche er sonst nicht verschmäht, beiseite, und verweist für alle Sünden allein auf die Genugthuung Christi (MSL 158, 685—88). Anselm war ein Geist von beschaulicher und spekulativer Anlage. Als er nun 1078 zum Abt erwählt ward, entstanden ihm viele Geschäfte der äußeren Verwaltung; er überließ sie aber, so viel er es für erlaubt hielt, anderen. Doch zu einem weit größeren Umfange derselben ward er berufen, als er um 1093 zum Erzbischof von Canterbury ernannt wurde. Der König Wilhelm II. besetzte, wie sein Vater, Wilhelm der Eroberer, die Bistümer mit normannischen Prälaten, welche gewohnt waren, ihnen den Lehenseid zu leisten und von ihnen die Investitur mit Ring und Stab zu empfangen. Lanfranc hatte die Hoheitsrechte der Krone willig anerkannt und Gregor VII. nicht gewagt, gegen Wilhelm den Eroberer mit Strafen vorzugehen. Wilhelm II. war ein ebenso herrischer, wie habsüchtiger Fürst; vier Jahre lang hatte er das Erzbistum nach Lanfrancs Tode unbesetzt gelassen, um über Kirche und Vermögen schalten zu können. Jetzt, schwer erkrankt und in Todesfurcht, gab er dem Andringen einer großen Zahl von Geistlichen nach, Anselm, der gerade in England anwesend war, zum Erzbischof zu machen; aber Anselm weigerte sich lange und das war mehr als bloße Form. Nicht nur scheute er die weltlich gearteten Geschäfte und die schwere Verantwortlichkeit, sondern er sah auch große Kämpfe voraus. Denn ob er auch damals noch nicht ein entschiedener Anhänger der gregorianischen Partei war — wie er denn dem Könige Wilhelm den Lehnseid leistete (ep. III, 36. hist. nov. I MSL 159, 372) und später sich regelmäßig nicht auf Gregors, sondern auf Urbans II. Verbot der Investitur berief — so war er doch der Überzeugung, daß Englands Pflug von zwei kräftigen Stieren, dem Könige und dem Erzbischofe von Canterbury gezogen werden müsse (l. c. 368) und fürchtete, daß sein frommes Streben, Kirche und Klerus sittlich zu reformieren und gegen weltliche Vergewaltigung und Ausbeutung sicherzustellen, mit dem harten, eigenmächtigen Sinne des Königs zusammenstoßen werde. Es kam, wie er erwartet hatte. Zwar erwarb er sich durch seine Liebe und Fürsorge bald die Neigung des Volkes, auch des sächsischen Teiles, welchen er nicht so geringschätzig behandelte, wie Lanfranc es gethan hatte. Jedoch den König reute die Ernennung und seine daran geknüpften Versprechungen, sobald er genesen war. Er war unbefriedigt durch das Geldgeschenk, welches ihm Anselm verehrte, mißbilligte auch die Anerkennung des gregorianischen Papstes Urban II. von seiten Anselms, obgleich er sich später, 1095, ebenfalls für diesen entschied. Als der Erzbischof darauf bestand, nach Rom zu reisen, um vom Papste genauere Verhaltungsbefehle einzuholen, erblickte der König darin eine offene Verletzung seiner Rechte und verbannte ihn 1097. In jenen Jahren hatte Anselm erkennen gelernt, daß nur durch engeren Anschluß der englischen Kirche an die allgemeine Kirche des Abendlandes die geistliche Gewalt weltlicher Gewaltthat und Sittenlosigkeit erfolgreich entgegentreten könne. Indessen in Rom fand Anselm zwar ehrenvolle Aufnahme und schöne Worte, zwar wurde 1099 auf dem römischen Konzil aufs neue die Investitur durch Laien, ja auch der Lehnseid verboten, allein kräftige Maßregeln wagte weder Urban noch sein Nachfolger Paschalis II. gegen den König. Anselm konnte selbst nicht dazu raten, den König zu exkommunizieren. Denn dieser hatte die Bischöfe seines Reiches und auch den zum Teil widerstrebenden Adel auf seine Seite gebracht, und hätte den Bannfluch verlacht. Als Wilhelm II. 1100 plötzlich starb, übernahm sein Bruder Heinrich I. die Regierung. Mit Anselms Absichten begegnete sich

die Aufforderung des klugen und wohlgesinnten Königs, in sein Bistum zurückzukehren. Das geschah denn im September. Aber Anselm kehrte zurück als gebunden an die unter Papst Urban II. gefaßten römischen Beschlüsse, denen Folge zu geben für ihn oberstes, unverbrüchliches Gesetz war. Dazu hatte er in seinem Exil bei dem befreundeten Primas der gallischen Kirche, Hugo von Lyon, den er schon 1094 um Rat angegangen hatte (ep. III, 24), die Anschauungen der extrem gregorianischen Partei eingesogen. Als daher Heinrich ihn aufforderte, unter Leistung des hominium aus seiner Hand das Erzbistum anzunehmen, weigerte sich Anselm (hist. nov. III, a. A.) und damit begann der englische Investiturstreit (1100—1107), merkwürdig durch die Art, wie ihn wesentlich jener eine Mann mit seiner passiven Energie durchführte, merkwürdig auch durch den Abschluß, den er fand. Heinrich, der weder durch Preisgabe der alten Rechte „die Hälfte seines Königreichs" verlieren, noch auch Anselm ins Lager seines Bruders Robert von der Normandie, des Thronprätendenten, treiben wollte, schlug Verhandlungen mit Rom vor, um eine Milderung des Investiturverbots für England zu erwirken. Damit war die Entscheidung noch einmal offen gelassen. Denn wenn auch Anselm nicht wünschte, daß man mit Rücksicht auf sein persönliches Wohl die Freiheit der Kirche opfere, so war er in seiner unbedingten Unterwürfigkeit gegen den Papst sicher ernstlich bereit, einem etwaigen Dispense sich zu fügen. Während dieser mehrjährigen, wiederholten Verhandlungen war das Verhältnis zwischen König und Erzbischof wechselnd; es war oft sehr freundlich, da Anselm überall, wo ihn nicht seine Begriffe von den Rechten der Kirche hinderten, mild und dienstfertig sich benahm, und auch der König innerhalb gleicher Schranken ihm in der Fürsorge für das Wohl der Kirche entgegenkam. Er kam aber zuletzt immer wieder auf Investitur und Lehnseid zurück. Endlich forderte er Anselm auf, um sich seiner zu entledigen, selber in Rom eine Vermittlung des Streites zu versuchen, wo dieser Nov. 1103 ankam, hinderte ihn dann an der Rückkehr und belegte die Güter seiner Kirche mit Beschlag. Da der Papst weder ihn wirksam unterstützte noch etwas vom Investiturverbote zurücknahm, hielt sich Anselm für genötigt, außer Landes zu bleiben, mußte aber seinen Aufenthalt in Lyon, wohin er im Dezember von Rom zurückgekehrt war, vielen Mißdeutungen ausgesetzt sehen (ep. III, 89. 90). Durch erneute Versprechungen und Verhandlungen ließ sich Anselm von einem Termin zum andern hinhalten. Seine Friedensliebe und die Hoffnung auf eine klare Entscheidung Roms hielten ihn immer wieder ab, den mehrfach angedrohten Schritt zum Äußersten zu thun. Als aber der Papst auf einer Lateransynode 1105 nur zu einer halben Maßregel sich ermannte, die Räte des Königs bannte und die bereits Investierten exkommunizierte, den König selbst aber unter nichtigen Vorwänden immer noch schonte, da entschloß sich Anselm nun seinerseits den König zu exkommunizieren. Der Augenblick war günstig, da Heinrich wieder mit seinem Bruder im Streite lag und Anselms Ansehen und Beliebtheit im Volke groß war. So bequemte sich Heinrich 1106 zu einem merkwürdigen Vergleiche, in welchem er auf die geistliche Investitur verzichtete, Anselm den Lehnseid zugestand. Der Papst ging darauf ein, gestattete jedoch den Lehnseid nur in der Form, daß er ihn zu einer Ausnahme stempelte, die nicht straffällig machen solle (ep. III, 140). Die Lösung war, zumal da die Investitur erst nach Leistung des hominium erfolgte, für den König sehr günstig; doch hatte er selbst Not, dies Konkordat 1107 auf dem Reichstage durchzubringen; ein Beweis, daß auch das durch Anselm Erreichte mehr denn eine bloße Form war. Seitdem herrschte ungetrübtes Vertrauen zwischen Anselm und dem Könige, so daß ihn dieser 1108, als er sich nach der Normandie begab, mit der Befugnis eines Reichsverwesers ausstattete. Anselm war kein Mann von hierarchischem Ehrgeiz, aber auf die äußere Ehre, die Rechte und die Besitztümer seiner Primatenwürde hielt er nicht nur gegenüber der Krone, sondern auch gegenüber der Kirche. Von dem Papste Paschalis forderte und erlangte er die Anerkennung, daß der Erzbischof von Canterbury legatus natus für Großbritannien sei. Wiederholt ist er auch für das Recht landeskirchlicher Eigentümlichkeiten in Sachen des Kultus und der Liturgie grundsätzlich eingetreten in der Überzeugung, „daß die Verschiedenheit des Brauchs nichts schadet, wenn die Einheit der Liebe in dem einen und allgemeinen Glauben bewahrt wird" (de sacr. divers. c. 1, 552. Von hier aus rechtfertigt er auch den Gebrauch des um das filioque erweiterten Symbols de proc. sp. scti 22). Gegen den Erzbischof von York und gegen andere Bischöfe und Kirchen behauptete er herkömmliche Rechte mit großer Zähigkeit. Er hat ohne Zweifel dazu gewirkt, den Ideen des päpstlichen Absolutismus, wie der gregorianischen Reform des Klerus und der Klöster mehr Boden in Großbritannien zu verschaffen. Seine eigenen Absichten, welche dabei vor allem auf lebendige Frömmigkeit

und Sittlichkeit gerichtet waren, und sein vorleuchtendes Beispiel adelten diese Bestrebungen; doch war seine Wirksamkeit zu kurz, seine Abwesenheit ließ der Verwilderung in allen Richtungen Raum, und daher sah er selbst nur wenig Früchte seiner Aussaat. Er starb am 21. April 1109.

2. Schriftstellerei. Die allgemeinsten und vornehmsten Nachwirkungen sind von seinen wissenschaftlichen Leistungen ausgegangen. Er ist mit Recht der Vater der Scholastik genannt worden. Denn unter dem Gegensatz der freieren, rationaleren und der traditionellen kirchlichen Theologie, welcher sich in Berengar und Lanfranc darlegte, folgte er dem letzteren, doch so, daß er die von L. nur notgedrungen und widerstrebend zugelassene Dialektik mit Absicht und rückhaltloser Freudigkeit auf die theologischen Gegenstände anwendete. So zeichnete er der scholastischen Theologie bestimmter die Aufgabe vor, das traditionelle kirchliche System logisch auszuführen und dialektisch zu erweisen. Seine Originalität würde vielleicht noch mehr hervorglänzen, wenn er sich minder fest an die Autorität gebunden hätte, ist aber dennoch epochemachend in der Lehrgeschichte. Er vereinigt großen logischen und dialektischen Scharfsinn mit den tiefsinnigsten Konzeptionen, welche sich ihm zuweilen in einem plötzlichen Aufleuchten genialer Gedanken, oder auch wie in einem visionären Schauen enthüllten (vgl. was Eadmer vita I, 3, 26 von der Entdeckung des ontologischen Beweises, vgl. proslog. prooem., oder I, 2, 9 von dem Gesichte erzählt, durch das Anselm ein Verständnis des prophetischen Schauens gewann). Eine Gabe der Intuition geht neben einem nicht geringen Talent her für die Abstraktion, welche bei ihm indessen noch keineswegs den Grad des Formalismus hat, wie bei manchen Scholastikern des 12. und 13. Jahrhunderts. Seine Methode ist daher ungeachtet der Herrschaft des Syllogismus noch viel freier und beweglicher, als die durch Petrus den Lombarden eingeführte. In wissenschaftlichen Werken verwendet er verschiedene Formen (s. u.), besonders aber liebt er die Entwicklung in dialogischer Gestalt, welche von Plato durch Klassiker und Kirchenväter herab auf das Mittelalter wirkte. Der oft citierte Augustin und durch seine Vermittlung Plato liefern ihm auch die Ideen, welche den Grundgehalt seines Denkens ausmachen. Dagegen ist der Einfluß der spezifisch mystischen Theologie, welche durch Pseudo-Dionysius schon im 12. Jahrhundert mächtig wirkte, kaum in einzelnen Spuren erweislich. Begriff und Syllogismus behaupten die höchste Stelle in der irdischen Erkenntnis.

Seine wissenschaftlichen Schriften gehören teils der formalen Philosophie, teils der Metaphysik und Theologie an. Über ihre Entstehungszeit bezw. auch Echtheit geben uns teils Anselms häufige Bezugnahmen, teils die Angaben Eadmers zuverlässigen Aufschluß (vgl. die sorgfältige censura der einzelnen Schriften und Sammlungen bei Gerberon, abgedr. bei Migne). Die philosophischen fallen in die frühere Periode und sind daher in Bec entstanden. Er hielt die Dialektik für eine unerläßliche Vorbereitung zur Theologie und schrieb in den ersten Jahren seines Priorats zur Einführung in dieselbe den Dialog de grammatico. Auf Grundlage des von Boëthius bearbeiteten aristotelischen Organons übt er den Schüler, mit dem das Gespräch geführt wird, in der Behandlung der Begriffe, Urteile und Schlüsse und braucht dazu als Beispiel den Begriff grammaticus, indem die Frage erörtert wird, ob dies ein Qualitäts- oder Wesensbegriff sei. In die gleiche Zeit fallen auch die metaphysischen Werke monologium und de veritate. Jenes, seine erste und wohl vorzüglichste spekulative Schrift (ursprünglich anonym erschienen unter dem bezeichnenden Titel exemplum meditandi de ratione fidei, bis ihn Hugo von Lyon nötigte, sie und das proslog. unter seinem Namen herauszugeben vgl. proslog. prooem.), hat ihren späteren Titel davon, daß darin über Gott spekuliert wird sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quae prius non animadvertisset (prooem.). Die andere Schrift knüpft in dialogischer Form an eine Stelle des monologium (c. 18) an, wo Anselm von der Wahrheit mit Beziehung auf Gott als summa veritas gesagt hatte, daß sie unendlich sei, und erörtert, ob und wie dies von aller Wahrheit gelte. Nicht befriedigt von der weit ausholenden Beweisführung des monol., schreibt Anselm, coepi mecum quaerere si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum indigeret, ein Argument nämlich dafür, daß Gott wahrhaft ist ohne eines andern zu bedürfen, während alles andere zum Sein und Wohlsein seiner bedarf (prosl. prooem.). Dies Argument legte er in einer Schrift dar, die ursprünglich fides quaerens intellectum, später (s. o.) proslogium betitelt wurde, weil er in glühender Gebetsrede an Gott seine Gedanken entwickelt. Im liber apologeticus contra Gaunilonem gab er eine Verteidigung und Ergänzung derselben. Es folgten die spezifisch dogmatischen

Schriften de libertate arbitrii und de casu diaboli, die letztere vielleicht etwas später, alle genannten in der Zeit bis 1078. Um 1092 begann er das gegen Roscelin gerichtete Buch de fide trinitatis et incarnatione verbi, das er Papst Urban II. widmete, daher von ihm gewöhnlich epist. ad Urbanum citiert, und seit 1094 sein Hauptwerk, Cur deus homo, in zwei Büchern, welches er, während des Exils, in der Gegend von Capua 1098 vollendete. Als er danach in Lyon verweilte, folgte das Buch de conceptu virginali, das im Anschluß an Cur deus homo II, 16 dies als Hauptfrage behandelt, wie Gottes Sohn habe Mensch werden können, ohne damit Sünder zu werden. Nach England zurückgekehrt, behandelte er die Streitfrage zwischen der griechischen und lateinischen Kirche über den Ausgang des heiligen Geistes, worüber er auch auf einer Synode zu Bari disputiert hatte, in der Schrift de processione spiritus sancti (1100—1101). Die letzte größere Schrift (1107—1108), auch dem Inhalt nach abschließend, ist das Buch de concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio, welches gemäß den im Titel genannten Stücken in drei quaestiones zerfällt. Eine Schrift de voluntate unter Anselms Namen, anknüpfend an ein Versprechen A.s in letztgenannter Schrift (III, c. 11) hat Gerberon herausgegeben; eine andere kleine Schrift de voluntate dei, die schon die ältesten Herausgeber haben, unterliegt starken Bedenken. Einige Lehrschreiben an Waltram von Naumburg unter den Titeln de azymo et fermentato und de sacramentorum diversitate behandeln liturgische Differenzen, erstere spez. die zwischen Griechen und Abendländern darüber obschwebende Streitfrage; beide 1101—1102 geschrieben. Ein Schriftchen Offendiculum sacerdotum ist Exzerpt aus ep. I, 56; ein anderes de nuptiis consanguineorum ein adressatenloser, aber echter Brief (ep. III, 158). Über Unechtes s. u.

Anselm ist aber auch ein asketischer Schriftsteller von hoher Bedeutung. Von Predigten unter seinem Namen sind nur wenige übrig (bei Gerberon 16 homiliae, die 2. und 16. neu) und die Herleitung mancher von Anselm ist nicht ohne kritische Bedenken (so wohl hom. 16 wegen der dort vorgetragenen Versöhnungslehre; sicher echt hom. 9). Doch sind die von dem Herausgeber Gerberon geäußerten, daß sie nämlich mit dem Kommentar des Herväus von Dol, welcher jünger ist, eine verdächtige Verwandtschaft hätten, ungegründet. Wo eine solche Verwandtschaft stattfindet, beruht sie auf gemeinsamen älteren Quellen. Von erbaulichen Traktaten sind ein kurzer liber exhortationum (zweifelhaft), ein tractatus asceticus (zuerst bei Achéry spicil. I, 443 zweifelhaft), besonders de pace et concordia (echt nach handschriftlicher Bezeugung und Inhalt vgl. ep. III, 133; zum mindesten von Eadmer) und die köstliche admonitio morienti (s. o.) zu nennen. Noch wertvoller aber sind seine meditationes und orationes, für die Augustin nach Form und Inhalt Vorbild ist (vgl. auch das proslogium). Von den überlieferten 21 Meditationen sind allerdings nicht wenige (so wohl 7, 9, 13, 15—17) für unecht zu halten; die andern aber zeigen, wie Anselm betend und sinnend mit seinem Herzen in das sich versenkte, was sein Denken zu begreifen suchte (vgl. medit. 11 mit Cur deus homo und J. Olivier, Anselme de Cantorbéry d'après ses meditations 1890). Seine Gebete, die auf alle Stimmungen der Gläubigen, aber auch auf persönliche und amtliche Verhältnisse Bezug nehmen, zuweilen auch an Maria und die Heiligen gerichtet, gehören mit den Meditationen zu den Schätzen der asketischen Litteratur und sind reichlich (z. B. auch von Joh. Gerhard) benutzt worden. Zuweilen erscheinen die frommen Gefühle gehemmt durch die gekünstelte Rhetorik, doch darf man nicht vergessen, daß man damals in dergleichen stilistische Formen eingewohnt war. Eine besondere Erwähnung verdienen noch die „zufälligen Andachten“, die A. in der Form von oft sehr treffenden Gleichnissen zu geben pflegte. Eadmer hat nicht nur in seiner Lebensbeschreibung, sondern in einem besonderen liber de S. Anselmi similitudinibus (bei Gerb. u. Migne 159) Proben daraus überliefert (vgl. noch dess. ebenfalls wesentlich auf A. zurückgehenden liber de beatitudine coelesti l. c.) Seine Briefe, die in vier Büchern gesammelt sind (Buch I die er als Mönch, II als Abt, III u. IV als Erzbischof geschrieben), vermeiden zwar ebenfalls nicht ganz den rhetorischen Ungeschmack der Zeit, sind aber häufig auch von kräftiger Einfachheit in der Darstellung und sind lebendige Zeugnisse von dem Reichtum seines inneren Lebens, von seiner praktischen Weisheit und von der Vielfältigkeit seiner Beziehungen nach außen. Endlich sind auch einige Gedichte unter seinem Namen überliefert; doch sprechen die wenigen ihm wahrscheinlich beizulegenden (orat. 40 und 60 bezw. 61 bei Mone, lateinische Hymnen des MA. Bd. III, Nr. 621. 627, vgl. noch Bd I, Nr. 188. 214, Bd II Nr. 422—429) nicht für poetische Bedeutung. Die meisten der ihm zugeschriebenen gehören ihm, wie vor

allem das Gedicht de contemptu mundi, nicht an (bezw. wird die handschriftliche Bezeugung vermißt, vgl. Gerberon und hist. littér. l. c.), jedenfalls auch nicht das Mariale, das Ragey ihm beilegte (Sancti Anselmi Cantuarensis Archiepiscopi Mariale etc., London 1884); vgl. J. Julian, dictionary of hymnologie, London 1892, S. 1200. 1201. — Endlich sind dem Anselm auch sonst viele Schriften mit Unrecht beigelegt worden. Die hist. littér. IX, 442—453 zählt deren 36 Nummern auf und giebt die nötigen Nachweise. Die wichtigsten haben Gerberon und Migne. Für Anselm fällt kaum etwas ab, auch wenn z. B. das kurze indicium de stabilitate monachi ihm angehört 159, 333 ff.

3. System. Seine wissenschaftlichen Schriften handeln das kirchliche Lehrsystem noch nicht in der Vollständigkeit und Geschlossenheit der scholastischen Summen ab; die einzelnen erörtern vielmehr große Fragmente des Systems; aber dennoch läßt sich erkennen, daß er mit Sicherheit die Zusammenhänge überschaut, und mehrere überragen in der Ausführung bestimmter Seiten des Systemes weit das bisherige. Die Prinzipienfragen behandelt er als der getreue Sohn der Kirche, der nie in dem Glauben und in der Hingebung an sie erschüttert worden war. Daher die Unterordnung der Spekulation unter die Autorität, welche ihren Ausdruck findet in den Sätzen: neque enim quaero intellegere ut credam, sed credo ut intelligam (prosl. c. 1 a. E.) und: qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non intelliget (de fide trin. c. 2 vgl. c. 1. 2). Die nach seiner Überzeugung in der Offenbarung und Kirchenlehre identische Wahrheit steht ihm so hoch über der Erkenntnis der Vernunft, daß es ihn eitel Thorheit dünkt, Dogmen darum leugnen zu wollen, weil man sie nicht begreife (vgl. bes. ep. II, 41). Ein Glaube aber, der nichts weiter sei als eine Anerkennung der göttlichen Dinge, sei zwar als Anfangspunkt notwendig, genüge aber nicht. Man müsse sie lieben, und erst dieser von der Liebe belebte Glaube, welcher eine Willensrichtung auf den Gegenstand einschließe (credendo tendere in aliquid), sei der wahre Glaube (monol. c. 75—77).

Der Glaube aber ist ihm nicht bloß die unumgängliche Vorbedingung für rechte Erkenntnis, sondern drängt auch nach vernünftigem Verständnis des zu Glaubenden als einer Mittelstufe auf dem Wege zum höchsten Ziele, dem Schauen (de fide trin. prooem.). Die ratio verfährt aber da ganz nach ihren Gesetzen und mit ihren Erkenntnismitteln, ohne alle Rücksicht auf die thatsächliche und in der heil. Schrift beschriebene Offenbarung: rationibus neccessariis — quasi nihil sciatur de Christo — sine scripturae auctoritate (Cur d. h. I prooem. c. 25. II, 23. de fide trin. c. 4, 272 C.). Und zwar ist A. kühn genug, so gut wie das ganze Gebiet der Glaubenslehren auch die Trinität, Inkarnation und Versöhnung in dieser Weise a priori konstruieren zu wollen (ll. cc. bes. Cur d. h. I, 25 (Boso): volo me perducas illuc, ut rationabili necessitate intellegam esse oportere omnia illa quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit, si volumus salvari). Allerdings behält er immer vor, daß auch seine zwingendsten Beweisführungen so lange als bloße Ansichten gelten sollen, als sie keine maior auctoritas bestätigt (Cur d. h. I, 2 monol. 1); doch hierfür genügt es ihm schon, wenn nur die Schrift das rationell Gefundene nicht direkt verneint (de conc. praesc. dei cum lib. arbitr. III, 6, 528 B: hoc ipso quia non negat, quod ratione dicitur, eius auctoritate suscipitur). Er hofft aber ganz offenbar Juden, Heiden und Häretiker, die den Autoritäten nicht glauben, mittelst jener Methode wirksam zu überzeugen (Cur d. h. l. c. und II, 23 de fid. trin. c. 3); die Gläubigen aber so zu befestigen, daß ihnen der Unglaube auch als Widersinn erscheint (prosl. c. 4: gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi, te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere non possim non intellegere). Daß dabei ein wenn auch gebundener Rationalismus zu Grunde liegt, andrerseits aber das angewandte Beweisverfahren oft ungenügend ist, beweisen die beiden durchgehenden Leitsätze seiner Spekulation, daß für Gott schon das geringste inconveniens (Lieblingswort) die Unmöglichkeit, andrerseits schon die geringste ratio die Notwendigkeit von etwas begründe, denn deus nihil sine ratione facit (Cur d. h. I, 10. 20. II, 9. 10 u. ö. de fid. trin. 5, 276). Hier liegen die Wurzeln Abälards. — In den metaphysischen Bestimmungen ist Anselm Realist. Augustinus und die Entscheidung des Porphyrius bei Boëthius führten ihn zu den platonischen Gedanken über die Beschaffenheit der Universalien. Die allgemeinen Formen der Dinge (den Ausdruck Idee hat er nicht) haben ihr Sein im göttlichen Verstande, im Logos, und sind das dem Sein des Einzelnen vorangehende und zu Grunde liegende. Die

Richtung auf das Übersinnliche, welche die allgemeine Bedingung der Theologie ist, schien ihm mit dieser Geltung der Universalien verbunden zu sein, der Nominalismus dagegen, welcher die Realität in das Einzelsein setzte, sinnlich beschränkt, unwissenschaftlich und zur Häresie neigend. Des Nominalisten Roscelin Dreieinigkeitslehre war ihm eine Bestätigung dafür (vgl. die Polemik gegen die moderni dialectici de fid. trin. c. 2. 3). In dem Dialog de veritate hat er die realistischen Gedanken tiefsinnig ausgeführt. Alle Dinge haben in Gott nicht nur ihre Ursache, sondern auch ihren Zweck (ihre Idee). Gott ist das höchste Sein und die vollkommene Wahrheit. Die Erkenntnis der Dinge hat also Wahrheit, wenn sie in Gott erkannt werden, mithin, wenn der Ausdruck den Zweck wiedergiebt. Dies gilt von der Bezeichnung (significatio) durch das Wort wie durch die That. Alle Einzelerscheinung ist notwendig unvollkommen. Sie enthält ein Sollen, welches sich aber mit ihrem Sein nicht deckt; sie weist aber durch ihren Zweck hin auf das göttliche Sein, welches mit dem Denken Gottes eines ist. Alle irdischen Prädikate daher, welche ein Sein, ein Gutes oder Wahrheit aussagen, bezeichnen nur einen Anteil, welcher ihnen an dieser höchsten Realität verliehen ist.

In seiner Gottes- und Trinitätslehre ruht A. sachlich mit Bewußtsein (vgl. z. B. monol. prooem.) ganz auf Augustin (bezw. auf den drei abendländischen Symbolen, die er, der ersten einer, als tria christianae confessionis principia zusammenstellt ep. II, 41). Der tritheistischen Vereinzelung der göttlichen Personen bei Roscelin setzt er ihre Identifizierung mit Relationen in der Einheit des göttlichen Wesens entgegen und nimmt noch mehr als Augustin an der Formel tres personae Anstoß, verzweifelt überhaupt an einer entsprechenden Bezeichnung für das Dreifaltige: tres nescio quid (monol. 78 vgl. ep. IV, 104). Das eigentümlich Neue ist seine Methode. Im Monologium hat er, was vor ihm in einer besonderen Abhandlung nur Pseudo-Dionysius gethan hatte, eine ausführliche Untersuchung über Gottes Wesen und Eigenschaften in der Weise angestellt, daß er von dem gegebenen relativen Sein aus, wie es stufenweise aufsteigt, schließt, es müsse notwendig ein letztes höchstes, kurz absolutes Sein oder Wesen geben, von dem alles andre sein Sein habe. Er bestimmt es näher als ewigen, allmächtigen Geist und entwickelt daraus weiter als notwendig die trinitarische Auseinanderlegung des göttlichen Wesens, für deren Konstruktion er mit Augustin die Analogie des menschlichen Geistes als memoria sui, intelligentia und amor verwendet. Nur zu Anfang und Schluß setzt er dann jenen Begriff des höchsten Wesens gleich Gott. Ist also auch im monolog. ein sog. Gottesbeweis enthalten, so ist er doch als kosmologischer verschieden von dem im prosl. besonders c. 2—4 vorgetragenen ontologischen. Dieser, nicht mit dem Realismus an sich gegeben, schließt aus dem bloßen Begriff des quo maius cogitari non potest, den zu bilden jedem Denkenden als unausweichliche Notwendigkeit zugemutet wird, auf die Existenz dieses zunächst nur gedachten höchsten Wesens; denn es wäre ja nicht, als was es notwendig gedacht werden muß, wäre es nicht auch in re. Das Trügerische dieses von Kant für immer widerlegten Schlusses (die Existenz kein Prädikat neben anderen) steckt in dem zwiefach verstandenen in intellectu esse, das Anselm einmal dem realen Nichtsein gleichsetzt, um zur Aussage, daß das höchste Wesen in re sei, fortschreiten zu müssen, dann aber wieder als reales Sein des Objekts im Intellekte versteht, um zu jener weiteren Aussage fortschreiten zu können. Aber bei ersterem Sinne kann er niemals aus dem in intellectu esse das reale Sein des Absoluten folgern, bei letzterem braucht ers nicht. Der Satz, daß das Absolute in re sei, ruht schlieszlich auf seinem Kanon, daß vom Absoluten alles auszusagen sei, dessen esse schlechthin besser sei, als sein non esse, wozu natürlich als unterstes und doch erstes das esse selbst gehört (prosl. c. 5. lib. apol. 10, monol. 15, 163. 81, 184 vgl. de fide trin. 3, 271 A.). Sofern aber dabei der Begriff des Absoluten doch schon vorausgesetzt wird, läuft der ontologische Beweis in den des monolog. zurück (vgl. Hasse II, 265); denn hierfür beruft sich Anselm im lib. apolog. gegen Gaunilo (außer auf dessen fides und conscientia c. 1) wieder auf den notwendigen Rückschluß vom Relativen auf das Absolute (c. 8); wer aber auch den bloßen Begriff nicht bilden zu können erkläre, non modo sermo eius est respuendus sed et ipse conspuendus (c. 9). Gaunilo, Mönch von Marmoutier, hatte nämlich (lib. pro insipiente) Anselms Beweisführung angegriffen und behauptet, das Sein im Intellekt, das aus dem Verstehen eines Begriffes folge, sei nur ein vorstellungsmäßiges (möglicherweise irrtümliches) und bedinge keine Realität (Beispiel einer herrlichsten Insel, von der die Sage geht): prius enim certum mihi necesse est fiat, revera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo quod maius est omnibus in se ipso quoque subsistere non erit

ambiguum c. 5. A. verteidigte sich in obengenannter Schrift. Jedenfalls hat sein Beweis das Denken auf lange fruchtbar angeregt (vgl. J. Köstlin, Die Beweise für das Dasein Gottes ThStK 1875, S. 611 ff.; Runze, Der ontologische Gottesbeweis. Krit. Darstellung seiner Gesch. seit Anselm bis auf die Gegenwart, Halle 1882). —

In der Lehre vom Menschen, der Sünde und Gnade und Prädestination bleibt Anselm im ganzen bei den Dogmen Augustins stehen, weicht aber besonders darin von ihm ab, daß er in der Lehre vom Bösen die Fassung desselben als des Nichtseienden noch konsequenter durchführt. Ferner bestimmt er die Willensfreiheit als das Vermögen der vernünftigen Natur, die mitgeteilte rectitudo voluntatis (d. i. iustitia, de verit. 12, 482) propter ipsam rectitudinem zu bewahren. Daraus folgt, daß dem gefallenen Menschen wohl die rectitudo voluntatis abgeht, es ihm auch unmöglich ist, sie sich selbst zu verschaffen, die libertas arbitrii aber ihm ebenso unverloren geblieben ist, wie etwa die Sehkraft einem in Finsternis Weilenden. So verlieren die Begriffe der Erbsünde und der Erbschuld an Intention, und es findet ein Übergang zu dem tridentinischen Dogma statt. — Von weitgreifender Wirkung ward die Theorie über das Werk des Gottmenschen, die A. in seinen 2 BB. Cur deus homo vortrug, dem ersten Werke, das diesen von der alten spez. der morgenländischen Kirche ziemlich vernachlässigten Gegenstand selbstständig und zugleich von neuen Gesichtspunkten aus so behandelte, daß er als Mittelpunkt der gesamten Glaubenslehre hervortritt. Die Grundgedanken sind folgende: der Mensch hat mit seiner Sünde die (weltimmanente) Ehre Gottes verletzt, die dieser unbedingt wahren muß. Deshalb necesse est ut omne peccatum aut satisfactio aut poena sequatur (I, 15), diese wider Willen des Sünders zu seinem Verderben, jene mit seinem Willen zum Heile. Da Gott (teilweise, nicht bloß zum Ersatz der gefallenen Engel) wenigstens eine Anzahl Menschen beseligen will, bleibt nur der erste Weg (I, 4. 16 ff., II, 1—5), denn eine Vergebung ohne Gutmachung geht allerdings nicht an. Die satisfactio muß aber secundum mensuram peccati bemessen werden (I, 20), und der Schuldige pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit (I, 11). Aber der Mensch, zumal der sündige, hat keine entsprechende Bußgabe, da schon die kleinste Sünde mehr wiegt als die ganze Welt (I, 21: nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum), die Satisfaktion also in einer Gabe bestehen muß, die größer ist quam omne quod non est deus. Non ergo potest hanc facere nisi deus. — Sed nec facere illam debet, nisi homo. — Necesse est, ut eam faciat deus homo (II, 6). Dieser Gottmensch wird zwar als rationalis creatura auch zum (aktiven) Gehorsam gegen Gott verpflichtet sein, als Sündloser aber nicht dazu, sein Leben ad honorem dei in den Tod zu geben (II, 11, I, 9). Sein Tod würde also nicht unter das pflichtmäßig Gebotene, sondern unter das von Gott zur Erlangung eines praemium erlaubte „Bessere“ fallen (II, 19, 427 A, wie z. B. die virginitas). Läßt er sich nun propter iustitiam (um nämlich damit den Menschen das höchste Vorbild zu geben), töten, so giebt er in seinem Leben Gott ein donum aus freien Stücken dar (II, 19 a. A. 20 a. A.), das so wertvoll ist, ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum (II, 18 a. E. lehrr. Zusammenfassung; zu der letzten Bestimmung vgl. II, 22 a. E.). Den Lohn aber, den der Gottmensch zunächst sich selbst damit verdient hat (meritum), muß Gott nach seiner Gerechtigkeit auszahlen (retribuere) und zwar, da der Gottmensch für sich schon alles besitzt, angemessenerweise an die, zu deren Erlösung er Mensch geworden ist (II, 20). Sie haben nun an dem eingeborenen Sohn Gottes (als Gekreuzigten) das pretium maius omni debito, das sie (als satisfactio) für ihre Sünden Gott hingeben (II, 21 a. E.). Nur so erst gewinnt die Nachahmung seines Vorbildes für sie Zweck und Erfolg (II, 20). Gottes Gerechtigkeit aber und Barmherzigkeit gleichen sich so aufs schönste aus (II, 21). Seine Theorie stellt Anselm bewußtermaßen solchen entgegen, die von einem Rechte des Teufels an die Menschen ausgehen (I, 7). Ihre besondere Gestalt vor allem der Satisfaktionsbegriff geht auf das germanische Strafrecht zurück, durch das Mittelglied der mittelalterlichen Bußdisziplin (vgl. Cremer, die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffs ThStK 1880, S. 7—24 und: Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre l. c. 1893, S. 316—45). Doch darf das Gewicht dieser Unterscheidung nicht überschätzt werden, da gelegentlich A. auch das Leiden als (stellvertretende) Strafe faßt (orat. 2, 861). Ritschl hat A.s Theorie einer scharfsinnigen Kritik unterzogen (Rechtf. und Versöhnung I, 3 S. 31 ff.), die u. a. mit Recht hervorhebt, daß das Verhältnis zwischen honor dei und iustitia undeutlich bleibt (vgl. I, 13. II, 1), mit Unrecht da-

gegen, daß der II, 20 (nur beiläufig) eintretende Begriff des meritum Christi eine Umbiegung bedeute, an Christus ist eben meritum was für die Sünder satisfactio (vgl. Loofs, Dogmengeschichte³, S. 273). Die dogmatische Kritik (vgl. besonders die reichhaltigen Ausführungen bei Harnack, Dogmengeschichte III, 351—58) wird vor allem an dem privatrechtlichen Schema, an der äußerlichen Schätzung des Lebens Christi als res pretiosa und der Beurteilung seines Todes als opus supererogationis (Ritschl l. c.) einzusetzen haben, während andere Ausstellungen teils Anselm nicht gerecht werden, insbesondere seine trinitarischen Voraussetzungen außer acht lassen, teils mit ihm die Sache selbst treffen.

4. Schlußcharakteristik. Anselm zeigt uns im Rahmen der mönchischen Frömmigkeit, die er für sich und andere stets als die seligste Lebensweise pries, das Bild einer wahrhaft geläuterten Persönlichkeit, die den eigenen Willen unter das Joch Christi gebeugt hat. Seine Demut ist mehr als mönchische Unterwürfigkeit unter die kirchlichen Oberen; seine leibliche und selische Selbstzucht wirklich der Ausfluß eines Sinnes, der vor die Wahl zwischen Sünde und Höllenpein gestellt, lieber die letztere wählen und es vorziehen würde, unschuldig in der Hölle zu leiden, als mit Sünde befleckt die Seligkeit zu genießen (vita II, 2, 22). Die Probe darauf ist, daß er mit der Strenge gegen sich weitherzige, nachsichtige Liebe gegen andere verband, selbst einmal die Schärfe der mönchischen Regel milderte, auch von seinen Gegnern lieber eine zu gute, als zu schlimme Meinung haben wollte und immer bereit war, Böses mit Gutem zu vergelten. Mit Bewußtsein und Verständnis übte er solche Milde besonders gegen die zu bildende Jugend, ein Lehrer, dessen tiefen Ernst eine sanfte, gelegentlich scherzende Heiterkeit verklärte. Eine Schranke freilich hatte seine Liebe, wo es die Sache der Kirche und des Papsttums galt: Waltram von Naumburg versagte er den Freundesgruß bloß weil er damals noch der kaiserlichen Partei angehörte (de azym. et ferment. a. A.). Indessen hat er auch in der Zeit des Kampfes, der seiner von persönlicher Herrschsucht freien Natur nicht zusagte — am liebsten wäre er einfacher Mönch geblieben vita II, 1, 8 — die Lauterkeit seines Charakters und seine aufrichtige Friedensliebe bewährt. Politiker und Geschäftsmann zu sein war nie seine starke Seite; doch nahm er als Pflicht auch das Lästige auf sich, und die unbeugsame Festigkeit seines passiven Widerstands ersetzte den Mangel entschlossener Thatkraft. Groß aber ist und bleibt er als theologische Persönlichkeit. Seiner Liebe Gegenstand, seines Sinnens und Denkens Ziel bei Tag und Nacht war das Himmlische, von dem daher auch sein Mund jederzeit überfloß. Bei den Mahlzeiten verweilte er nur, wenn ein geistliches Tischgespräch zu stande kam. Sein Denken ist bei aller Strenge der Form noch nicht zum Formalismus erkaltet, sondern wird durchglüht von der Mystik frommen Gefühls, er vereinigt noch in sich die beiden je länger je mehr auseinandergehenden Strömungen des Mittelalters. Alles in allem genommen steht er vor uns als ein Mann, welcher durch die tiefe Harmonie seines Wesens für immer eine der edelsten Gestalten der Kirche bleiben wird.

(Jacobi †) Kunze.

Anselm, Bischof von Havelberg, später Erzbischof von Ravenna, gest. 1158. — Nachrichten über sein Leben finden sich außer in seinen eigenen Schriften zerstreut in Schriften, Briefen und Urkunden der Zeitgenossen. Vgl. Spieker, A. v. H. in der ZhTh Bd 10 Heft 2 (1840) S. 1—94; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, Bd IV und V; Bernhardi, Jahrbücher d. deutschen Reichs unter d. Reg. Lothars III.; Prutz in der AdB. — Seine Schriften bei MSL 188, 1095—1248.

A. ist ein an kirchlichen und noch mehr an politischen Geschäften in der Zeit der Kaiser Lothar III. bis Friedrich I. vielfach beteiligter Kirchenfürst, der mit großem Geschick Kaisern und Päpsten Dienste leistend sich in der Gunst beider zu behaupten wußte. Seine Herkunft ist unbekannt; da er Jugendfreund Wibalds, des späteren Abtes von Stablo und Korvey war (s. Wib. ep. 150 in Jaffé Bibl. r. G. I, 241), scheint er seine Jugend in Lothringen verlebt zu haben. In den Prämonstratenserorden eingetreten wurde er wahrscheinlich durch Norbert nach Magdeburg gezogen, der ihn 1129 zum Bischof von Havelberg weihte; als solcher war er für den Orden, dem die Organisation der Kirche in den wendischen Landen namentlich oblag, nicht ohne Eifer thätig, besonders durch Einrichtung eines prämonstratensischen Domkapitels in Havelberg und später des Stiftes Jerichow 1144 (vgl. Winter, Die Prämonstr. im nordöstl. Deutschland S. 148 ff., 312 ff.), doch erlitt sein Wirken in seinem Sprengel durch Teilnahme an den Reichsangelegenheiten sehr große Unterbrechungen. Im J. 1135 ging er als

Gesandter Lothars III. nach Konstantinopel um die von seiten des oströmischen Kaisers Johannes angeknüpften Verhandlungen zum Zweck gemeinsamer Bekämpfung Rogers von Sicilien weiter zu führen; hier kamen im Verkehr mit der griechischen Geistlichkeit auch die kirchlichen Streitpunkte zur Sprache, und mit dem Eb. Niketas von Nikomedien hielt er eine förmliche in freundlicher Form verlaufende Disputation. In den folgenden Jahren finden wir ihn oftmals in der Umgebung der deutschen Kaiser, so bei den Römerzügen von 1133 und 1136, so auch Weihnachten 1146 zu Speier, als es Bernhard v. Cl. gelang, Konrad III. zur Teilnahme am Kreuzzuge zu bestimmen; nach vita Bern. VI, 5 ist er damals von Bernhard auf wunderbare Weise von einem Halsleiden befreit worden. An dem Kreuzzuge gegen die Wenden 1147 nahm er selbst als päpstlicher Legat teil, und lebte dann, nachdem er 1149 wieder Italien besucht hatte, einige Jahre ganz der Pflege seines Bistums und seines Ordens in demselben (s. das Schreiben an Wibald ep. 221 in Bibl. r. G. I, 339). Bei Konrad stand er in dieser Zeit aus unbekannten Gründen nicht in Gunst (ep. Wib. 211, p. 230; Giesebrecht IV, 485 vermutet, wegen seiner zu engen Verbindung mit dem Papste), erst Kaiser Friedrich I. berief ihn aufs Neue zu politischer Thätigkeit, er sandte ihn 1154 als seinen Brautwerber nach Konstantinopel und ernannte ihn 1155 zum Erzb. von Ravenna; in demselben Jahre nahm er an den Unterhandlungen zwischen Friedrich und dem Papste mit Erfolg als Vermittler teil, Giesebr. V, 59. 64; er starb 1158.

Von A.s schriftstellerischer Thätigkeit, die wohl nicht sehr umfassend gewesen ist, haben sich erhalten 1. drei Bücher Ἀντικειμένων oder Dialogi, herausg. von d'Achéry Spicil. I, 161 ff., bei M. 1139 ff. Eugen III. hatte A. aufgefordert, die mit Niketas gehaltene Disputation aufzuzeichnen. A. schickt im ersten Buch eine Verteidigung der Anschauung von der ununterbrochenen Einheit der Kirche von Abel an voraus; die neutestamentliche Zeit derselben wird nach den apokalyptischen Siegeln in verschiedene Zeitalter geteilt, von denen das siebente die Zeit der Vollendung ist. Wie die ganze in dem Buche entwickelte Ansicht von der Geschichte der Kirche, so ist besonders auch die Stellung, die dem Mönchstum und seinen Reformatoren in derselben gegeben wird (c. 10) von Interesse. Vermutlich liegen hier Gedanken Norberts zu Grunde, der, wie wir aus Bern. Claraev. ep. 56 wissen, seine eigentümlichen eschatologischen Spekulationen hatte; die weitere Entwicklung findet sich später bei Joachim von Floris. Das 2. Buch enthält die Streiterörterung über das Ausgehen des heiligen Geistes, das 3. über den römischen Primat c. 2—12 und andere Differenzen. Schließlich einigen sich beide wenigstens in dem Wunsche der Berufung eines allgemeinen Konzils zur Herstellung der Einheit. — 2. ein Schreiben an den Abt Egbert von Huysburg (herausg. von Euseb. Amort, Vetus discipl. canonicor. Ven. 1747 II, 1048 sqq. und von Spieker a. a. O. S. 95—120; bei M. S. 1119 ff.) bestimmt, die höhere Stellung der regulierten Kanoniker gegenüber den Mönchen zu erweisen; eines der Zeugnisse von den gerade damals nicht seltenen Reibungen zwischen beiden Ständen. Von der gleichen Tendenz ist beherrscht: — 3. der Liber de ordine canonicorum regularium (Pez, thes. anecdd. IV, 2, 47 ff. bei M. 1095 ff.), der die für die Kanoniker (Prämonstratenser) geltenden Ordnungen angiebt und rechtfertigt. Die Schrift ist, da nach c. 29 Norbert vor einiger Zeit gestorben ist, Rupert von Deutz aber noch lebt, gegen Ende 1134 oder in den ersten Monaten 1135 verfaßt. Daß A., wie die aus dem Kl. Hamersleben stammende Handschrift angiebt, der Verfasser sei, ist von Pez, wie schon früher von Ceillier (hist. gen. d. aut. s. et eccl. XX, 316 f.) bezweifelt worden, mit Gründen, die selbst zweifelhafter Natur sind und denen sich manches, was für A. spricht, entgegenstellen läßt. — 4. Ein tractatus de ordine pronuntiandae litaniae ad Fridericum Magdeburgensem aep., dessen Herausgabe Pez a. a. O. beabsichtigte, ist von F. Winter ZKG V, 144—155 (1882) herausgegeben worden.

S. M. Deutsch.

Anselm von Laon (Laudunensis, auch Scholasticus), gest. 1117. Vgl. Guibert v. Nogent, l. III de vita sua und l. I de miracc. S. Mariae, c. 1; Hist. littér. de la France, X, 182 sqq.; MSL t. 162, 1173 sq.; G. Lefèvre, De Anselmo Laudunensi scholastico, Evreux (Mediolan-Aulercorum) 1894.

Als Schüler seines berühmten gleichnamigen Zeitgenossen zu Bec in der Normandie ausgebildet, begann dieser um die Mitte des 11. Jahrh. zu Laon geborene Theologe sein Lehrwirken in Paris (ca. 1076), wo er, zusammen mit Wilhelm von Champeaux und als Vertreter einer ähnlichen streng-realistischen Scholastik wie dieser, den Grund zur

Pariser Hochschule legen half. Gegen Ende des Jahrhs. wurde er Archidiakonus und Dom-Scholastikus in seiner Vaterstadt, deren theol. Schule durch ihn, namentlich seine Leistungen als biblischer Exeget, für die Dauer von etwa zwei Jahrzehnten zu hohem Ruhm gelangte und u. a. auch den jungen Abälard (s. S. 16, 31) kürzere Zeit zu ihren Schülern zählte. Aus Anhänglichkeit an seinen Lehrerberuf schlug Anselm die ihm angetragene Bischofswürde mehreremale aus. Er starb 8 Jahre nach seinem Lehrer Ans. v. Canterbury, am 11. Juli 1117. Seinen Einfluß auf die theol. Nachwelt vermittelte vor allem die Glossa interlinearis, eine paraphrasierende Vulgata-Erklärung, deren zwischen die Zeilen des biblischen Teils geschriebene Erläuterungen (neben Walafrid Strabos Glossa ordinaria) zur Hauptfundgrube des exegetischen Wissens im späteren MA. wurden (auch mehrfach gedruckt: Basel 1502, 1508 — am besten Antwerpen 1634). Sehr mäßigen Wertes sind die außerdem von ihm hinterlassenen allegorischen Kommentare (Enarrationes) zu Cant. Canticor., Matth. und Apokal. (bei Migne, l. c. 1187—1585). Von größerem Interesse ist s. Lehrbrief an den Abt des Lüttticher Laurentiusklosters betreffend das Problem des Bösen (*Num Deus vult malum?*) auf Grund von Rö 9 (ebd. 1587 ff.). — Eine Anzahl bisher ungedruckter Sentenzen von Anselm und seinem Bruder Radulf gab vor kurzem G. Lefèvre heraus (Anselmi Laud. et Radulfi fratris eius Sententias nunc primum excerptas ed., Mediolan. Aulerc., 1894). Vgl. dazu Hauréau im Journ. des Sav. 1895, p. 444 ff.

Zöckler.

Anselm I., Bischof von Lucca s. Alexander II. S. 338, 50.

Anselm II., Bischof von Lucca 1073—1086. — Vita Anselmi episcopi Lucensis auctore Bardone presbytero ed. R. Wilmans MG SS XII 1—33; A. Overmann, Die vita Anselmi Lucensis episcopi des Rangerius, N.A. XXI (1896) 401—440; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit 3. Bd 5. Aufl. 1890; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III. 1893; C. Mirbt, Publizistik i. Zeitalter Gregors VII., 1894; W. Martens, Gregor VII 1894; Meyer v. Knonau, Jahrbücher d. deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V. Bd II. 1894; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen 2. Bd 6. Aufl. 1894; E. Bernheim, MG Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti tom. I 1891 S. 517—9; Ballerini, De antiquis collectionibus et collectoribus canonum pars IV c. XIII; Gallandi, de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge 1790 tom. I p. 640 ff.; A. Theiner, Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones Rom 1836, 363—382; Andr. Rota, Notizie historiche di s. Anselmo vesc. di Lucca, Verona 1733; E. Friedberg, Lehrbuch d. katholischen u. evangelischen Kirchenrechts 4. Aufl. 1895 S. 114.

Anselm, der Neffe und Nachfolger des gleichnamigen Bischofs, welcher als Papst Alexander II. (1061—73) die Verwaltung des Bistums Lucca in seiner Hand behalten hatte, wird bereits am 24. Juni 1073 von Gregor VII. als electus Lucensis bezeichnet (Registrum I, 11). Damals schon rühmte derselbe seine Kenntnisse und sein Urteil, aber war noch ungewiß, was er von ihm zu erwarten habe. Diese Bedenken hat Anselm rasch zerstreut, indem er erst mündlich und dann schriftlich bei Gregor anfragte, wie er es mit der Investitur durch den König halten solle. Der Papst entschied sich 1. Sept. 1073 (Reg. I, 21) für die Hinausschiebung derselben bis Heinrich wegen seines Umgangs mit Exkommunicierten (seinen Räten) Genugthuung geleistet und mit ihm selbst wieder friedliche Beziehungen angeknüpft habe. Doch verzögerte Gregor die Ordination Anselms, der nach Rom kam, und als Heinrich IV. durch Gesandte die Bitte aussprechen ließ (1074), die Weihe erst nach der königlichen Investitur zu erteilen, gab er nach (doch nicht in Bezug auf Hugo von Die, vgl. Hugo v. Flavigny, Chronik lib. II, SS VIII, 411 f.). In der That hat Anselm nunmehr aus der Hand des Königs Ring und Stab empfangen (vita c. 14) und dann erst folgte seine Konsekration am 28. April 1075 (SS XII, 14 n. 3). Als er bald darauf, in schweren Gewissensnöten wegen der Annahme der Investitur, resignieren wollte und in ein Kloster flüchtete, rief Gregor ihn auf seinen Bischofsstuhl zurück (vita c. 4). Dieser hat sich selbst damit einen großen Dienst geleistet, denn unter allen italienischen Bischöfen hat Anselm von Lucca ihm die größte Hingebung bewiesen, als aktiver Politiker wie als Publizist. War es schon eine bedeutsame Mission, daß er zusammen mit Gerald von Ostia die verwirrten kirchlichen Verhältnisse Mailands zu ordnen hatte, nachdem diese Stadt den kaiserlichen Erzbischof Thedald preisgegeben (1077), so kam seine Persönlichkeit zur vollen Geltung doch erst dann, als in Wibert von Ravenna ein Gegenpapst aufgestellt

war und der Kampf Gregors mit den lombardischen Bischöfen und Heinrich IV. seine Höhe erreichte. Die Vertretung der Sache dieses Papstes im Norden Italiens lag damals ganz auf ihm und der Gräfin Mathilde von Tuscien. Aus seinem Bistum vertrieben und mit dem Vikariat über die ganze Lombardei betraut (vita c. 11, 24), stand er der Fürstin als Ratgeber zur Seite, beide durch die Verehrung für Gregor innig mit einander verbunden. Als derselbe, um den Kampf fortsetzen zu können, an das Kirchengut die Hand legen wollte und die in Rom versammelten Bischöfe widersprachen (1082), hat Mathilde ihm den beträchtlichen Kirchenschatz von Canossa zur Verfügung gestellt (SS XII, 385 Note). Die Lateransynode zu besuchen, welche Gregor im November 1083 abhielt, wurde Anselm durch Heinrich IV. unmöglich gemacht (Bernold. Chronik SS V, 438). Beim Herannahen seines Todes hat ihm der Papst den großen Vertrauensbeweis gegeben, ihn neben Otto von Ostia und Hugo von Lyon als Nachfolger zu empfehlen (Hugo v. Flavigny, Chron. SS VIII 466). Am 18. März 1086 starb Anselm als Verbannter in Mantua (vita c. 42). Seine Biographie ist sogleich nach seinem Tode von dem ihm nahestehenden Priester Bardo im Auftrag der Gräfin Mathilde verfaßt worden. — Unter seinen schriftstellerischen Leistungen war für die Folgezeit am bedeutsamsten die Collectio canonum (als Apologeticus bezeichnet vita c. 26), welche fast ganz in das Decretum Gratiani übergegangen ist. Von der noch ungedruckten Sammlung, die aus 13 Büchern besteht (1. de primatu et excellentia romanae ecclesiae; 2. de primatu rom. eccl. et libertate appellationis; 3. de ordine accusandi, testificandi et iudicandi; 4. de auctoritate privilegiorum; 5. de iure et ordinatione ac statu ecclesiarum; 6. de electione et ordinatione et de omni potestate s. statu episcoporum; 7. de ordinatione presbyterorum, diaconorum et aliquorum ordinum; 8. de lapsis; 9. de sacramentis; 10. de coniugiis; 11. de poenitentia; 12. de excommunicatione; 13. de vindicta et persecutione iusta) hat A. Mai, Spicilegium Romanum, Rom 1841, tom. VI, 316—393 die Kapitelüberschriften mitgeteilt. Neben dieser kanonistischen Thätigkeit, durch welche Anselm auf die Bildung des Kirchenrechts den größten Einfluß erlangt hat, steht seine Bemühung um die Beseitigung des Schismas. Er richtete bereits 1084/85 ein Schreiben an Wibert von Ravenna, welches allerdings ebenso wenig als dessen Antwort erhalten ist; doch finden sich Fragmente der letzteren in der Streitschrift des Wido von Ferrara. Nach dem Tode Gregors VII. schrieb Anselm den liber contra Wibertum et sequaces eius (25. Mai 1085 — 18. März 1086), dessen Verhältnis zu dem libellus contra invasores des Deusdedit erst neuerdings klargestellt worden ist. Diese Schrift (libelli de lite I 519—528) nimmt in der damals viel erörterten Streitfrage nach dem Wert der durch Schismatiker verwalteten Sakramente einen vermittelnden Standpunkt ein, verteidigt die Unterdrückung der Häretiker durch die weltliche Gewalt und verwirft schroff die königliche Investitur. Auch an Heinrich IV. hat A. ein, nicht überliefertes, Commonitorium (vita c. 21) gerichtet. Für seine vielseitigen Bemühungen ist nicht minder der Brief charakteristisch, in welchem er den König Wilhelm von England zum Schutz der Kirche aufrief (H. Sudendorf, Berengarius Turonensis, 1850, p. 237—39). Von den exegetischen Arbeiten Anselms ist die expositio in lamentationes Hieremiae (vita c. 26) nicht erhalten, dagegen verdanken wir Paul von Bernried (vita Gregorii VII c. 112) Stücke des auf Bitten der Gräfin Mathilde verfaßten Psalmenkommentars (vita c. 26). Von erbaulichen Traktaten Anselms (in der Bibliotheca patrum Lugdunensis, 1677, tom. XXVII p. 436—458 sind unter seinem Namen meditationes in orationem dominicam; de salutatione B. V. Mariae sc. Ave Maria; super Salve regina; de gestis domini nostri Jesu Christi abgedruckt) berichtet Bardo nichts.

Carl Mirbt.

Anskar, Erzbischof von Hamburg 831—865. — Rimbert, vita Anskarii MG SS 2. Bd S. 638 ff.; Oktavausgabe von Waitz, Hannover 1884; Deutsche Übersetzung von Laurent, 2. Aufl., bearbeitet von Wattenbach, Leipzig 1889; Adam, Gesta Hamab. eccl. pontif. I 17 ff., s. S. 162, 29; Koppmann, Die ältesten Urk. des Erzb. Hamburg-Bremen, Hamburg 1866; Helweg, Den danske Kirkes hist., 1. Bd, Kopenhagen 1862, S. 70 ff.; Reuterdahl, Swenska kyrkans historia, 1 Bd, Lund 1838, übers. von Mayerhof u. d. T. Leben Ansgars; Klippel, Lebensbeschreibung des Erzb. A., Bremen 1845; Dehio, Gesch. des Erzb. Hamburg-Bremen, 1 Bd, Berlin 1877, S. 42 ff.; Tamm, Die Anfänge des EB Hamburg-Bremen, Jena 1888; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Bd, Leipz. 1890, S. 617 ff.

Durch die Eingliederung Sachsens in das fränkische Reich und die Ausdehnung der kirchlichen Organisation über das sächsische Gebiet wurden die Dänen unmittelbare

Nachbarn der christlichen Welt. Ganz fremd war ihnen das Christentum damals nicht. Denn Handel und Seeräuberei hatten sie längst in Berührung mit Christen gebracht. Auch hatte Willibrord (s. d. A.) um d. J. 700 einen Missionszug nach Dänemark unternommen. Jedoch war es dem Christentum nicht gelungen, irgendwo in Dänemark Fuß zu fassen. Auch unter Karl d. Gr. wurde die Missionsarbeit nicht auf die Dänen ausgedehnt: was Karl erstrebte, war nur der Schutz des deutschen Gebietes gegen dänische Einfälle. Zu diesem Zwecke errichtete er die Mark an der Schlei, wie er den Wenden gegenüber Nordalbingien durch den limes Saxonicus deckte. Den Schutz des Landes vollendeten die beiden Vesten Hohbuoki (bald eingegangen) und Esseveldoburg (Itzehoe). Als Liudger die Erlaubnis zu einem Missionszug von ihm begehrte, versagte er sie ihm (vita Liudg. II 6, MG SS II S. 414). Er hielt bestimmter als Alkuin die Dänenbekehrung für unmöglich (vgl. Alc. ep. 13, Jaffé, Biblioth. VI S. 165). Diese Verhältnisse änderten sich unter Ludwig d. Fr. Er griff entschiedener als Karl, aber mit wenig Glück in die Parteiungen und Streitigkeiten in Dänemark ein. In Zusammenhang damit stand die Aufnahme der Dänenmission. Ihr erster Träger war der Erzbischof Ebo von Rheims. Im Auftrag des Kaisers und mit einer Vollmacht des Papstes (Jaffé 2553) zog dieser wahrscheinlich im J. 823 über die Eider. Er bewog eine Anzahl Dänen zur Taufe, nahm auch mehrere Knaben mit sich heim, um sie zu Lehrern ihres Volkes erziehen zu lassen. Als Stützpunkt seiner Wirksamkeit sollte ihm Welanao (heute Münsterdorf bei Itzehoe) dienen, wo er ein Kloster errichtete. Wenige Jahre später wurde der Dänenkönig Harald durch seine politische Notlage zum Anschluß an die Franken und deshalb zur Annahme ihrer Religion bestimmt. Als der Kaiser 826 in Ingilenheim (Nieder-Ingelheim) unfern Mainz einen Reichstag hielt, kam er mit seiner Gattin, seinem Sohne und einem großen Gefolge dorthin. Im St. Albanus-Münster, südwärts vom „güldenen Mainz" gelegen, wurde mit großer Feierlichkeit der König samt seinen Begleitern in den Schoß der Kirche aufgenommen. Jetzt aber galt es, Diener Christi ausfindig zu machen, welche geeignet waren, den König in seine Heimat zu begleiten und unter seinem Volke die Herrschaft des Kreuzes aufzurichten. Hierzu wurde nun vor anderen Anskar ersehen.

Sohn angesehener fränkischer Eltern, wurde Anskar (Aasgejr, Osgejr = Gottes Speer) wahrscheinlich im J. 801 unweit des zum Bischofssprengel von Amiens gehörigen Klosters Corbie geboren. Seine Kindheit stand unter dem Einflusse einer frommen Mutter; nach ihrem frühzeitigen Tod wurde er dem Kloster Corbie übergeben. Wie der Tod der Mutter so gab die Nachricht von dem Tode des Kaisers Karl, welchen der Knabe einmal in seiner Herrlichkeit und Machtfülle erblickt hatte, seiner Seele einen nachhaltigen Eindruck von der Nichtigkeit alles Irdischen. Seine Frömmigkeit erhielt jenen phantastischen Zug, der in allerlei Träumen und Visionen sich äußerte; damals bereits faßte er die bis ins Alter festgehaltene Hoffnung auf die Märtyrerkrone. Andererseits machte er sich die in den fränkischen Klöstern heimische theologische und allgemeine Bildung zu eigen. Man wußte ihn zu schätzen. Als im J. 822 das deutsche Kloster Korvey (in Westfalen) als eine Kolonie von Corbie angelegt wurde, ward er dorthin versetzt; er erhielt das Amt eines scholasticus und wurde zugleich zum Prediger in der Klosterkirche bestellt.

Als jetzt der Ruf an ihn erging, Harald nach Dänemark zu begleiten, sagte er ohne Zaudern zu. Der Mönch Autbert aus Corbie erbot sich freiwillig zu seinem Genossen. Von dem Kaiser ausgestattet und von dem Bischof Hadebald von Köln unterstützt, folgten die beiden Missionare dem König nach Südjütland. An seinem Hofe begannen sie ihre Thätigkeit; nach fränkischem Muster errichteten sie eine Art Hofschule, ob in Schleswig (Haddebye), wie man anzunehmen pflegt, ist mindestens fraglich. Rimbert spricht von vielen, die durch ihr Beispiel und ihre Lehre zum Glauben bekehrt worden seien. Aber da er zugleich angiebt, daß sie in ihrer Schule, obwohl sie die Kinder zumeist kauften, nur zwölf Schüler oder einige mehr hatten, so kann die Zahl der Bekehrten nicht gerade groß gewesen sein. Überdies wurde das Werk alsbald durch die Vertreibung Haralds (827), dann durch das Erkranken, die Rückkehr und den Tod Autberts gehemmt. Schließlich gab es Anskar auf.

Wahrscheinlich im Herbst 829 erschienen am kaiserlichen Hof schwedische Gesandte, welche berichteten, daß sowohl durch Kaufleute als durch Gefangene unter ihrem Volke das Verlangen nach dem Evangelium angeregt worden sei, und die Bitte aussprachen, Missionare dorthin zu senden. Auf den Rat Walas von Corbie wurde Anskar, und mit ihm sein früherer Mitarbeiter an der Klosterschule von Korvey, Witmar, nach

Schweden abgeordnet. Auf der Überfahrt wurden sie von Wikingern überfallen und ausgeplündert. Sie ließen sich jedoch nicht zurückschrecken, und erreichten endlich nach einer entbehrungsvollen, mühseligen Wanderung wohlbehalten die auf einer Insel im Mälarsee gelegene Stadt Björkö (Birka). Björn empfing sie freundlich. Durch Volksbeschluß wurde ihnen Freiheit der Predigt gewährt. Der Häuptling jener Gegend, des Königs vertrauter Rat, Hergejr (Heriger), baute ihnen sogar, bald nach dem glücklichen Anfang ihrer dortigen Predigt, auf seinem eigenen Grund und Boden eine Kapelle. Er und andere, welche sich taufen ließen, blieben nicht nur dem Anskar, sondern dem Christentume seit dieser Zeit aufrichtig ergeben. Zwei Winter brachte A. im Lande zu; im J. 831 kehrte er heim, um dem Kaiser über die Erfolge der Mission Bericht zu erstatten.

Um diese Zeit verwirklichte sich ein für die nordische Mission wichtiger Plan, welcher schon dem Kaiser Karl beigelegt wird, und zu dessen Ausführung nunmehr der Sohn den rechten Mann gefunden hatte: nämlich die Errichtung einer Diöcese Hamburg. Die erste Begründung des Kirchenwesens in Hamburg ist Karls Verdienst; er ließ durch Amalar von Trier nach der Unterwerfung der Sachsen die erste Kirche daselbst errichten. Später übertrug er sie einem Priester Heridac, von dem man wissen wollte, daß er ihn zum Bischof bestimmt habe. Doch starb er, ehe dieser Plan ausgeführt wurde. Ludwig d. Fr. sah von ihm ab; er teilte Nordalbingien den Diöcesen Bremen und Verden zu; Hamburg kam an Verden, Bremen erhielt die Kirche in Meldorf, also Ditmarschen (vita Ansk. 12 S. 33 f.; Adam I 15 S. 14 f.). Erst im J. 831 griff Ludwig auf den Gedanken seines Vaters zurück, veränderte ihn aber mit Rücksicht auf die inzwischen in Dänemark und Schweden begonnene Mission. Hamburg sollte nicht Sitz eines Bistums, sondern eines Erzbistums werden. Der neue Metropolit sollte das Recht haben, nach allen nordischen Ländern Missionen zu senden und Bischöfe für sie zu ordinieren; in Deutschland erhielt er Nordalbingien als unmittelbaren Sprengel; Helmgaud von Verden und Willerich von Bremen verzichteten auf die betreffenden Teile ihrer Diöcesen. Im November 831 wurde Anskar zum Bischof geweiht; die Konsekration vollzog der Bruder des Kaisers, Bischof Drogo von Metz, unter Beistand der drei Erzbischöfe Ebo von Rheims, Hetti von Trier und Otgar von Mainz. Ludwig gewährte durch die Schenkung des Klosters Turholt (Thourout in Westflandern südlich von Brügge) eine sichere Ausstattung. Die in Deutschland getroffenen Anordnungen wurden alsbald durch eine Bulle Gregors IV. bestätigt (Jaffé 2574). Anskar begab sich selbst nach Rom, um aus den Händen des Papstes das Pallium zu empfangen. dadurch, daß Gregor IV. ihn zum päpstlichen Legaten für die Mission im Norden ernannte, war die früher Ebo von Rheims erteilte Vollmacht nicht aufgehoben. Die beiden Legaten verständigten sich über die Teilung des Missionsgebiets: Schweden blieb zunächst unter Ebos Aufsicht; zum Leiter der dortigen Mission bestimmte er seinen Verwandten Gauzbert; er wurde zum Bischof geweiht, wobei er den Namen Simon erhielt, und Ebo überließ ihm das Kloster Welanao. Gauzbert wurde in Schweden wohl aufgenommen; er erbaute eine zweite Kirche (wahrscheinlich in Sigtuna) und scheint mehrere Jahre seines Amtes in Frieden gewaltet zu haben (vgl. die Brieffragm. FdG 5. Bd S. 382). Die Erfolge des Christentums führten jedoch zu einer heidnischen Reaktion: das empörte Volk überfiel die Missionare, Nithard, Gauzberts Neffe, ward erschlagen, er selbst mit seinen priesterlichen Gehilfen genötigt, das Land zu verlassen. Er wurde nicht lange nachher Bischof von Osnabrück.

Anskar widmete in der nächsten Zeit nach der Gründung des Erzbistums seine Thätigkeit vorwiegend seiner niedersächsischen Diöcese. Auch sie war fast noch Missionsgebiet: er fand die zwei Kirchen in Hamburg und Meldorf vor (s. o.), vielleicht auch die von Schönefeld (Adam II 15), er selbst gründete eine weitere in Heiligenstedten (Adam I 20): noch im J. 847 gab es in ganz Nordalbingien nur diese vier Taufkirchen (vita Ansk. 22). Außerdem errichtete er in Hamburg ein Kloster und eine Schule. Die letztere sollte der Dänenmission dienen; aber diese rückte nicht von der Stelle: es gelang nicht eine einzige Kirche jenseits der Eider zu gründen. Daß Anskar nach dem Tode Ludwigs d. Fr. Turholt verlor, war ein für die Mission tötlicher Schlag; schließlich traf ihn das Schlimmste: im J. 845 wurde Hamburg von den Dänen überfallen und vollständig zerstört: er war ein Bischof ohne Sitz und ohne Einkünfte. Viele seiner bisherigen Mitarbeiter verließen ihn. Seine ganze Arbeit schien vernichtet. Hier half Ludwig der Deutsche; er bemühte sich zunächst, den Besitz von Turholt ihm wieder zu verschaffen. Da ihm dies mislang, faßte er den Gedanken,

Anskar den erledigten Bischofsstuhl von Bremen zu übertragen. Allein der Erzbischof hatte schwere Bedenken dagegen. Denn Ludwigs Plan war nach dem kanonischen Rechte unzulässig. Auch in den Verhältnissen selbst lagen Schwierigkeiten; denn Bremen gehörte zur Erzdiöcese Köln. Nach mancherlei Verhandlungen und Versuchen, die Sache anders zu regeln (Reichsversammlung zu Paderborn 845, Synoden zu Mainz 847 und 848, Verhandlungen mit Günther von Köln), wurde schließlich doch der Gedanke des Königs ausgeführt. Nikolaus I. bestätigte am 31. Mai 864 die Vereinigung der Diöcesen Hamburg und Bremen.

Anskar hatte nach der Vernichtung Hamburgs Aufnahme in Ramesloh im Bistum Verden gefunden, seit 848 residierte er in Bremen. Seitdem begann die Dänenmission wieder. Da er jetzt als Kirchenfürst auftrat und — wie es einmal die Landessitte erforderte — dem Hofe und den Großen sich durch Geschenke empfahl, besonders aber durch seine milde, ehrwürdige Persönlichkeit auf König Haarik Einfluß gewann, so erhielt er die Erlaubnis, in Schleswig eine Kirche zu gründen. Diese erste dänische Kirche wurde „unserer Frauen“ geweiht. Fortan galt im Lande das Christentum neben dem Volksglauben als anerkannte Religion, und die Kirche konnte sich im Frieden erbauen. Nach Haariks Tod kam freilich wieder eine Zeit der Verfolgnng und Drangsal, welche jedoch nicht lange anhielt. Denn der Nachfolger, K. Haarik der Jüngere, nahm gegen die Kirche bald eine freundliche Stellung ein und bezeugte laut: „niemals habe er einen so guten Mann gesehen wie Anskar“. Er gestattete, daß die Kirche zu Schleswig das von den Heiden ängstlich gescheute Glockengeläute erhielt. Außerdem wurde in der Stadt Ribe ein Grundstück angewiesen zum Bau einer größeren Kirche.

Über dem allen vergaß Anskar die Christen in Schweden nicht. Zuvörderst sandte er einen bisherigen Einsiedler, den Priester Ardgar, nach Birka; später verweilte er selbst wieder dort (848—850), in Gemeinschaft mit einem Anverwandten Gauzberts, Namens Erimbert. Er kam in einem kritischen Augenblick. Es hieß nämlich, die Götter zürnten, weil ihr Kultus versäumt werde; eben war einer der verstorbenen Könige für einen Gott erklärt worden. Kurz, eine heidnische Reaktion erhob ihr Haupt. König Olaf war bedenklich, die Mission zuzulassen, legte aber schließlich die Frage, ob Christus gepredigt werden dürfe, der Volksversammlung vor. Hier trat ein Alter auf, welcher Beispiele anführte von der Macht des Christengottes. So wurde beschlossen, daß der christlichen Predigt und der Spendung der Sakramente nichts in den Weg gelegt werden solle. Erimbert blieb als das Haupt der Mission mit einigen Gehilfen im Lande, während Anskar zurückkehrte.

In der Heimat bewies er bis an sein Lebensende in aller Weise den echt priesterlichen Sinn, der ihn beseelte. Er baute in Bremen ein Hospital für Fremdlinge und Kranke. Den Armen spendete er reichliche Gaben. Gefangene kaufte er los und erzog Knaben zu Missionaren. Er behielt stets eine besondere Vorliebe für das Einsiedler- und Mönchsleben; so besuchte er die fromme Luizbirga im Bodethal (Harz) und übergab ihrer Pflege junge Mädchen, welche zum Singen geistlicher Lieder, sowie zu allerlei Handarbeit und Kunstfertigkeit Anleitung bekommen sollten. Liebte er selbst doch sogar, unter Gebet und andächtiger Betrachtung Netze zu stricken. Seine eigene Uneigennützigkeit machte er auch den Missionaren zur Pflicht, welche nichts von den Täuflingen annehmen und sich mit ihrer Hände Arbeit ernähren sollten. Jenen Martin von Tours, welcher aus einem heidnischen Krieger ein mildgesinnter Bischof geworden, betrachtete er als sein Vorbild. Er trug stets ein grobhärenes Hemde, fastete strenge, betete und sang viel. Solche, die ihn als Wunderthäter verherrlichen wollten, wies er zurück mit den Worten: das größte Wunder werde sein, wenn Gott aus ihm selbst noch einen wahrhaft frommen Mann mache. Als er dennoch in Versuchung kam, vor anderen sich selbst in der Schar der Auserwählten zu erblicken, ließ er sich durch ein Gesicht aufs tiefste demütigen, sowie auch nur ein solches ihn darüber beruhigen konnte, daß er nicht den Märtyrertod sterben solle. Vor seinem Ende legte er, in einem uns erhaltenen kurzen Briefe, den deutschen Bischöfen, aber auch Ludwig dem Deutschen, die nordische Mission und sein Bistum, als Mittelpunkt derselben, noch einmal dringend ans Herz. Unter Ermahnungen an den liebsten seiner Schüler, den flandrischen Rimbert, und andere, unter den Gesängen und Gebeten seiner Freunde, gestärkt durch Kernsprüche der heiligen Schrift, entschlief er in Frieden den 3. Februar 865 in Bremen, wo er am folgenden Tage begraben wurde. Nikolaus I. kanonisierte ihn bald nachher. Jener Rimbert, bisher Priester zu Ribe, ward sein Nachfolger.

Von Anskars Hand besitzen wir eine Sammlung kurzer Gebete, welche an die Davidischen Psalmen angeknüpft sind, u. d. T.: Pigmenta (d. h. Balsam), herausg. von J. M. Lappenberg, Zeitschr. f. hamb. Gesch., 2. Bd, S. 1 ff. Adam schreibt ihm auch die vita et miracula Willehadi MG SS II S. 378 zu (I 33); allein, was die vita anlangt, mit Unrecht (s. Dehio, Krit. Ausf. III S. 51 f.); in den Mirakeln nennt Anskar sich selbst als Verfasser. (Michelsen †) Hauck.

Anso, ein Mönch in dem Kloster Lobbes und innerhalb der Jahre 776 und 800 dessen Abt, der erste, welcher nicht mehr wie seine Vorgänger zugleich als Bischof, jedoch noch unabhängig von Lüttich erscheint, in dessen Bistum das Kloster 889 erst einverleibt worden ist. Er galt für einen redlichen und strebsamen, jedoch wissenschaftlich unbedeutenden Mann. Wir haben von ihm die Lebensbeschreibungen zweier Abtbischöfe von Lobbes, die er noch als Mönch aus älteren Quellen verfaßt hat, ein Vita S. Ursmari (a. 689 bis 713), welche in den AS z. 18. April II, 558 ff. und bei Mabillon, ASB III, 1, 248 ff. gedruckt und später wieder vom Bischof Ratherius von Verona und vom Abt Folcuin von Lobbes überarbeitet wurde (Mabillon l. c. 251. 257), und eine Vita S. Ermini oder Erminonis (713—737), welche in d. AS z. 25. April III, 374 ff. und bei Mabillon l. c. 564 ff. herausgegeben ist. Die Nachrichten über ihn aus den Annales Laubiensis MG SS 4, 13 und besonders aus Folcuins Gesta abbatum Laubiensium (l. c. 4, 59) sind am besten zusammengestellt in der Histoire littér. de France IV, 203. Die Chronik Alberichs ad a. 827 verwechselt ihn mit Ansegis von Fontanelle: s. d. A. Ansegis S. 561, 10. (Merkel †) P. Hinschius.

Antependien s. d. Art. Altar S. 395, 37 ff.

Anteros. Lib. pontif, ed. Duchesne 1. Bd, Paris 1886, S. 147; Euseb. H. e. VI, 29, 1 S. 273 ed. Dindorf; Lipsius in d. JprTh 1880 S. 233.

Anteros war der Nachfolger Pontians im römischen Bistum. Nach dem Catal. Liberian. (ed. Mommsen in d. ASG 1. Bd S. 635) wurde er am 21. Nov. 235 konsekriert. Die abweichende Angabe des Eusebius, der ihn erst unter Gordian sein Amt antreten läßt, kommt dem gegenüber nicht in Betracht. Nachdem er nur einen Monat und 4 Tage das römische Bistum verwaltet hatte, starb er am 3. Jan. 236. Die Platte, die sein Grab im Cömeterium Callisti verschloß, ist im J 1854 wieder aufgefunden worden. Sie trägt nur die Inschrift *ANTEPWC EΠI* (Kraus, Roma sotteran. Freiburg 1879 S. 154 Fig. 19). Da die Raumverteilung es nicht als wahrscheinlich erscheinen läßt, daß auf dem fehlenden Stück der Platte sich die Bezeichnung des Papstes als Märtyrer fand, so ist die Nachricht von seinem Martyrium schwerlich begründet.

Hauck.

Anthimus, Patriarch von Konstantinopel s. Monophysiten.

Anthropologie s. die A. Mensch und Willensfreiheit.

Anthropomorphiten s. Audianer.

Antichrist. Artikel über A. von Gesenius bei Ersch u. Gruber; von Hausrath in Schenkels Bibellex.; von Plumptre in Smith-Wace, DchrB; von Sabatier in Lichtenbergers Encyclop. des sciences rel.; v. Kähler in d. 2. A. dieser Encykl. — Ferner: Malvenda, de antichristo, Lugd. 1647; Bousset, der Antichrist in der Überlieferung des Judent., des NT. und der a. Kirche, Gött. 1895; Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895; Bornemann (in Meyers Komm.) und Zöckler zu 2 Th 2; E. Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist — Weltsabbat — Weltende u. Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer chr.-mittelalterl. Gesamtentwickelung, in Hilgenf. ZwTh 1895, 4 und 1896, 1.

1. Dieser Name findet sich zuerst in den Johanneischen Briefen, der Gedanke aber schon in früheren neutestamentlichen Schriften, und die Wurzeln desselben liegen bereits im alten Testament. Nach einer neuerlichen Annahme wären sie sogar noch über dieses hinaus weiter zurückzuverfolgen und in dem babylonischen Chaosmythus zu suchen. Letzterer geht wohl von den Naturvorgängen des Frühlings aus, in welchem nach dunkler Regenzeit die Sonne durchbrechend die Wasser sich zu teilen zwingt. Auf Grund dieser in die Urzeit der Weltentstehung zurückversetzten Erfahrung erzählt jener Mythus, wie Thiamat, die Herrscherin über die Tiefen der Finsternis und der Wasserflut sich mit diesen gegen die oberen Götter empört, von dem zur Königsherrschaft erhobenen Göttersohn Marduk besiegt und zerspalten wird, worauf derselbe die Himmelslichter erschafft. Dieser Schöpfungsmythus, so meint man, soll nach Ausweis der alttestamentlichen Schriften schon in ältester Zeit in Kanaan eingewandert, von den Is-

raeliten auch auf die Endzeit übertragen und vielfach auf einen politischen Feind angewendet sein. So wäre die alttestamentliche Idee einer der Aufrichtung des Reiches Gottes vorangehenden Erhebung und Bezwingung böser Gewalten entstanden (Gunkel). Näher denkt man sich die Entwicklung dieser Idee in der Art, daß aus dem alten Mythos von dem Kampfe des als Drache erscheinenden Satan mit dem Gotte des Himmels die Antichristsage durch Vermenschlichung entstanden, nämlich an Stelle des Drachen der mit Wunderkräften ausgerüstete, sich Gott gleich stellende Mensch d. h. der falsche Juden-Messias getreten sei, der dann endlich politischen und heidnischen Charakter angenommen habe, daß aber immer wieder in der weiteren Überlieferung die ältere Gestalt des satanischen Drachen noch sich vordränge. — Allerdings scheint ja in allerlei Einzelheiten ein den biblischen Schriftstellern dann gewiß nicht mehr bewußter Zusammenhang der bildlichen Ausdrucksweise und sinnlichen Anschauungsform ihrer Dichtung und eschatologischen Erwartung mit gewissen alten orientalischen Ideen zu bestehen. Und gegenüber einem einseitigen Bestreben, die gesamte biblische und außerbiblische Apokalyptik lediglich aus dem Einfluß der Zeitgeschichte und der unmittelbaren Benutzung litterarischer Quellen abzuleiten, vertritt jene Anschauung das Wahrheitsmoment, daß auch eine sich forterbende mündliche lebendige Überlieferung darauf Einfluß ausgeübt hat. Solche Zusammenhänge bedürfen noch einer weiteren sorgfältigen Untersuchung, die hier nicht anzustellen ist.

2. Jedenfalls sind aber weder die eigentlichen Quellen der im Begriff des Antichrist sich zuspitzenden biblischen eschatologischen Ideen noch die Grundzüge ihrer Entwicklung auf babylonische oder sonstige außerbiblische Elemente zurückzuführen. Vielmehr haben sich dieselben im Zusammenhange mit einem spezifisch alttestamentlichen prophetischen Gedankenkreise, der mit dem Mittelpunkt der alttestamentlichen Offenbarung verknüpft ist, gebildet und unter dem Einfluß geschichtlicher Erfahrungen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Gemeinde entwickelt. Aus dem Glauben an die Erwählung Israels zum Volke Gottes, das ihm geheiligt sei und von ihm gesegnet werde, erwächst unter der Erfahrung der solchem Berufe entgegengesetzten Wirklichkeit die Weissagung, daß es um seiner Untreue willen den heidnischen Mächten preisgegeben aber dann doch von denselben befreit werden soll, indem die Vermessenheit bestraft wird, mit der sie den göttlichen Auftrag zur Geißel Gottes zu dienen überschreiten. So bildet sich der Gedanke eines der Vollendung des Reiches Gottes vorangehenden Kampfes gegen dasselbe von seiten der gottlosen Welt. Nachdem als Vertreter der letzteren verschiedene mit Israel in geschichtliche Berührung gekommene Heidenvölker von den Propheten, die dabei das Ende immer nahe denken, ins Auge gefaßt worden sind, nennt Ezechiel (38, 2, 34, 1. 6) in gleichem Zusammenhange Magog, das Land des Königs Gog, eine Zusammenfassung der fernen Völker des Nordens als Typus der Weltmacht, von welcher der letzte Ansturm gegen das Gottesvolk ausgehen soll. Besonders ausführlich ist deren äußerste Bedrängung durch feindliche Gewalten von Sacharja (12—14) dargestellt in der Schilderung des Streites, zu welchem alle Völker der Erde gegen Jerusalem sich sammeln, zunächst mit weitgehendem Erfolge, bis dann in der höchsten Not Gott mit allen Heiligen auf dem Ölberge zur Rettung der Seinigen erscheint. — Eine weitere Entwicklung aber fanden diese Ideen, als der König Antiochus IV. Epiphanes von Syrien unter dem Einfluß seiner Eitelkeit und seiner alle Schranken der bestehenden Sitte mißachtenden Willkür die Religion Israels durch das griechische Heidentum mit blutiger Härte und nicht erfolglos zu verdrängen begann. Damals erschien die heidnische Weltmacht nicht mehr als ein Strafwerkzeug in der Hand Gottes, das sich ihr zu entwinden sucht, sondern von vornherein als seine Widersacherin, die zerstörend gegen den Mittelpunkt seines Reiches vorgeht. In dieser Beleuchtung ist die in Antiochus gipfelnde Geschichte des Weltreiches im Buche Daniel dargestellt zu jener Zeit als der Rauch der heidnischen Opfer im Tempel zu Jerusalem von dem dort im Dezember 168 v. Chr. errichteten Altar des olympischen Zeus aufstieg. Angesichts dieses „Gräuels der Verwüstung“ (Da 9, 27, 11, 31. 12, 11) und des um sich greifenden Abfalls von dem Glauben der Väter beschrieb der Verfasser des Danielbuches seinen Volksgenossen zur Züchtigung, Belehrung und Tröstung in Form von Zukunftsvisionen eines alten Propheten die Vergangenheit und Gegenwart des Reiches Gottes in seinem Verhältnis zu den Weltmächten, um daran den Hinweis auf die nahende Errettung und die Vollendung anzuschließen. Zuerst stellt er die Weltreiche in ihrer Einheit als ein kolossales Standbild dar, das durch ein ohne Menschenhand losgelöstes Steinchen zerschmettert wird (Kap. 2), dann vielleicht mit Anlehnung an traditionelle Bilder als vier aus der gleichen Meerestiefe emporsteigende Tiergestalten, welche deutlich dem chaldäischen, me-

dischen, persischen und griechischen Reiche entsprechen. Die Entwicklung des letzten, welche in immer genaueren Beschreibungen näher ausgeführt wird, spitzt sich zu in dem Auftreten eines als Horn am Tiere dargestellten Königs, des Antiochus Epiphanes, in dem die Gottlosigkeit der Weltreiche in ihrer äußersten Zusammenfassung erscheint. Frech und listig, hochmütigen Herzens verfolgt er die Heiligen des Höchsten, trachtet die Religion zu verändern, wirft die Wahrheit zu Boden, tritt gegen den Herrn der Herren auf, thut groß wider jeglichen Gott, achtet nicht auf die Götter seiner Väter, und ersetzt die täglichen Opfer durch den Kultus des Zeus; der Erfolg seiner Bestrebungen bleibt nicht aus, er macht viele abfällig von Gott und bundbrüchig, überwindet im Kampfe die Heiligen des Höchsten und reibt sie auf. Als das Danielbuch verfaßt wurde, hatte wohl eben nach dem Aufstande der Makkabäer der Zeuskultus im Tempel sein Ende erreicht, so daß der Verfasser die Dauer des Verwüstungsgreuels auf Grund der Erfahrung abgerundet auf sieben halbe Jahre berechnen konnte. Aber er erwartete (nach 11, 40 ff.), daß die gottfeindliche Macht zunächst noch einmal in einem allseitigen Kampfe siegen und dadurch völlig ausreifen werde (vgl. Behrmann, Das B. Daniel in Nowacks Handkommentar S. 81), ehe die entscheidende Wendung durch göttliche Machtwirkung eintreten werde. Dann sollte das Gericht Gottes auf Erden beginnen, das mit der Vernichtung jener in Antiochus sich zuspitzenden Weltmacht und mit der Übergabe der Weltherrschaft an die Heiligen des Höchsten, die durch ihre Trübsal bewährte und gereinigte (12, 1) Gemeinde, enden sollte. Letztere ist nämlich in ihrer Gesamtheit nach der ausdrücklichen Erklärung aus Engels Mund (7, 18) in der Gestalt des visionären Bildes verkörpert, welche wie die Weltreiche tierischer Art und von der Tiefe her sind, so vielmehr die Züge eines echten Menschenkindes trägt und vom Himmel her ihren Ursprung hat. Daß ein messianischer Führer an der Spitze dieses Herrlichkeitsreiches stände, ist nicht ausdrücklich gesagt.

3. Aber es ist selbstverständlich, daß sobald die Idee des persönlichen Messias wieder mehr als hier in den Vordergrund trat, dann auf Grund jener Apokalypse der letzte Feind des Gottesreiches als das Gegenbild des Messias gedacht werden konnte. Denn auch nachdem Antiochus gestorben war, blieb jenes von ihm im Danielbuche gezeichnete Bild als Typus einer letzten persönlichen Zusammenfassung aller Mächte des Bösen um so wirksamer, je beliebter gerade das Buch Daniel in den nach der Vollendung des Heils sehnsüchtig ausschauenden frommen Kreisen des Judentums wurde. Indessen schwanken doch die Vorstellungen in der nachkanonischen Litteratur aus diesen Kreisen recht stark. In der alexandrinischen Bibelübersetzung mag wohl der Gedanke an einen Sieg des Messias über Gog als den letzten persönlichen Hauptfeind des Gottesreichs vorliegen, wenn da die Stelle Nu 24, 7 mit deutlicher Beziehung auf die Worte „aus Jakob" V. 17 übersetzt wird: es wird ausgehen ein Mensch aus seinem (Jakobs) Samen und er wird herrschen über viele Völker und es wird seine Herrschaft erhaben sein über Gog. In den ältesten hellenistisch-jüdischen Sibyllinen aber aus makkabäischer Zeit tritt wohl der Messias auf, um allem Kriege auf Erden ein Ende zu machen, die einen vertilgend, den anderen die Verheißungen erfüllend (III, 652 ff.). Allein der letzte gottlose Ansturm erfolgt von seiten einer Mehrzahl von heidnischen Königen und auch nicht gegen den Messias sondern gegen Gottes Volk und Haus. Und in der (damit nicht verbundenen) Erwartung einer Bestrafung Gogs und Magogs sind letztere als Länder gedacht. Die uns bekannte palästinensische Litteratur aber aus vorchristlicher Zeit enthält jedenfalls von einem persönlichen Gegenbilde des Messias nichts. In den älteren Bestandteilen des Buches Henoch wird nur erwartet, daß unter der Führung der Griechen die übrigen Heidenvölker des macedonischen Reiches gegen das Gottesvolk zu einem letzten Vernichtungskampfe sich sammeln werden, ehe das Gericht über die Feinde des letzteren beginnt (90, 16). Die Erscheinung des Messias wird da erst als auf den Abschluß sämtlicher Kämpfe und Gerichte folgend gedacht (90, 36 ff.). In den Salomonischen Psalmen aus der Zeit des Pompejus ist der Messias selbst der Vernichter der gottfeindlichen Mächte, indem er sie allein durch das Wort seines Mundes (Jes 11, 4) bezwingt (17, 27. 39). Und noch in dem nachchristlichen wohl der Zeit der Flavier angehörigen 4. Buch Esra, das in der uns bekannten jüdischen Litteratur zuerst das letzte der vier Danielischen Reiche, auf die römische Weltmacht deutet, sind es nur überhaupt die Heidenvölker, deren letzten Aufruhr der aus der Tiefe des Meeres (d. h. hier der Ewigkeit) auftauchende Messias gleichfalls ohne kriegerische Mittel bezwingt. Erst in der ungefähr gleichzeitigen Baruch-Apokalypse ist diese Stelle des 4. Esra-Buches sonst ziemlich unverändert auf die Vernichtung eines letzten gottlosen

Königs durch den Messias übertragen (40, 1. 2). Die Vorstellung ist aber da wohl kaum schon christlich beeinflußt. Mithin war die Erwartung eines persönlichen Widerparts des Messias bereits im vorchristlichen Judentum zu finden. Und soviel wird man auch der späteren jüdischen Litteratur entnehmen können, während dieselbe für die besondere Ausführung jenes Gedankens nicht maßgebend sein kann.

4. An die bisher skizzierte Entwickelung desselben schließt sich aber seine Ausbildung in den neutestamentlichen Schriften an, wobei jedoch ganz neue, der neutestamentlichen Offenbarung entstammende Impulse wirksam werden. Einerseits nämlich führt diese Offenbarung Gottes in Christus als der heiligen Liebe zu einem sehr verschärften Kampfe gegen alle Sünde der Welt und damit nicht nur zu einer tieferen Aufdeckung ihres Wesens als einer in Selbstvergötterung gipfelnden Selbstsucht, sondern auch zu einer stärkeren thatsächlichen Gegenwirkung derselben, was alles dazu dienen muß, jene Idee einer letzten Zuspitzung der Gottesfeindschaft zu beleben. Andererseits übt die Loslösung des religiösen Lebens vom national-politischen, wie sie infolge der Verinnerlichung des ersteren durch die christliche Offenbarung eintritt, auch auf jene Idee ihren Einfluß aus, so daß sie ihrer nationalen Form entkleidet flüssiger gemacht und vergeistigt wird. — Letzteres zeigt sich in der Lehre Jesu besonders deutlich. Wohl hat er aus dem Buche Daniel ebenso wie die auf seine eigene Person angewendete Darstellung des Reiches Gottes als der auf den Wolken des Himmels kommenden Gestalt eines Menschensohnes so auch die Bezeichnung des Gräuels der Verwüstung an heiliger Stätte für die Drangsal der nahenden letzten Zeit entnommen Mt 24, 15, und auch hier ist dabei an national-jüdische Leiden gedacht. Aber die Urheber derselben erscheinen da nur als Werkzeuge einer von Gott über Israel verhängten Strafe, gar nicht wie im Danielbuche zugleich als Vertreter der äußersten Gottesfeindschaft. Und die Sache des Gottesreiches ist von dem nationalen Geschick Israels völlig getrennt. Dem messianischen Menschensohn steht nicht wie bei Daniel ein die nationale und religiöse Seite der Theokratie zugleich zerstörender Herrscher gegenüber sondern eine unbestimmte Mehrheit von falschen Propheten und Messiassen Mt 24, 5, die offenbar als Vertreter einer nach ihrer Abweisung durch Jesus (Mt 4, 1 ff. 16, 23; Jo 6, 15) immer noch festgehaltenen und zelotisch gesteigerten jüdisch-nationalen Messiasidee gedacht sind. — Diese Erwartung gehört, wenn auch die eschatologischen Reden Jesu von den Evangelisten in verschiedener Weise redigiert worden sind, gewiß zu ihren ursprünglichen Bestandteilen (vgl. auch Wendt, Die Lehre Jesu, II 1890 S. 618) und sie ist dann auch in die urapostolische Verkündigung übergegangen. An letztere wird Paulus auch in diesem Stücke angeknüpft haben, als er den Thessalonichern zuerst mündlich (2 Th 2, 5), dann eingehender schriftlich zur Beschwichtigung ihrer Ungeduld seine auf die Heilsvollendung bezüglichen Eröffnungen gab. Da verwies er auf die noch vor der Wiederkunft Christi zu erwartende Erscheinung des Menschen der Sünde, des Kindes des Verderbens, des Widersachers, der sich erhebe über alles, was Gott oder Gottesdienst ist, also daß er sich in den Tempel Gottes setzt und von sich selbst erklärt, er sei Gott, bis ihn der Herr Jesus mit dem Hauch seines Mundes vernichten werde. Gewiß hat hier Paulus wie Jesus zunächst an einen falschen Messias, also an eine wesentlich innerjüdische Erscheinung gedacht (vgl. Schneckenburger, Weiß u. a., neuestens Bousset). Und dazu mußte ihn seine persönliche Erfahrung führen, nach welcher bis zu der Zeit, da er jenes schrieb, von dem mit politisch-messianischen Gedanken erfüllten Judentum aus der erbittertste Widerstand gegen das Evangelium ausgegangen war (1 Th 2, 15). Eben diese Feindschaft gegen das allein zu voller Heiligung und Erfüllung des göttlichen Willens anleitende Evangelium (1 Th 2, 12. 3, 13. 4, 1) ist offenbar das Geheimnis der Gesetzlosigkeit, von welcher der Apostel sagt, daß es schon gegenwärtig in Wirksamkeit sei und dann in offenem Abfall sowie in dem hieraus hervorgehenden Menschen der Sünde offenkundig werden solle. Und wenn er hinzufügt, noch stehe dem eine Erscheinung und eine Person hemmend entgegen (2 Th 2, 6. 7), so meint er aller Wahrscheinlichkeit nach die durch das römische Kaisertum und seinen gegenwärtigen Vertreter, den gutmütigen Claudius, geschützte staatliche Rechtsordnung, von welcher Paulus selbst öfters Schutz gegen den Fanatismus der jüdischen Feinde seiner Verkündigung erfahren hatte. Indessen, wie von den Juden aufgestachelt, doch auch der heidnische Pöbel an diesen Angriffen oft teilnahm, und auch in Thessalonich durch die Juden sich auch die heidnischen Volksgenossen der jungen Christen zur Befeindung derselben anstiften ließen (1 Th 3, 14), so zeigt auch das Bild des letzten Widersachers Christi neben Zügen eines zelotischen ungläubigen Judentums doch wohl auch solche, die heidnischer Art sind. Paulus entnimmt dafür

manches aus der Zeichnung des gottlosen Heidenkönigs Antiochus Epiphanes im Danielbuche (vgl. besonders Hofmann) und er knüpft deutlich an das Unterfangen des Kaisers Caligula an, durch das kurz zuvor Palästina in Erregung gebracht war, sein Bildnis in der Gestalt des olympischen Zeus im Tempel von Jerusalem aufstellen zu lassen. Daneben hat auch die traditionelle Schrifterklärung der jüdischen Schule mitgewirkt wie die dort (im Targum Jonathan) wiederkehrende Benutzung von Jes 11, 4 für die Besiegung des Widersachers durch den wahren Messias zeigt. Neben solchen alttestamentlichen und zeitgeschichtlichen Faktoren haben auch spezifisch christliche offenbarungsmäßige Gedanken, wie sie auch bereits in den Thessalonicherbriefen sich finden, auf die Darstellung jener Ideen Einfluß geübt. Das erkenntnismäßige tiefere Eindringen des Paulus in das Wesen und die Entwicklung der Sünde führt ihn dazu, auch ihren Gipfelpunkt ins Auge zu fassen. Und es ist die hohe Auffassung von Christi übermenschlicher Würde und Wirkungskraft, was sich in der Ausmalung seines Gegenbildes widerspiegelt. So tritt dem zum Himmel erhöhten und vom Himmel kommenden göttlichen Herrn (vgl. Weiß, Bibl. Theol. des NT. § 61), der um den Seinen das Leben zu vermitteln aus Liebe den Tod übernimmt (1 Th 5, 10), und dessen Evangelium sie zur Bruderliebe befähigt (1 Th 8, 3. 12; 5, 8. 15), der mit dämonischen Kräften ausgestattete Vertreter der Selbstvergötterung, dieser Zuspitzung sündlicher Selbstsucht, entgegen. — Wird nun hier unter dem Einfluß des stark in den Vordergrund tretenden Gegenbildes Christi sein Widerpart als Einheit angeschaut, so lockert sich dieselbe wieder schon in der Johannesapokalypse, die ihren eigentlichen Zweck darin hat, die unmittelbar bevorstehende Ankunft Christi zum Gericht über die Feinde des Gottesreichs samt den Vorboten jener zu schildern. Freilich wird da eine persönliche Zuspitzung der gottfeindlichen Weltmacht dargestellt und zwar auch hier mit Anlehnung an das Danielbuch und die dortige Beschreibung des Antiochus Epiphanes. Aber es geschieht nicht in dem Sinne, als solle der Syrerkönig selbst wieder vom Grabe erweckt werden (Hofmann), sondern es wird an die unmittelbare Gegenwart angeknüpft, wenn es heißt (17, 9 ff.): „die sieben Köpfe sind sieben Berge, auf denen das Weib sitzt und die sieben Könige sind: fünf sind gefallen, der eine ist, der andere ist noch nicht gekommen; wenn er kommt, soll er kurze Zeit bleiben, und das Tier, welches war und nicht ist, ist selbst der achte und ist von den sieben und geht zu Grunde". Zur Deutung dieser Worte bedarf es nicht notwendig einer Lösung des Zahlenrätsels 666, von dem man eingestehen darf, daß eine völlig sichere Lösung desselben noch nicht gelungen ist, ohne daß man zu der Vermutung flüchten müßte, dem Seher selbst sei eine solche nicht offenbart worden (Zahn). Zu den wunderlichsten Lösungsversuchen gehört jedenfalls der neueste, wonach jene Zahl die große Flut der babylonischen Thiamath-Sage bedeuten soll (Gunkel). Dagegen ist immer noch der wahrscheinlichste, nicht gerade durch Unmöglichkeiten ausgeschlossene (vgl. Holtzmann z. Apok.) derjenige, wonach auf Grund des Zahlenwertes der hebräischen Buchstaben neron kesar gemeint ist. Auch davon abgesehen aber empfiehlt es sich am meisten jene Worte dahin zu deuten, daß in dem als Vertreter der Weltmacht erscheinenden achten unter den Kaisern der Siebenhügelstadt Rom der fünfte derselben Nero, wiederkehrt, dessen Tod das Interregnum herbeiführte und die Existenz des Reiches in Frage stellte. Dabei knüpft die Vision wohl an das damals verbreitete Gerücht an, daß Nero nicht gestorben, sondern zu den Parthern entflohen sei und von da wiederkommen werde, was später, als diese Erwartung in solcher Form unerfüllbar wurde, zu der Sage von einer Wiedererweckung des gestorbenen Kaisers umgebildet wurde (vgl. Weiß, Zahn). In der Apokalypse aber ist jene frühere Gestalt der Nerosage nur benutzt, um daran den Gedanken anzuschließen, daß der Widersacher Gottes als ein alter ego des wahnwitzigen Brandstifters, Muttermörders und Christenverfolgers auf dem Kaiserthrone erscheinen werde. Ob auch schon eine Beziehung auf Domitian in der Apokalypse zu finden ist, muß hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist der Widersacher Gottes hier weder eine vom Tode erweckte geschichtliche Person noch bloß der Antitypus eines einzelnen Menschen, sondern eine Personifikation des römischen Weltreiches (17, 11: „das Tier ist selbst der achte"), und des ihm eigenen Geistes gottwidriger Selbstüberhebung. Überdem aber umfaßt das Gegenstück zum Gottesreich außer jenem Weltreich und außer den damit hier gar nicht verbundenen Völkern Gog und Magog, die nach Beendigung des tausendjährigen Reiches gegen die heilige Stadt ziehen sollen (20, 8), auch noch eine Mehrheit falscher Propheten, welche zum Kultus des Weltreichs und seiner Herrschaft verführen (13, 11—17. 16, 13. 19, 20. 20, 10). Wenn diese Prophetie in der Gestalt eines von der Erde kommenden

Tieres mit Lammshörnern dem aus dem Meere aufsteigenden Tiere, welches das Weltreich darstellt, an die Seite gesetzt wird, so entspricht dies einer traditionellen Anschauung (Hi 40; Apok. Baruch 29, 4; 4 Esr 6, 49—52; Henoch 60, 7—9, vgl. Gunkel, Bousset). Dieselbe ist aber hier mit Beziehung auf die Zeitgeschichte verwertet, indem damit das heidnisch-römische Goëten- und Augurenwesen bezeichnet werden soll, gewiß nicht der in Pergamus sich versammelnde Landtag der Provinz Asien (Mommsen, Holtzmann), wozu der Begriff der Propheten nicht paßt. Jene beiden Tiere sind es, welchen im Anschluß an Daniel hier in der Johannesapokalypse der auf den Wolken des Himmels erscheinende Menschensohn (1, 13. 14, 14) gegenübertritt. Da aber das Weltreich vorwiegend in direktem Gegensatz zu Gott selbst gedacht wird, so wird das Prophetentum mit Lammesattributen, welches für jenes zeugt, gerade ganz besonders zum Gegenstück Christi, des echten Lammes, des treuen Zeugen (1, 5. 3, 14) der göttlichen Ratschlüsse. — Diese letztere Anschauung bildete den Übergang zu derjenigen der Johannisbriefe, in denen ohne jede Beziehung auf äußere Gewalt und Herrschaft der äußerste Gegensatz zu Christus auf lehrhaftem Gebiete gefunden wird. Der schon bisher in mannigfachen Formen gangbare Begriff eines Gegners des Messias wird hier zuerst mit dem Namen des Antichrist d. h. eines dem wahren Christus entgegentretenden und sich an seine Stelle setzenden Widersachers (vgl. Cremer) bezeichnet (1 Jo 4, 3). Diese Bezeichnung wird aber auf die Vertreter einer Irrlehre übertragen, welche die Einheit des geschichtlichen Jesus und des Trägers der Gottesoffenbarung Christus zerstört. Es ist nicht so, daß sie nur als Vorläufer des kommenden Antichrist betrachtet oder zu demselben in das gleiche Verhältnis gesetzt wären wie die Christen zu Christus. Sondern nach den unzweideutigen Ausdrücken der Briefe (I, 2, 22. II, 7) wird der Begriff und das Wesen des Antichrist selbst in jenen Leuten real verwirklicht gesehen, und daher in ihnen ein Anzeichen des nahen Endes gefunden, ohne daß damit eine noch weitergehende Verwirklichung geradezu ausgeschlossen wäre. Dieser Gedanke ist verwandt mit dem Hinweis Jesu auf das dem Ende vorausgehende Auftreten falscher Propheten und Messiasse, er unterscheidet sich aber von jenem und zugleich von allen übrigen bisher berührten Formen der Idee eines Antichrist besonders dadurch, daß dieselbe nur hier mit einer innerchristlichen Erscheinung in Verbindung gebracht wird. Mit diesem Eintritt antichristlichen Wesens in die Kirche kündigt sich das Ende des apostolischen Zeitalters an.

5. Ganz im Gegensatz gegen diese religiöse und lehrhafte Auffassung des A. im NT. erscheint im nachchristlichen Judentum (vgl. Hamburger) die vorchristliche nationale Ausprägung dieses Gedankens fortgesetzt und weiter verschärft. Überall wird hier der A., der diesen Namen da erst ganz spät (bei Abarbenel) vom Christentum her erhalten hat, als ein Urheber äußerer Gewaltthaten gegen das jüdische Volk gedacht. In dieser Richtung findet sich die Vorstellung schon in den ersten christlichen Jahrhunderten, besonders in jüdischen Stücken der Sibyllinen. Vereinzelt tritt da wohl auch in Erinnerung an Kleopatra die Erwartung der Herrschaft eines mächtigen Weibes vor dem Weltende ein (Sib. 3, 77. 5, 18. 8, 200, vgl. Bousset S. 62). Sonst wird mit jenem Gedanken meistens das verhaßte römische Kaisertum in Verbindung gebracht. In diesem Sinne läßt ein späterer Zusatz zu einem aus der Zeit des Pompejus herrührenden Stück der Sibyllinen Beliar aus der Reihe der kaiserlichen Majestäten hervorgehen (3, 63). Und der gleiche Haß gegen das kaiserliche Rom führte dazu, an die Sage von Nero, dem Juden wohl einst als einem Messias gehuldigt hatten (Sueton, Nero 40, vgl. Zahn 1886 S. 338), die Erwartung des Gegenmessias anzuknüpfen (in jüdischen Stücken der Sibyllinen, vgl. Bousset S. 122). Indessen der Gegensatz gegen die starke Verbreitung des ganzen Gedankenkreises unter den Christen ließ ihn längere Zeit in den jüdischen Kreisen zurücktreten. Zu einem kräftigen Wiederaufleben desselben kam es erst infolge des Umstandes, daß neben dem Scheitern des national-messianischen Unternehmens Barkochba's auch das Christentum zu der Annahme eines leidenden und sterbenden Messias bei den Juden führte. Mit der älteren jüdischen Messiasidee wußte man diese neue nicht anders auszugleichen als durch Verdoppelung des Messias. So bildete sich im Zusammenhange mit der alten (schon 4 Esr 13, 40 auftretenden) Erwartung einer Rückkehr der zehn Stämme des Reiches Ephraim die Unterscheidung zwischen dem leidenden Messias ben Ephraim oder ben Joseph und dem siegenden Messias ben David, von der sich bereits im Jerusalemischen Talmud durch Beziehung von Sacharja 12, 10 auf den ersteren eine Andeutung findet. Diese Vorstellung wurde dann mit den Namen Gog und Magog (Wünsche 117), dann mit der Idee des Antichrist durch

den Gedanken verbunden, daß der leidende Messias durch diese bösen Mächte überwunden werde. Wohl in der Erinnerung an die Besiegung Barkochba's durch römische Heerscharen und infolge des fortdauernden Hasses gegen das römische Reich, besonders auch des christlich gewordenen erhielt nun der A. bei den Juden den Namen Romulus, aus welchem dann Armillus wurde (Pseudo-Method. lat.: Romulus, qui et Armaelius bei Bousset S. 67). Im Targum des Jonathan zu Jes 11, 4 ist er offenbar erst später eingefügt (Hamburger), denn in beiden Talmuden kommt er noch nicht vor, sondern erst in einer Reihe von Midraschim aus dem achten und den folgenden Jahrhunderten, in denen mit abenteuerlicher Phantasie, die dann immer weiter ausartet, Armillus als ein von einer steinernen Jungfrau geborener abscheulicher Riese beschrieben wird (vgl. Eisenmenger).

6. Die interessante aber verwickelte Geschichte der Vorstellungen vom A. in der christlichen Kirche, die auch nach neuen verdienstvollen Arbeiten (Bousset, Wadstein) noch weiterer Untersuchung bedarf, erscheint lange Zeit vielfach noch durch eine von früher her fortwirkende und sich weiter ausgestaltende mündliche Überlieferung, sehr stark aber auch durch verschlungene litterarische Zusammenhänge, durch die wechselnden Verhältnisse der Kirche und durch die verschiedene Deutung der biblischen Lehre beherrscht. Namentlich in der ersten Zeit treten die verschiedenen Haupttypen des biblischen Bildes des A. nebeneinander und wechselnd wieder hervor. Unmittelbar an die letzte biblische Ausgestaltung des Gedankens in den Johannisbriefen schließt sich die häufige Beziehung des A. auf Irrlehre an. Am flüssigsten wird diese Anschauung bei Origines, der jene Idee ganz allgemein und abstrakt in den Begriff der falschen Lehre aufgehen läßt, und bei dem hierin sich ihm ungefähr anschließenden Kappadocier Gregor von Nyssa. Sonst werden oft zeitgenössische Vertreter häretischer, namentlich heterodoxer christologischer Lehre als A. bezeichnet und zwar meistens ohne daß dadurch die Erwartung eines A. als einer zukünftigen Einzelperson ausgeschlossen wäre. Bestimmt wird eine solche wohl in Aussicht genommen in der Didache (16), wo das dem Ende der Welt vorangehende Auftreten eines Weltverführers geschildert wird, der „wie Gottes Sohn“ erscheint, trügerische Wunder vollführend. Ob derselbe dabei im Anschluß an den Hinweis Jesu auf falsche Propheten und Messiasse und an den 2. Thessalonicherbrief als Judenmessias gedacht ist, worauf die Zusammenstellung mit falschen Propheten führen könnte, ist zweifelhaft. Jedenfalls wird diese Anschauung sonst in der alten und mittelalterlichen christlichen Kirche in außerordentlich weiter Verbreitung fortgesetzt (vgl. die Belege bei Bousset S. 108 ff.). Hieronymus bezeichnet sie als die allgemein kirchliche. Der A. wird daher auch als beschnitten und zur Beschneidung nötigend gedacht. Spezieller erwartete man, daß er aus dem Stamme Dan hervorgehen werde (Belege a. a. O. S. 112), eine Vorstellung, die sich wohl schon in einer jüdischen Schrift, dem Testamentum XII Patriarcharum (Dan 6) findet und aus rabbinischer Erklärung einiger Stellen des AT. (Dt 33, 22; Gen 49, 17; Jer 8, 16) entstanden ist. Damit wurde dann die vielleicht schon ältere Meinung, daß der A. von Osten kommen werde, verbunden (a. a. O. S. 113). Daneben aber wird auch die in der Johannes-Apokalypse vorliegende Verbindung der Idee des A. mit der Erinnerung an Nero dahin weiter fortgebildet, daß der A. geradezu als der wiedererweckte Nero gedacht wird. Dies findet sich in christlichen Stücken der Sibyllinen und noch im vierten Jahrhundert wird diese Vorstellung als ziemlich verbreitet bezeugt (Lact. de mort. pers. 2; Hieron. zu Dan. 11, 17; August. de civ. d. 20, 13). Indessen nach dem Friedensschluß des römischen Reichs mit dem Christentum ist sie naturgemäß verblaßt. Wunderlich verschmolzen mit der jüdisch-messianischen Auffassung des A. erscheint sie bei Viktorinus (in s. Komm. zur Apok.) in der Erwartung, für welche die Eintragung heidnischer Züge in das jüdisch-messianische Bild des A. im 2. Thessal.-Brief doch nur eine schwache Analogie bot, daß der wiedererweckte Nero von den Juden empfangen werden und die Menschen zur Beschneidung zwingen werde. In noch stärkerer Verblassung wird sie mit jener jüdisch-messianischen Idee äußerlich verknüpft zu der Vorstellung eines doppelten A., die einigermaßen durch die Nebeneinanderstellung der beiden die Weltmacht und die falsche Prophetie darstellenden antichristlichen Tiere in der Joh.-Apok. vorbereitet war. So wird ein westlicher A. als römischer Kaiser und ein östlicher in Jerusalem auftretender unterschieden (besonders bei Lactantius und Commodian, näheres bei Bousset S. 49 ff.). Ein erhebliches Schwanken zeigen die Vorstellungen in betreff des Verhältnisses zwischen dem A. und Satan. Meist wird er wohl im Anschluß an die biblischen Ausdrücke als ein im Geiste Satans wirkender Mensch gedacht, öfters aber auch als dessen Sohn,

ja als seine eigene Inkorporation, was wohl aus älteren Quellen (zu weit geht darin Bousset S. 13) aber auch aus dem Einfluß der Antiparallele Christi (Kähler) zu erklären ist. — Als nach dem Aufhören der Verfolgungen der Kirche die eschatologische Stimmung der ältesten Kirche sich etwas abkühlte, trat auch die Erwartung des A. verhältnismäßig zurück, so daß sie nur bei besonderen Gelegenheiten und von einzelnen Kirchenlehrern erneuert wurde. Erst gegen das Jahr 1000 wurde die Spannung auf das nahende Ende wieder in weiten Kreisen der Kirche äußerst kräftig, und auch nachdem die Erwartung desselben sowohl im Jahre 1000 als 1033 sich nicht verwirklicht hatte, blieb die eschatologische Bewegung zurück. Sie wurde seitdem nur mehr zur Gegenwart umgebogen, indem man durch das Vordringen des Islam, die zunehmende Ketzerei und die tiefe Verderbnis der Kirche, besonders auch des Papsttums veranlaßt wurde, in solchen Übeln der Zeit die Anzeichen des nahen A. zu erblicken. Und jede Richtung glaubte ihn in den ihr am meisten entgegengesetzten Erscheinungen des kirchlichen und sozialen Lebens zu erblicken. Nachdem so besonders häufig schon von Ketzern und reformatorisch gesinnten Parteien der A. auf das Papsttum gedeutet war, wurde diese Erklärung von Luther (adv. execrabilem Antichristi bullam) und anderen Reformatoren (Bugenhagen, Zwingli, Calvin) wiederholt und dann auch in die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche aufgenommen (Art. Smalc. 2, 4. Tractat. de pot. Pap.). Mitunter wurde die alte Unterscheidung eines östlichen und westlichen A. auf Muhammed und das Papsttum angewendet (Melancht. Bulling u. a.). Andererseits haben Katholiken hierauf mit Beziehung des A. auf Luther und den Protestantismus geantwortet (Estius, Fromond). Seit dem 18. Jahrh. beginnt eine zeitgeschichtliche Erklärung der biblischen Lehre von dem A., der man neuestens eine traditionsgeschichtliche übertreibend entgegengesetzt hat (Gunkel), während von anderen eine endgeschichtliche und reichsgeschichtliche geltend gemacht ist.

7. Die Deutung der Aussagen der h. Schrift über den A. aus den Ereignissen und dem teilweise auch traditionell bestimmten Anschauungskreise der Zeit, in welcher die biblischen Autoren schrieben, ist ohne Frage nicht ohne Berechtigung. Denn von jenen gilt wie von aller biblischen Eschatologie in besonderem Grade das allgemeiner gemeinte Wort des größten Apostels, daß er und seines Gleichen nicht anders erkennen und weissagen als in der Unbestimmtheit eines antiken Spiegelbildes und der Dunkelheit eines ungelösten Rätsels. Der über alle Erfahrung hinausführende Charakter jener Dinge nötigt die biblischen Schriftsteller, dieselben in Anschauungsformen darzustellen, die sie ihrer Zeit entnehmen. Überdies haben sie immer das Ende als nahe angeschaut infolge davon, daß ihnen der Zeitpunkt desselben verhüllt ist und sie den Hinweis darauf ihrer eigenen Zeit möglichst stark zur Warnung und Tröstung wollen dienen lassen. Daher schildern sie es stets so, wie es zu ihrer Zeit eintreten würde. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß manches von dieser Schilderung in anderen Formen zu anderer Zeit, manches am Ende sich verwirklichen kann. Diese Elemente von einander zu scheiden ist gegenwärtig unmöglich. Dagegen gilt es, die praktische Seite der biblischen Lehre vom A. hervorzuheben in der Erkenntnis, „daß im NT. die allgemeinen Züge von sittlicher und religiöser Wertung das Übergewicht haben und die Einzelheiten nur Anregung und Darstellungsmittel bieten, um die doppelseitige kritische Bedeutung Jesu als Christ herauszustellen, wie er das Böse zur Selbstvollendung in geschichtlicher Erscheinung nötigt und durch seine Selbstoffenbarung vernichtet" (Kähler).

Sieffert.

Antidikomarianiten. — Epiphan. Panarion h. 78 (ed. Dindorf, 3. Bd, Leipzig 1861, S. 499).

Das NT. spricht von Brüdern Jesu. Noch bei Tertullian herrscht demgemäß die Vorstellung, daß die Ehe Marias mit Joseph wirkliche Ehe gewesen sei, s. de monog. 8: Christum quidem virgo enixa est, semel nuptura post partum, ut uterque titulus sanctitatis in Christi censu dispungeretur per matrem et virginem et univiram. Dagegen galt es im 4. Jahrh. bereits als feststehend, daß dies nicht der Fall war, s. Ps. Athan. contra Apoll. I, 4: *ὅτι ἀθιγεῖς διέμειναν μεμαρτύρηνται.* Die ältere Vorstellung war jedoch nicht verschwunden. Epiphanius fand in Arabien die Ansicht, Maria habe nach der Geburt Christi ihrem Manne Joseph die eheliche Pflicht geleistet und Kinder von ihm gehabt. Er machte seiner Weise nach ihre Bekenner zu einer Sekte, prägte für sie den Sektennamen Antidikomarianiten d. i. Gegner der Maria und suchte sie in einem weitläufigen Schreiben, das er (l. c.) mitteilt, ihrer Meinung abwendig zu machen.

Herzog † (Hauck).

Antimensium (*Ἀντιμήνσιον* oder *Ἀντιμίνσιον*) heißt in der griechischen Kirche das vor dem jedesmaligen Beginn der Meßhandlung über den Altartisch ausgebreitete Tuch, durch welches derselbe erst zum wirklichen Opferaltar wird. Da es nämlich, wie die griechische Kirche in Übereinstimmung mit der römischen annimmt, nur ein geweihter Altar sein darf, auf dem das Meßopfer dargebracht wird (Gregor. Nyss. MSG. 46, 581: *τὸ θυσιαστήριον τοῦτο τὸ ἅγιον, ᾧ παρεστήκαμεν, λίθος ἐστὶ κατὰ τὴν φύσιν κοινός· . . . ἐπειδὴ δὲ καθιερώθη τῇ τοῦ θεοῦ θεραπείᾳ καὶ τὴν εὐλογίαν ἐδέξατο, ἔστι τράπεζα ἁγία*), und diese Weihe nur vom Bischof vollzogen werden kann, so würde in allen den Kirchen, deren Altäre noch nicht vom Bischof geweiht sind, kein Meßgottesdienst stattfinden können. Dieser Übelstand wurde im Oriente durch das geweihte Altartuch beseitigt, während in der römischen Kirche in diesem Falle die sog. Tragaltäre (s. d. A. Altar S. 397,28) gebraucht werden. Vgl. Goar, Euchol. (edit. II) p. 521; Renaudot, lit. orient. Coll. I, 182. II, 56; Daniel, Cod. lit. IV, 207; Augusti, Denkwürdigkeiten XII, 21. Die Weihe des A. geschah zugleich bei der Weihe einer Kirche. Ein Formular hierzu bei Goar p. 517 ff. G. Rietschel.

Antinomistische Streitigkeiten. — Conr. Schlüsselburg, Catalog. Haereticorum, Francof. 1597 lib. IV; Planck, Geschichte der Entstehung . . unseres protestant. Lehrbegriffs 4. Bd; Frank, Die Theologie der Concordienformel 2. Bd, Erlangen 1861, S. 243 ff.

Der Vorwurf antinomistischer Lehrweise ist im Verlauf der lutherischen Reformation bis zu ihrem Abschluß in der Form. Conc. mehrfach laut geworden; es handelte sich dabei um verschiedene Streitpunkte. Zum Verständnis muß vorausgeschickt werden:

1. Luthers Lehre vom Gesetz bis zum ersten Ausbruch des antinomistischen Streites. a) Ausgeschlossen bleibt von der Christenheit die Betrachtung als wenn Mosis Gesetz quoad judicialia et cerimonialia Geltung habe. Es ist der Juden „Sachsenspiegel" (EA 29, 157). Leges Mosi solum Judaicum populum in loco quem elegisset ligabant: nunc liberae sunt (de W 2, 489). Seine Stelle vertritt bei uns das kaiserliche Recht (de W 2, 519). Eines solchen „leiblichen Gesetzes" mit „Gezwang unter dem Schwert" bedarf es für die Rohen und Ungläubigen, nicht für die Christen; dazu ist weltliche Obrigkeit verordnet (EA 29, 140). b) Ausgeschlossen bleibt ferner jeder Gebrauch des Gesetzes, auch des Dekaloges, unter der Meinung operando justa justum fieri; das gäbe nur eine justitia servilis, mercennaria, ficta, speciosa, externa, ein Gott dienen timore poenae aut promissione mercedis (WA II 489). c) Dagegen bedarf es der geistlichen Gesetzespredigt, d. h. einer Predigt „also, daß man die Sünde dadurch offenbare und zu erkennen lehre, damit die Gewissen erschreckt und gedemütigt werden vor Gottes Zorn, Rö 3, 20; 7, 7" (EA 29, 139). Denn es ist Gottes Weise nach Jes 28, 21 erst das opus alienum, d. h. das occidere lege, zu vollziehen, ehe er sein opus proprium vollbringt: facit peccatorem, ut justum faciat (WA I 112. 361. 540 und seitdem oft). Freilich bringt es Gesetzespredigt allein nur zur Heuchelei oder zur Selbstverzweiflung. Allerdings beginnt, — so lautet Luthers an Staupitz' Satz poenitentia vera ab amore justitiae et Dei incipit (Enders I 196) anknüpfende Lehrweise — wahre Buße a benignitate et beneficiis Christi (WA I 319. 576. II 421). Denn amor semper est prior odio — sic nascitur odium mali propter bonum (I 320). Gleichwohl ist für den Christen rechte Betrachtung der Gebote Gottes notwendig, um aus ihnen beständig neue Sündenerkenntnis zu lernen, denn „ohne die Gebote Gottes kann kein Mensch selig werden" (WA II 60), sie sind daher die „Unterweisung wie man beichten soll". Fides ante omnia docenda et provocanda est, fide autem obtenta contritio et consolatio inevitabili sequela sua sponte venient (WA VI 545). Häufiger, z. B. im Galaterbrief-Kommentar 1519 (lex ad gratiam praeparat; finis legis est suspirium ad Christum WA II 529) und in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" 1520 stellt er den Heilsprozeß so dar, daß er beginnt mit der Demütigung durch die Gebote; durch sie lernt der Mensch an ihm selbst verzagen und anderswo Hilfe zu suchen; die Angst über der Erkenntnis seines Unvermögens schafft die rechte Demütigung — dann kommt das andere Wort (der Verheißung der Sündenvergebung durch Christum). Der Weg führt somit jeden durchs Alte ins Neue Testament (Neudruck, Halle 1879, S. 21 f.). Dem gemäß legt er 1520 die Gebote aus als das erste Stück, das einem Christen not ist zu wissen, sie lehren den Menschen seine Krankheit erkennen, — „er erkennet sich einen Sünder. Darnach hält ihm der Glaube vor, wo er die Arznei finden soll" (EA 22, 4). An dieser Lehrweise hält Luther seitdem unverrückt fest; z. B.

in De servo arbitrio: das Gesetz ist ignaris et caecis lux .... necessaria, quae notificet peccatum, ut humilietur superbus et gratiam suspiret et anhelet in Christo propositam (EA opp. v. a. 7, 336 f.). Und zwar ist hier „Gesetz" nicht einfach identisch mit dem Gesetz Mosis, auch nicht identisch mit dem Dekalog, denn auch dieser enthält cerimonialia (Bilder- und Sabbatsgebot) und judicialia, die uns als Christen nichts angehen, sondern Mosis Gesetz kommt für uns nur insoweit in Betracht, als es sich mit dem natürlichen, jedem Menschen ins Herz geschriebenen Sittengesetz deckt. Nur darum trifft geistliche Gesetzespredigt unser Gewissen, weil es diese Gesetze „bei sich selbst also findet und fühlet". Nur weil der Teufel die Herzen verblendet, fühlen sie solche Gesetze nicht allezeit. Darum mußten sie aufgeschrieben und gepredigt werden, „bis Gott mitwirke und sie erleuchte, daß sie es im Herzen fühlen, wie es im Wort lautet". (EA 29, 156). Gesetzespredigt ist also Erweckung des Gewissens und als solche notwendige Vorbedingung für eine heilsame Aufnahme der Predigt der Gnade. (Vgl. A. Ritschl, Rechtf. u. Versöhn.[2] I 162 ff. 198 ff.; W. Herrmann, Die Buße des ev. Christen [ZThK I 28 ff.]; R. A. Lipsius, Luthers Lehre v. d. Buße, Braunschw. 1892; F. Loofs, Dogm.-Gesch.[3] S. 354 f.).

2. Ein **Vorspiel** des späteren antinomistischen Streites begegnet uns schon 1524 in der Saalhausenschen Herrschaft Pensaw in Böhmen, indem sich Widerspruch gegen die Predigt Dominicus Beyers in Tetschen erhob, als dieser im Sinne Luthers behauptete, Gesetzespredigt müsse der Predigt des Evangeliums vorangehen; das Evangelium nütze denen nicht, die fleischlich ohne Gesetz leben; ferner: die Kinder und die Bösen müßten durchs Gesetz getrieben werden. Man hielt ihm entgegen, das Gesetz sei nur den Juden, nicht „uns Heiden" gegeben, der Glaube lehre, was wir thun und lassen sollten. Man schob ihm unter, er lehre, daß der Mensch durch Verdienst vorangehender Gesetzeswerke zu Gnaden und Glauben kommen müsse und ereiferte sich über seinen Rückfall in katholische Lehre. Wolfgang v. Saalhausen trug den Streitfall Luther brieflich vor (27. Juli 1524, Enders 4, 367). Beyer selbst überbrachte das Schreiben und stellte sich den Wittenbergern zum Verhör. Diese (Luther, Bugenhagen, Melanchthon) stellten ihm ein Zeugnis rechter Lehre aus und erklärten: das Gesetz muß gepredigt werden als Anzeige und Strafe der Sünder, denn das Evangelium beut denen nicht Trost noch Vergebung an, die ihre Sünde nicht kennen noch achten. Außerdem ist die Gesetzespredigt (neben der Handhabung des Gesetzes durch die Obrigkeit) auch dazu nötig, daß die gottlosen und rohen Leute um gemeinen Friedens willen in Zucht leben. Da Gott allein weiß, wer die rechten Christen sind, muß man [alle] mit Gesetzespredigt treiben, äußerlich fromm zu sein. Ja, weil der Bösen mehr ist als der Frommen, so ist die Predigt des Gesetzes nötiger als die des Evangeliums (de W II 532 ff.). Man sieht, wie hier der durch die Not den Reformatoren aufgedrängte Begriff von der Kirche als einer Anstalt der Volkserziehung sich bereits bedenklich geltend macht. (Vgl. Festschrift für Jul. Köstlin, Gotha 1896, S. 60 ff.)

3. **Agricolas Streit mit Melanchthon, 1527.** Im Zusammenhang der Visitationsarbeiten, durch die Kurfürst Johann die ev. Landeskirche Sachsens aufrichtete, hatte Mel. Articuli de quibus egerunt per Visitatores aufgesetzt, die ohne sein Wissen gedruckt wurden (Sommer 1527, CR 26, 7 ff.), ein Reaktionsversuch gegen den Schaden, den unverständige „Gnadenprediger" anrichteten, vom Standpunkt des pädagogischen Kirchenbegriffs aus, auf den sich das Landeskirchentum gewiesen sah. Glaubenspredigt ist unverständlich, wenn nicht Buße vorher geweckt ist; Buße ist Vorbedingung des Glaubens, Gesetzespredigt treibt zur Buße, gehört daher an den Eingang der christlichen Lehre und damit dann weiter als Anleitung zu täglicher Heiligung. Cor contritum necesse est praecedere fidem, sicut aurora oriente sole diem naturaliter praecedit. — Ubi doctrina fidei sine lege traditur, infinita scandala oriuntur. Fleißige Gesetzespredigt ist erforderlich 1. ut coërceantur rudes homines, 2. ut [lex] terreat conscientias. Böse Erfahrungen mit einzelnen Predigern (vgl. CR 9, 764) und der Anblick des rohen, die neue Gnadenbotschaft mißbrauchenden Geschlechtes erklären hinreichend diese Betonung des Gesetzes. Joh. Agricola (s. d. A. S. 249, 46), dessen Lehrweise besonders gern jene Lutherworte verwertet hatte, daß das Evangelium von der Güte Gottes die Seelen erwecke, Buße Frucht des Glaubens aus dem Motiv der Dankbarkeit sei, und der das Gesetz geradezu als den verfehlten Versuch Gottes, der Sünde zu wehren, betrachtete und in ihm wesentlich ein Mittel sah, gewissen rohen Ausbrüchen der fleischlichen Natur zu steuern, dabei den Satz Luthers, daß dem Gläubigen Sünden nicht mehr schaden, mit bedenklicher Vorliebe predigte, fühlte sich getroffen. Eine

persönliche Verstimmung gegen Mel. (s. oben S. 251,27) wirkte dabei wohl nach. Überzeugt, daß seine eigne Lehrweise die echt lutherische sei, beschuldigte er Mel. des Abfalls und stimmte in die Rede ein, daß dieser „wieder rückwärts kröche". Er formulierte seine eigne Lehrweise schärfer als zuvor in den „130 gemeinen Fragestücken für die jungen Kinder" (Martini 1527). Das Gesetz war ein verfehlter Versuch Gottes, durch Drohung die Menschen zu leiten; es ist „der Juden Sachsenspiegel" und geht den Christen nichts mehr an. Das Evangelium rührt die Herzen durch Christi Blut; wer Gottes Güte glaubt, der kommt zu Buße und Erneuerung. Nur der Papst stellt die Reue vor die Gnade. Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben. Zwar sündigt er noch „alle Augenblicke"; das sind Nachwirkungen des „Erbschadens" in Verbindung mit den Versuchungen, die Teufel und Welt bereiten; der Christ muß dagegen ankämpfen, aber er hat auch beständig den Trost: „an der Seligkeit hindern keine Sünden, denn Gnade heißt es, nicht gute, nicht böse Werke". Daneben begann er den Streit mit Melanchthon. Schon gegen die noch ungedruckten Articuli wendet er sich mit brieflichen Bedenken an Luther; dieser beschwichtigte ihn und verwies auf den bevorstehenden Druck (31. Aug. 1527, End. 6, 84). Bald wandte er sich abermals mit bestimmten Anklagen an Luther, verbreitete auch handschriftlich seine „Censur" der Lehre Melanchthons. Er warf ihm u. a. vor, der Gesetzespredigt zu große Bedeutung zu geben und dadurch die christliche Freiheit zu schmälern, und daß er nicht mehr lehre, inchoari poenitentiam ab amore justitiae, sondern a metu poenarum (CR 1, 906. 920). Mel. suchte ihn dadurch zu beruhigen, daß er ihm schreiben konnte, Luther habe seine Schrift gebilligt. Aber die Thatsache, daß man katholischerseits Mel.s Articuli frohlockend als ein Umlenken zur katholischen Lehre ausbeutete, veranlaßte den Kurfürsten (30. Sept. End. 6, 95), genauere Beratung und Klarstellung zu fordern, ehe der „Unterricht der Visitatoren" gedruckt werde. Und um den Konflikt mit Agricola zu beseitigen, ließ er in den Tagen vom 26.—28. Nov. Luther, Bugenhagen, Melanchthon und Agricola in Torgau mit einander verhandeln. Mel. hielt daran fest, daß die Schrecken des Gewissens der Rechtfertigung vorangehen müssen; in diesen seien amor justitiae und metus poenarum schwer zu unterscheiden. Agricola aber koncedierte, daß die Zerknirschung durch die göttlichen Drohungen die Rechtfertigung einleite, in dieser aber sei notwendig bereits der Glaube, daß Gott also drohe, vorauszusetzen (so Luther 1520, WA 6, 545: die veritas divinae comminationis et promissionis sei principia et causae contritionis). Daraufhin legte Luther den Streit bei durch Unterscheidung zwischen der fides generalis, die allerdings der Buße voraufgehe und dem rechtfertigenden Glauben, der unter den Schrecken des Gewissens die Gnade ergreife. (Dem entsprechend lautet die Formulierung im „Unterricht der Visitatoren" CR 26, 51.) Daraufhin gab sich Agricola zufrieden, wenn er auch im Privatgespräch mit Mel. den Dekalog überhaupt aus der Kirche beseitigt und die Paränese der neutest. Briefe an seine Stelle gesetzt wissen wollte, — eine These, der Luther nie zugestimmt hätte (G. Kawerau, Agricola S. 129 ff.; J. Köstlin, M. Luther [2] II 30 ff.; Loofs S. 409 f.).

4. Agricolas Streit mit Luther, 1537 ff. Agricolas vertrauter Verkehr mit Luther war ungetrübt geblieben; seine Schriften wurden nicht mit Mißtrauen geprüft; einzelne Warnungen wegen verdächtiger Äußerungen in seinen Predigten blieben unbeachtet, oder Agricola wußte befriedigende Auskunft zu erteilen. Der Gegensatz gegen den 1533 nach Eisleben berufenen katholischen Feind der Wittenberger, Georg Witzel, trieb ihn immer schärfer in eine antinomistische Weise der Gnadenpredigt; Buße, Sündenerkenntnis und Gottesfurcht sind aus dem Evangelium, nicht aus dem Gesetz (d. h. bei ihm stets: Mosis Gesetz) zu lehren. Er begann den Wittenbergern unter Freunden vorzuwerfen, daß sie aus Christus einen Moses machten, indem sie den guten Werken ein „muß" beilegten; selbst Luther sei nicht rein in der Lehre geblieben. Er begann Partei um seine Person, als um den eigentlichen Paulus der Reformation, der auch den Petrus — Luther zurechtweisen müsse, zu bilden. Luther ahnte hiervon nichts, und als Agricola Weihnachten 1536 von ihm nach Wittenberg gerufen wurde und nun dem von Eisleben Abziehenden Denunciationen (auch von Graf Albrecht v. Mansfeld) nachfolgten, glaubte er dem allen nicht. Aber Agricola gab im März 1537 durch eine Predigt in Zeitz dem Hofe Anstoß durch „neue Vokabeln", die er über Gesetz und Evangelium gebrauche. Im Sommer taucht das Gerücht auf, er verbreite heimlich Thesen über das Gesetz, in denen er bei Luther und Melanchthon „reine" und „unreine" Lehre unterscheide. Man prüfte daraufhin genauer drei von ihm gleichzeitig veröffentlichte Predigten und fand nun anstößige Stellen, indem er aus Rö 1, 17. 18 das Vorangehen der

Offenbarung der Glaubensgerechtigkeit vor der des Zornes Gottes, überhaupt die Ableitung der Buße allein aus dem Evangelium behauptete. Luther trat am 1. Juli in einer Predigt, ohne seinen Namen zu nennen, sachlich „unsern Antinomern“ entgegen (EA ² 13, 153 ff.; CR 3, 391) und hielt ihn von der Wittenberger Kanzel fern. Jetzt suchte Agricola brieflich Frieden mit Luther (ZKG IV, 303 ff.), indem er seine Lehrweise mehr vorsichtig verhüllte als fallen ließ. Luther predigte abermals (30. Sept.) ohne persönliche Spitze, aber mit sachlicher Bezugnahme auf die Thesen, daß das Gesetz nicht ohne Evangelium, aber auch das Evangelium nicht ohne Gesetz gepredigt werden dürfe, eine Predigt, die Mel. als volle Bestätigung seiner Lehrweise von 1527 begrüßen konnte (EA ² 14, 178 ff.; CR 3, 427). Als der Kurfürst nun auch Agricola durch Kanzler Brück warnen ließ, entschloß sich dieser Ende Okt. zu einer Aussprache mit Luther, bei welcher alle Differenz auf Mißverständnisse und Undeutlichkeiten geschoben und Einigkeit in der Lehrsubstanz bekannt wurde. Der Konflikt schien gehoben. Aber eben jetzt sollten Agricolas „Summarien über die Evangelien“ erscheinen, deren Druck er auf Grund seiner Aussage, daß Luther sie gesehen und gebilligt habe, betrieb, ohne die Censur des Rektors einzuholen. Mitten im Druck inhibierte Luther, erzürnt über den Mißbrauch seines Namens, die Vollendung (das Fragment s. in Förstemann, N. Urkundenb. S. 296—311) und entschloß sich jetzt zu schonungslosem Kampf. Er schritt zur Herausgabe der umlaufenden Thesen, ohne sich durch Agricolas Bestreitung der Autorschaft und durch mündliche Aussprache zurückhalten zu lassen. Sie erschienen am 1. Dez. in 2 Reihen, deren 1. von Agricola stammt, während in der 2. wohl Luther selbst an gedruckten oder mündlichen Aussprüchen Agricolas die praktischen Konsequenzen des Antinomismus bloßlegen will. (Der letzte dieser Sätze ist wörtlich entnommen aus Agricolas In Evang. Lucae Annotationes, Nürnb. 1525 Bl. I 5.) EA opp. v. a. 4, 420 ff. Am 18. Dez. hielt er seine 1. Disputation dagegen (Drews, Disputationen M. Luthers, Gött. 1895, S. 249—333), trotz großer Erregung rein sachlich, ohne persönliche Gehässigkeit; besonders dem Einwurf begegnend, daß doch Buße ein Werk der Gnade, also nicht des Gesetzes, sondern des hl. Geistes sei: Gott bedient sich des ministerium legis und convertit per eam ad poenitentiam quos et quando vult (266). Lex non necessaria ad justificationem, sed inutilis; gleichwohl keine Rechtfertigung ohne die contritio, die durch den hl. Geist aus der Gesetzespredigt erwachsen kann (282). Agricola war nicht erschienen, opponierte aber weiter „im Winkel“. Da beantragte Luther beim Rektor, daß ihm die Erlaubnis zu theologischen Vorlesungen entzogen werde. Jetzt ließ dieser durch seine Frau um Aussöhnung bitten. Luther forderte öffentlichen Widerruf bei der 2. Disputation; diese erfolgte am 12. Jan. 1538. Hier fand eine feierliche Versöhnung statt (Drews 334—418, bes. 382 ff.). [Hier trägt Luther klar den triplex usus legis vor: Lex docenda est 1. propter disciplinam, 2. ut ostendat peccatum, 3. ut sciant sancti, quaenam opera requirat Deus (418).] Jetzt ruhte der Streit bis in den August, Agricola predigte wieder — aber der herzliche Verkehr beider war nicht hergestellt, Luthers Tischreden aus dieser Zeit zeigen, wie aufgebracht er war, das Mißtrauen blieb und fand neue Nahrung. Luther, der über eine 3. u. 4. Thesenreihe (Opp. v. a. 4, 430 ff.) wegen des Friedensschlusses nicht disputiert hatte, stellte jetzt eine 5. Reihe auf, über die am 13. Sept. 1538 eine ungewöhnlich lange und scharfe Disputation erfolgte, er sieht jetzt in den Antinomern bewußte Heuchler, deren Absicht die Untergrabung der christlichen Zucht ist. Er giebt jetzt auch offen zu, früher dieselben Formeln wie die Antinomer (contritio piorum fit amore justitiae) gebraucht zu haben; aber Leuten erschrockenen Gewissens habe man anders predigen müssen, als denen, deren Gewissen eben erst die Aufrüttelung durchs Gesetz bedürfe; die Antinomer machen sichere Leute nur noch sicherer (Drews S. 419—484; bes. S. 477 f.). Jetzt geriet Agricolas Stellung ernstlich in Gefahr: er fürchtete Sistierung seines Gehalts, andererseits zerschlug sich seine Aussicht, an das jetzt eben zu errichtende Wittenb. Konsistorium berufen zu werden, wenn er nicht mit Luther ausgesöhnt war. Er erbot sich, in öffentlichem Sendschreiben an einen Mansfelder Geistlichen Widerruf zu leisten, wofür Melanchthon ihm in möglichst milder Form einen Entwurf fertigte (gedruckt in B. Kordes, Agricolas Schriften, S. 269 ff.); ja er ging noch weiter und bat Luther selbst, in seinem Namen eine solche Schrift ausgehen zu lassen. Dies that Luther Anfangs 1539 in seiner an C. Güttel in Eisleben adressierten Schrift „Wider die Antinomer“ (de W 5, 147 ff.), in der er Agricolas Widerruf verkündigte, aber zugleich ihn so schonungslos zu Boden trat, daß er damit den eben sich Demütigenden aufs schwerste reizte. Doch sah der Kurfürst ihren Konflikt jetzt für beseitigt an und berief ihn 7. Febr.

1539 ins Konsistorium. Aber inzwischen war schon neuer Anlaß zum Streit gegeben. Agricola hatte am 1. Febr. 1539 die disputatio ordinaria in facultate artium zu halten (vgl. Köstlin, Die Baccalaurei u. Magistri, 3. Heft, Halle 1890, S. 22); er stellte dazu Thesen de lege ganz im Sinne Luthers auf, schickte ihnen aber Sätze vorauf, die in seltsam verblümter Rede auf Luther stichelten, daß er ihm den „Honig“ des Evangeliums nicht gönne (ZKG IV 314 ff.; ein gedrucktes Exemplar der Thesen auf der Hamburger Stadtbibliothek). Luther war empört über ein solches „meuchlings“ Fechten (Tischr. Först.-Bindf. III, 377), trat ihm in der Disputation selbst schroff entgegen als einem, der im Irrtum verharre, griff die Antinomisten fortan rücksichtslos in Vorlesungen und Druckschriften („Von Konzilien und Kirchen“) an, hatte sogar Neigung, mit dem Bann der Kirche gegen ihn vorzugehen (Tischr. III, 366 f.). Geschürt wurde diese Erregung durch die Nachricht, daß antinomistische Lehren auch anderwärts (in Saalfeld [Aquila], in der Neumark [Heinr. Ham], in Freiberg [Jak. Schenk]) auftauchten. Eine versöhnlichere Stimmung (Anf. Juli) verflog bald wieder. Agricola betrachtete sich jetzt als Opfer ungerechter Verleumdung und der Mißhandlung des allgewaltigen Luther, sammelte Materialien zu seiner Rechtfertigung, event. zur Anklage gegen Luther. Rechtfertigen wollte er sich vor allem von der Nachrede, als lehre er die Leute thun, was sie gelüste. Im Sept. 1539 beschwerte er sich vergeblich bei dem Rektor und bei Bugenhagen über die tyrannis Luthers; beide wiesen ihn ab. Nun bereitete er eine Druckschrift vor, in der er vor aller Welt sich rechtfertigen wollte, zögerte aber immer wieder mit der Veröffentlichung, auf ein gütliches Einlenken Luthers hoffend. Am 27. Jan. 1540 schrieb er eine Rechtfertigung an die Mansfeldische Geistlichkeit und die Eislebener Bürgerschaft (Förstemann, N. Urkundenb. S. 315), erst zwei Monate später reichte er seine Klage an den Kurfürsten ein (ebend. S. 317 ff.): er habe nun bis ins 3. Jahr mit Füßen über sich hergehen lassen und sei ihm nachgekrochen wie ein armes Hündlein; jetzt wolle er vor den „Calumnien“ gereinigt werden, die dieser gegen ihn verbreite. Die Klage kam bei Hofe sehr ungelegen; ein Gutachten von Melanchthon, Jonas u. a. (S. 325 ff.) wies etwas verlegen den Kurfürsten darauf hin, daß Luther nicht der Mann sei, den man zu einem Widerruf drängen könne, und riet zu gütlicher Versöhnung, Luther selbst aber replizierte auf die Klageschrift in schneidender Schärfe, indem er das, was Agricola „Calumnien“ nannte, als richtige „Konsequenzen“, die der heil. Geist selber aus Agricolas Sätzen ziehe, verteidigte (S. 321 ff.). Graf Albrecht von Mansfeld griff jetzt auch wieder ein und bezeichnete Agricola dem Hofe als einen gefährlichen Menschen, dessen Person man sich versichern müsse, damit er sich nicht heimlich weiterer Rechenschaft entziehe. Der Kurfürst ließ nun (15. Juni) einen förmlichen Prozeß einleiten und ihn vor dem Beginn dieses „bestricken“, d. h. sich eidlich verpflichten, vor Austrag der Sache die Stadt nicht zu verlassen. Graf Albrecht wurde beauftragt, Material über Agricolas öffentliche und private Lehre in Eisleben zu sammeln. Inzwischen gelangten wiederholte Aufforderungen Joachims II. an ihn, nach Berlin zu kommen. Er meldete diesen Ruf seinem Kurfürsten; als er einen Monat vergeblich auf Antwort gewartet, entwich er Mitte August. In höchstem Zorne hielt jetzt Luther am 10. Sept. eine vierte Disputation gegen ihn (6. Thesenreihe), an der sich auch Bugenhagen, Melanchthon und Cruciger beteiligten (Drews S. 611—635). Inzwischen begannen von Berlin her Verhandlungen über einen gütlichen Vergleich: Agricola zog seine Klage zurück und lieferte 9. Dez. auf Luthers Forderung eine Revokationsschrift an Prediger, Rat und Gemeinde von Eisleben, wesentlich eine Übersetzung der ihm 1539 von Melanchthon aufgesetzten Schrift De duplici legis discrimine (N. Urkundenb. S. 349 ff.). Auf Luthers Begehren hatte er direkt von „Änderung“ und „Besserung“ seiner früheren Reden schreiben und bekennen müssen, daß er zuvor „geirrt“ habe und „durch D. Martinus besseren Bericht“ erhalten habe. Daraufhin galt dann der Konflikt für beseitigt, und der Arrestbrüchige erhielt wieder freien Wandel in Sachsen. Aber weder war Luthers Mißtrauen wirklich gehoben, noch war Agricola wirklich vom Irrtum seiner Lehrweise überzeugt. Der ihm abgedrungenen Revokationsschrift ließ er eine Neuausgabe seines Eislebener Katechismus (jetzt unter dem neuen Titel CCCXXI Formulae et Interrogatiunculae pueriles 1541) folgen, deren Lehrweise vom Gesetz sich zwar Luther nähert, aber doch dessen Formeln meidet: das Evangelium lehrt Buße und Vergebung der Sünden, indem es das Amt des Gesetzes in sich aufnimmt. Der heil. Geist straft die Welt um die Sünde, indem er sie zunächst überführt impegisse in filium dei, proinde admonita intelligit se ream utriusque tabulae, vor allem der Sünden wider die 1. Tafel. Hoc modo perterrefiunt per verbum Dei, per doctrinam

poenitentiae seu legis hominum conscientiae. Diese tröstet dann die doctrina fidei. In auffälligem Unterschied von seiner Revokationsschrift redet er die ecclesia Islebiana an: Quia vero vos, o viri Islebienses, audistis me plus minus annis duodecim haec apud vos docentem, ... rogo ut hanc puritatem doctrinae mecum et teneatis et defendatis. Tantum enim abest, ut hujus doctrinae me pudeat, quod non recusem pro ea mori, si Dominus jusserit. Stark betont er hier den sog. tertius usus legis und das „Muß" der guten Werke, eine Lehre, die er später wieder lebhaft bestritten hat (Vgl. Kawerau in Festschrift für Jul. Köstlin, Gotha 1896, S. 65 ff.).

Neben Agricola war es besonders Jakob Schenk, der Hofprediger Herzog Heinrichs und Reformator Freibergs, der 1538 in den Verdacht des Antinomismus kam: „alle Prediger, die das Gesetz predigen, sind mit dem Teufel besessen", so sollte er gepredigt haben; „thue was du willst, glaube nur, so wirst du selig", „an den Galgen mit Mose". Eine Untersuchung, die wegen dieses Verdachtes und wegen seines Konflikts mit seinem Kollegen Paul Lindenau angestellt wurde (Juni 1538), endete damit, daß er vom Kurfürsten selbst als Hofprediger nach Weimar berufen wurde — trotz des Zornes, mit dem Luther ihn verfolgte. 1541 berief ihn Herzog Heinrich als Prediger und Universitätslehrer nach Leipzig, aber Rat, Geistlichkeit und Theologenfakultät standen geschlossen gegen ihn; obgleich auch nach dem Tode seines Gönners Heinrich Herzog Moritz ihn zu schützen suchte, so wurde doch gegen den Druck seiner Postille Einspruch erhoben und es wurden Verstöße gegen die Lehre der Conf. Aug. in ihr gefunden. Unter diesen Anklagepunkten befindet sich auch wieder der (freilich sehr schwach begründete) Vorwurf des Antinomismus. Das Ende des häßlichen Streites war, daß er 1543 Leipzig und das Herzogtum verlassen mußte. Seine gedruckten Schriften geben keinen genügenden Anhalt, ihn als Antinomisten zu bezeichnen. Gleichwohl muß seine Predigtweise in dieser Beziehung mannigfachen Anstoß gegeben haben. Vor allem aber hatte überall, wo der hochbegabte Mann gewirkt hatte, sein hochfahrendes, selbstbewußtes Auftreten und sein Bestreben, um seine Person sich einen ergebenen Anhang zu schaffen, gegen ihn aufgebracht. Luther gewöhnte sich daran, ihn als „Jäckel" neben „Grickel" (Agricola) in einem Atem zu nennen und mit unerbittlichem Zorn zu brandmarken (über Agricola: Kawerau, S. 168 ff.; Köstlin [2] II 464 ff.; Kolde, M. Luther II 463 ff.; Loofs S. 416 ff.; O. Kirn in ThStK 1896, 552 ff. Über Schenk: Seidemann, Dr. J. Schenk, Leipzig 1875; G. Müller, Paul Lindenau, Leipzig 1880; P. Vetter in NA f. sächs. Gesch. XII 247 ff.).

5. Der Streit über den tertius usus legis. Im Zusammenhang mit dem majoristischen Streit über die Notwendigkeit der guten Werke erhoben sich Luthers Schüler Andreas Poach in Erfurt und Anton Otho (Otto) in Nordhausen mit der Bestreitung jeder Bedeutung des Gesetzes für den Gläubigen. Die Eisenacher Synode von 1556 bot den Anlaß, indem sie den Satz bona opera sunt necessaria ad salutem zwar als mißverständlich vermieden wissen wollte, aber doch zugab, daß er abstractive et de idea in doctrina legis statthaft sei. Hiergegen protestiert Poach, denn er erklärt den zu Grunde liegenden Gedanken, daß vollkommene Gesetzeserfüllung das Heil erwerben würde, für falsch; auch absolut vollkommene Gesetzeserfüllung wäre nur ein Pflichtthun; dieses schließt aber den Erwerb eines Lohnes aus. Alle der Gesetzeserfüllung gegebenen Verheißungen meinen nur zeitlich irdisches Gut. Das Heil, welches mit Sündenvergebung identisch ist, liegt völlig außerhalb und oberhalb der Sphäre des Gesetzes. Darum ist jene These auch abstraktiv falsch. Auch Christi Gesetzeserfüllung ist meritum und heilbeschaffend nicht weil sie Gesetzeserfüllung war, sondern nur weil der Gottessohn etwas that, was er als solcher nicht zu thun brauchte. Freilich soll der Wiedergeborene nicht von Gottes Willen eximiert sein. Aber nicht an das Gesetz sieht er sich dafür gewiesen, denn dieses lehrt gar nicht die rechten guten Werke, und außerdem bedarf der vom Geist Erleuchtete seiner nicht mehr. Bei Otho ist zu unterscheiden zwischen den von ihm als echt anerkannten Thesen, nur auf diese bezieht sich Melanchthons Citat CR 9, 176 u. 218 (= These 17), und einer zweiten Thesenreihe, die in ähnlicher Weise, wie einst bei Agricola geschah, von seinen Gegnern aus einzelnen, aus dem Zusammenhang gelösten „hartlautenden" dicta zusammengesetzt worden ist (beide Reihen, erstere leider sehr fehlerhaft, bei Seehawer, S. 97 ff.). In der echten Thesenreihe erkennt er eine zweifache Bedeutung des Gesetzes an: officium ecclesiasticum (Erkenntnis der Sünden zu wirken) und politicum (contumaces redigere in ordinem); dagegen ist das Gesetz nicht nur von der justificatio auszuschließen, sed neque ad ulla bona

opera utilis et necessaria est. Aus der andern Thesenreihe kommt besonders Th. 14 in Betracht: „Der h. Geist wirket [die Werke] nicht nach der norma oder Regel des Gesetzes, sondern durch sich ohne des Gesetzes Hilfe". Es regt sich hier eine Auffassung der Wirkung des hl. Geistes im Menschen, die ganz übersieht, daß er wie überhaupt durch das medium der h. Schrift, so auch durch das des Gesetzes wirkt, und ferner sah man sich genötigt, im Wiedergebornen von dem geistlichen Menschen, der direkt und immediat unter der Geistesleitung steht und des Gesetzes nicht mehr bedarf, eine ganz geschiedene fleischliche Natur zu unterscheiden: justus constat duabus distinctissimis naturis, spirituali et naturali (so Othos Freund, Mich. Neander). Auch Andr. Musculus in Frankfurt a. O. wurde im Kampf mit dem Melanchthonianer Abdias Praetorius im Gegensatz gegen dessen Behauptung einer Notwendigkeit der guten Werke zu antinomistischen Behauptungen fortgetrieben: „lasse mir die Christen mit Ermahnen zufrieden!" Alle Worte Pauli von einem geistlichen Brauch des Gesetzes handeln de justificandis, non de justificatis. Hi enim quatenus in Christo manent, longe extra et supra omnem legem sunt. Gute Werke geschehen spiritu libertatis, ja: ea opera sunt optima, quae sine nobis operatur spiritus Christi. — Otho richtete seinen Kampf gegen den tertius usus legis direkt gegen Melanchthon, der als Mittler zwischen Christus und Belial, Luther und Papst diese Lehre erfunden habe. Und doch hatte Melanchthon auch hier nur Luthers Aufstellungen (oben S. 588, 36) schulmäßig weiter fortgepflanzt: in den loci theol. der späteren Zeit (3. aetas) CR 21, 716 ff., im Examen ordinandorum 23, 10, in der Explicatio Symb. Nic. 23, 550 ff. Gleichwohl erhoben sich gegen Otho und Gesinnungsgenossen hier auch einige Führer der Gnesiolutheraner, besonders Mörlin (Disputationes tres de tertio usu legis contra fanaticos 1556, bei Schlüsselburg, Catalog. haeret. IV 65 ff.) und Joh. Wigand (De legibus divinis 1577).

6. Evangelium doctrina poenitentiae. Andererseits gerieten Melanchthon und seine engere Schule gleichfalls unter die Anklage, antinomistisch zu lehren, wegen der Aussage, das Evangelium sei praedicatio poenitentiae: Augustana variata art. 5 war gesagt: instituit Christus ministerium docendi Evangelii, quod praedicat poenitentiam et remissionem peccatorum, wie auch schon Apol. art. 2 § 62 gelehrt worden war. Und im deutschen Examen ord. (CR 23, p. L): „Das Evangelium ist eigentlich die gnädige, fröhliche Predigt vom Sohn Gottes . . . diese Predigt strafft erstlich alle Sünd und fürnemlich diese grosse Sünd im gantzen menschlichen Geschlecht, daß auch nach gegebener Verheißung die Welt den Sohn Gottes nicht erkennen will . . . neben diesem Strafen des Unglaubens und aller anderer Sünden verkündigt das Evangelium diesen ewigen, gnädigen Trost ꝛc." Melanchthons Schule eignete sich diese Bestimmung des Evangeliums als praedicatio poenitentiae an, mit der näheren Erläuterung, daß erst durch das Evangelium das arcanum peccatum, die incredulitas, ignorantia, neglectio filii aufgedeckt werde (vgl. Nik. Hemming, Enchiridion theologicum 1557, die Wittenberger Propositiones . . de praecipuis horum temporum controversiis 1571 [von Pezel, Torquatus u. a.], Pezel, Apologia verae doctrinae de definitione evangelii 1571). Dagegen erhoben sich Matth. Judex Quod arguere peccata . . sit proprium legis et non euangelii 1559; Stößel, Apologia (gegen Strigel), das Judicium der Rostocker über den Streit zwischen Flacius und Strigel (beide in Disputatio de originali peccato inter Flacium Illyricum et Strigelium), Joh. Wigand, De antinomia veteri et nova, 1571 und fanden darin eine bedenkliche Verdunkelung der Begriffe Gesetz und Evangelium. (Vgl. Döllinger, Die Reformation III 387 ff.; Joh. Seehawer, Zur Lehre vom Gebrauch des Gesetzes und zur Gesch. des späteren Antinomismus, Rostock 1887).

7. Diesen Streitereien gegenüber setzte die Conc.-Formel (art. 5) zunächst den Sprachgebrauch fest. Gesetz ist proprie doctrina divinitus revelata, quae docet, quid justum Deoque gratum sit, quae etiam quidquid peccatum est et voluntati divinae adversatur, redarguat. Evangelium dagegen ist die Lehre, welche zeigt, quid homo credere debeat, speziell die Lehre von der Sündenvergebung durch Christum. Alles was Sünde straft, gehört somit zur Predigt des Gesetzes (gegen die Melanchthonianer); doch wird auch eingeräumt, daß wenn unter evangelium tota Christi doctrina verstanden werde, man allerdings auch sagen dürfe: evangelium esse concionem de poenitentia et remissione peccatorum. Gesetzespredigt allein macht entweder Heuchler oder Verzweifelnde. Nur wenn Christus das Gesetz in die Hände nimmt, es geistlich auslegt und Gottes Zorn über die Sünder offenbart, wirkt

es Sündenerkenntnis. Zur Erzeugung solches Schreckens und zur Offenbarung des Zornes Gottes dient besonders auch die Predigt von Christi Leiden und Sterben: so lange sie aber diesen Schrecken wirkt, ist sie selbst ein Stück der Gesetzespredigt, denn sie treibt noch das alienum, nicht das proprium opus.

Daran schließt Art. 6 (de tertio usu legis) die melanchthonische Lehre vom triplex usus: 1. ut externa quaedam disciplina conservetur, 2. ut per legem homines ad agnitionem suorum peccatorum adducantur (gegen Agricola), 3. ut homines jam renati, quibus tamen omnibus multum adhuc carnis adhaeret, eam ipsam ob causam certam aliquam regulam habeant, ad quam totam suam vitam formare possint et debeant (gegen Poach, Otho u. s. w.). Doch ist nur für nötig erachtet, diese letztere um den tertius usus geführte Kontroverse näher zu beleuchten. Agricola zu widerlegen wird für überflüssig angesehen. Die Gesetzespredigt bedürfen auch die Wiedergeborenen, weil ihre regeneratio erst inchoata ist, nicht omnibus numeris absoluta; ihr Glaubensleben erweist sich in beständigem Kampf mit ihrem Fleisch. Um dieses ihres alten Menschen willen bedürfen sie auch noch beständig der Leuchte des Gesetzes. Aber der Gehorsam, den sie diesem leisten, geschieht absque coactione, libero et spontaneo spiritu.

8. Aber auch sonst begegnen wir in den Kämpfen des 16. Jahrhunderts häufig dem Vorwurf des Antinomismus. So liebten es namentlich in den häufigen Konflikten über eine gesetzlichere oder freiere Auffassung der Sonntagsfeier die Vertreter des gesetzlichen Standpunktes, ihre Gegner des Antinomismus zu zeihen. Anlaß bot dazu gewöhnlich die Frage, ob am Sonntag Hochzeiten zu gestatten seien (vgl. Möller-Kawerau, Kirchengesch. III, 361). So finden wir 1588 in Erfurt einen solchen „antinomistischen" Streit zwischen Berichius (für) und Melch. Weidmann (gegen die Sonntagshochzeiten, als wider das 3. Gebot verstoßend). Vgl. darüber R. Bärwinkel, Gerstenbergsches Progr., Erfurt 1893, S. 7. — Vielleicht geht es auf Agricola zurück, wenn 1584 der Hofprediger Veit Bach in Cölln a. d. Spree die These erneuerte, Mosis Gesetz sei durch das Evangelium aufgehoben und daher nicht mehr zu lehren. Da er den Widerruf verweigerte, so wurde er seines Amts entsetzt (Schriften d. Vereins f. d. Gesch. Berlins XXXII [1895] S. 56). G. Kawerau.

Antiochenische Schule. — Litteratur (abgesehen von der Speziallitter. über die einz. Antiochener): Ernesti, opp. theol. 1792 p. 498 ss.; Muenter, Comm. de sch. Ant., Hafn. 1811; deutsch in Stäudlins und Tzschirners Archiv I 1 ff.; C. a Lengerke, de Ephr. Syr. arte herm. Regiom. 1831; Kihn, Die Bedeutung der ant. Sch. 2c., Weissenburg 1865; Ph. Hergenröther, Die ant. Schule 2c., Würzburg 1866; C. Hornung, Schola Antioch. etc., Neostad. ad S. 1864; Diestel, Geschichte des AT in der christl. Kirche, Jena 1869, S. 126 bis 141; Specht, Der exeget. Standpunkt des Theodor und Theodoret, München 1871; Kihn, Theodor v. M. u. Junilius Africanus, Freiburg 1879; ders., Tüb. Theol. Quartalschr. 1880; Bardenhewer, Polychronius, Freiburg 1879. Vgl. auch die dogmengeschichtlichen Lehrbücher.

Die Hauptvertreter der antiochenischen Schule finden je an ihrem Orte ihre Darstellung. Daher hier nur Überblick und allgemeine Charakteristik mit Berücksichtigung der minder bedeutenden. — Von antiochenischer Schule reden wir nicht in dem Sinne einer kontinuierlichen Lehranstalt, welche durch Succession der Lehrenden zu einem anstaltlichen Mittelpunkte und Träger einer Bildungsrichtung wird, wie dies von der alexandrinischen Katechetenschule in ihrer Blütezeit gilt, sondern in dem Sinne, wie wir auch nach deren Zurücktreten von alexandrinischer Schule reden, also zur Bezeichnung einer durch den wissenschaftlichen Einfluß hervorragender Lehrer im Leben der Kirche sich geltend machenden besonderen theologischen Richtung, deren bedeutendster Mittelpunkt, deren heimatlicher Boden im großen und ganzen der syrische Osten des Reichs, genauer die hellenistisch-syrische Kirche ist. Zu unterscheiden ist eine ältere (c. 270—360) und eine jüngere Schule (nicht selten wird nur die letztere „Antiochenische Schule" genannt). Mit Recht pflegt man von dem antiochenischen Presbyter und Märtyrer Lucian († 311, s. d. Art.), der notorisch einen höchst bedeutenden Lehreinfluß als Exeget und Metaphysiker geübt hat, auszugehen und ihm seinen schriftgelehrten Zeitgenossen, den Presbyter Dorotheus, zur Seite zu stellen. Wahrscheinlich darf man sogar bis Paul von Samosata zurückgreifen (von Theophilus von Antiochien ist abzusehen). Lucian scheint mindestens mit der Verurteilung des Paulus von Samosata nicht einverstanden gewesen, wenn er (Theod. h. e. I 4) mit dessen Nachfolgern längere Zeit keine Kirchengemein-

schaft hatte. Unter veränderten Verhältnissen machte sich die exegetische Nüchternheit und die dem „Mysterium" widerstrebende Verstandesreflexion im Arianismus geltend, dessen bedeutendste ältere Vertreter: Arius selbst, Eusebius von Nicomedien (*Συλλουκιανιστής*), Asterius u. a., Schüler Lucians sind, mit dessen Namen sich dann auch die Eusebianer bei ihren Vermittlungsversuchen deckten (die 2. antiochen. Formel bei Hahn, Bibl. der Symbole 100 f., vgl. dialog. III de trinit. in Theodorets WW. V 199 sq. ed. Hal. Philostorg. II 15). Wichtiger aber ist fürs erste die dem Lucian nachgerühmte biblisch-kritische Thätigkeit. Des Origenes großartige Arbeiten zur Herstellung des Septuagintatextes waren vorangegangen und wirkten durch die Bibliothek im palästinensischen Cäsarea nach. Andere, wie der ägyptische Zeitgenosse Lucians, Hesychius, verfolgten ähnliche Ziele. Berührt sich nun in diesem Punkte Lucian mit Origenes und steht er, wie nicht zu bezweifeln, auch in dogmatischer Beziehung unter der allgemeinen Einwirkung origenistischer Theologie, so tritt doch in der durch seine Einwirkung geförderten Richtung auf Exegese allmählich ein entschiedener Gegensatz hervor gegen die dogmatisch-allegorische Bibelbehandlung, welche durch den mächtigen Einfluß des Origenes in der Kirche aufkam und durch die dogmatische Spekulation wesentlich gefördert wurde. Lucians Bildung weist übrigens auf ältere ostsyrische Schriftkunde zurück (Edessa, Makarius sein Lehrer); neben ihm zeichnet sich Dorotheus durch Kenntnis des Hebräischen aus. Unter Lucians Schülern hatte Arius in Alex. als Presbyter die Funktion der Schriftauslegung, dem gewandten „Sophisten" Asterius werden Kommentare zum Römerbrief, den Evangelien und Psalmen zugeschrieben, von denen nur ein unbedeutendes Fragment erhalten ist. Gewiß nicht ihm gehören die von Coteler. monum. eccl. gr. I, unter dem Namen des Ast. von Apamea veröffentlichten Homilien, wie Dupin wollte. Von dem arian. Bischof Theodor v. Heraklea wissen wir zwar nicht, daß er den Unterricht Lucians genossen, er gehört aber zu den Männern, in welchen sich die vor allem auf historische Erklärung ausgehende exeget. Richtung regte (Hieron. de vir. ill. 90; Theodoret, h. e. II, 3; manches in den Catenen; aber der bei Corderius. Caten. gr. Patr. in Psalm., Antw. 1634, 3 voll. aufgenommene Psalmenkommentar ist nicht mit Sicherheit ihm zuzuweisen). Wichtiger ist der gleich Lucian aus dem syrischen Osten (Gegend von Edessa) stammende, dort zuerst, dann aber auch durch Eusebius von Cäsarea u. a. gebildete semiarianische B. Eusebius von Emesa (s. den Art.), welchen Ernesti und Münter mit einem gewissen Rechte an die Spitze stellen. Er gehört hierher sowohl wegen der durch Hieronymus bezeugten Einwirkung seiner exegetischen Methode auf Diodor (de vir. ill. 119, vgl. 91) und der Bezeichnung des Chrysostomus als Eusebii Emeseni Diodorique sectator (ib. 129), als auch wegen der von Theodoret trotz dem gerügten Semiarianismus belobten christologischen Auseinanderhaltung der Gottheit und Menschheit in Christo (Theodt., dial. III p. 257 sq., vgl. die von Thilo, Euseb. von Alex. und Euseb. von Emesa S. 59 ff. mit größter Wahrscheinlichkeit ihm zugewiesenen libri II de fide). Auch der streng nicänisch gesinnte Eustathius von Antiochien (s. den Art.) gehört hierher, in dogmatischer Beziehung, weil er der arianischen Weise, aus den endlichen Prädikaten Christi gegen die volle Gottheit des Sohnes zu schließen, mit scharfer Sonderung der Gottheit und des angenommenen Menschen, des ewigen Sohnes und seines Tempels entgegentritt (s. die Fragm. bei Theodor. Eran. bes. im III. dial.), besonders aber in exeget. Beziehung wegen seiner berühmten Abhandlung über die Zauberin zu Endor (de Engastrimytho) mit ihrer grundsätzlichen Bekämpfung des exegetischen Verfahrens des Origenes (s. die Ausgabe von Jahn in den Texten und Unters. z. altchristl. Litteraturgeschichte Bd II H. 4). Antiochenische Art zeigt in seiner exegetischen und dogmatischen Haltung auch Cyrill von Jerusalem. Als Vater der antiochen. Schule im engern Sinn aber ist Diodor von Tarsus (s. d. Art.) zu betrachten († 378; neben ihm steht der Priester Evagrius), der bereits als Presbyter in Antiochien die Stellung eines bedeutenden Lehrers und Polemikers einnahm und an der Bildung des Chrysostomus wie Theodors hervorragenden Anteil hatte (seit der Mitte des 4. Jahrh. scheint eine förmliche Schule mit geordneten Lehrkursen angenommen werden zu müssen; diese Schule leitete auch zu strenger Askese an und besaß im antiochenischen Sprengel verwandte Klosterschulen). Nach den beiden innerlich zusammenhängenden Seiten hin vertritt er die Grundsätze, welche dann in seinem ausgezeichneten Schüler Theodor B. von Mopsuestia (s. d. A.) ihre klassische Ausbildung erhalten. Einig mit den großen Kirchenlehrern ihrer Zeit in betreff des nicänischen Glaubens treten sie nicht nur dem Arianismus, sondern namentlich auch dem Apollinarismus in der Christologie ent-

schieden entgegen, hier also auf die Seite der Vollständigkeit der menschlichen Natur und Wahrheit menschlicher Entwicklung; und indem sie festhalten an jener sorglichen Sonderung des im Menschen als seinem Tempel wohnenden Logos von diesem, wie sie sich schon bei Paul von Samosata gezeigt hat und auch bei dem Diodor nahe stehenden Flavian von Ant. wahrzunehmen ist (Flav. bei Thedoret dial. II p. 163: *ἀνθρωπεία φύσις θεότητι συνάπτεται, μενούσης ἐφ' ἑαυτῆς ἑκατέρας τῆς φύσεως*), bildet sich allmählich jener Gegensatz gegen die neualexandrinische Spekulation mit ihrer *ἕνωσις φυσική* heraus, der nach Theodors Tode im nestorian. Streite zum Konflikt beider Richtungen führt. Theodors Theologie zeigt zugleich Kräftigkeit und Freiheit eigentümlicher Gedankenarbeit und — hierin sich als echter Sprößling altgriechischer Theologie und als keineswegs losgelöst von dem eigentlichen Vater derselben, Origenes, bewährend — die entschiedenste Betonung menschlicher Freiheit gegen den vom lateinischen Abendland herüberklingenden Augustinismus. Hatte es in der mit besonderem Eifer betriebenen Exegese, welche nicht bloß Handlangerin der Dogmatik sein soll (*διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας*), Diodor ausdrücklich ausgesprochen, daß er das Historische dem Allegorischen durchaus vorziehe, ohne doch mit der willkürlichen Allegorie zugleich allen höheren Schriftsinn (*θεωρία*), wie er durch die christliche Auffassung des AT gefordert wird, aufgeben zu wollen, so streben nun Theodors hermeneutische Grundsätze mit großer Energie einer wirklichen grammatisch-historischen Auslegung zu; er tritt der dogmatisierenden Verwischung des Unterschiedes zwischen den Stufen des Alten und Neuen Testaments entgegen, sucht Sprachgebrauch und Zusammenhang und darum auch metaphorische, poetische und hyperbolische Ausdrücke unbefangen zu würdigen, nimmt Anläufe zu wirklicher biblischer Kritik und setzt an die Stelle der eingetragenen Allegorie den in der göttlichen Heilsökonomie wurzelnden und die Einheit des Schriftsinns im Bewußtsein der heiligen Schriftsteller nicht zerstörenden Typus (die Alleingültigkeit des Wortsinns haben freilich auch die Antiochener noch nicht erkannt; auch hat es Theodor nicht verstanden, die Größe und Erbaulichkeit des wirklichen Schriftsinns wiederzugeben; dem Chrysostomus ist das besser gelungen). Im vollen Maße verdient in exegetischer Beziehung der von Theodoret besonders als Asket hochgeschätzte Bruder Theodors Polychronius, Mönch im Kloster des heiligen Zebinas bei Kyros, dann Bischof von Apamea († 430), seinem Bruder an die Seite gestellt zu werden, den er in der sprachlichen Ausrüstung (Kenntnis des Hebräischen, Heranziehung des von Theodor gering geschätzten Syrers) übertraf. In dem Kommentar zum Daniel, dessen umfangreiche Fragmente Ang. Mai (Script. Vet. nova coll. I) veröffentlicht hat, und der sich durch Eingehen auf die geschichtlichen Verhältnisse auszeichnet, hält er den geschichtlichen Horizont des Buches fest und polemisiert zu Da 7 gegen Apollinaris, welcher sich der so vollkommen deutlichen geschichtlichen Beziehung der Weissagung auf Antiochus Epiphanes widersetze und die Stelle vom künftigen Antichrist auslege. An Theodor erinnert es, wenn P. zu Da 6, 3 bemerkt, das *πνεῦμα περισσόν* dürfe nicht vom hl. Geiste verstanden werden, es deute auf die göttliche *χάρις* überhaupt, welche ihm geistige Überlegenheit verliehen habe. Ihre schönste kirchliche Frucht haben die antiochenischen Grundsätze einer besonnenen, den Wortsinn achtenden und die dogmatische Willkür einschränkenden Exegese in der praktisch-erbaulichen Bibelerklärurg des Johannes Chrysostomus (s. d. A.) gezeitigt, allerdings wesentlich moderiert im Vergleich zu Theodor. In naher Verwandtschaft hierzu stehen auch die hermeneutischen Anschauungen des trefflichen Isidor von Pelusium (s. d. A.), des Excerptors des Chrysostomus, obwohl sie, wie zum Teil auch die des Chrysostomus der Allogorie noch einigen Raum lassen, oder Typus und Allegorie nicht scharf abzugrenzen wissen. Der jüngste der eigentlichen Antiochener endlich, der vielseitige, gelehrte, gewandte, aber auch schwankende Theodoret (s. d. A.) hat trotz seiner großen Abhängigkeit von und Verehrung für Theodor wie im Dogma sich zum Kompromiß verstanden, so in den exegetischen Grundsätzen überall eingelenkt „bis zur stillen Polemik gegen Theodor“ und sich dem kirchlichen Traditionalismus gebeugt, hat der Kirche des Reichs zwar ein bedeutendes exegetisches Erbe hinterlassen, aber auch einen großen Teil der exegetischen Errungenschaften seiner Schule preisgegeben. Nicht gering ist die Bedeutung der polemischen Thätigkeit der Schule anzuschlagen: im Orient saßen die alten Häretiker des 2. und 4. Jahrh. noch zahlreich und gab es viele Juden und Heiden. Die Antiochener führten gegen sie noch die Kämpfe der Kirche zu einer Zeit, wo in den anderen kirchlichen Provinzen kaum noch gekämpft zu werden brauchte. Das gab ihnen (s. Chrysostomus, Nestorius, Theodoret) ein hohes Selbstbewußtsein.

Mit den östlichen Sitzen christlicher Schriftgelehrsamkeit zu Nisibis und Edessa stand zwar die antiochenische Schule in mehrfacher Berührung. Indessen kann doch z. B. Ephräm (s. den Art.) ihr nicht eigentlich zugezählt werden. Dagegen findet allerdings die antiochenische Theologie mit dem von der Kirche ausgeschlossenen Nestorianismus (Mitte des 5. Jahrh.), nun zunächst in Edessa (seit 431 bis 489), wo Ibas u. a. die Schriften Theodors ins Syrische übersetzten, ihre Stätte, bis sie von da nach Nisibis (489) als der Pflanzstätte der nestorianischen Theologie übergeht. Hier bleibt Theodor bis ins Mittelalter lebendig und als „der Exeget" schlechthin im höchsten Ansehen. In der byzantinisch-griechischen Kirche ist die „nestorianische" Richtung bereits seit dem Konzil von Ephesus diskreditiert worden; der Widerwille gegen sie stieg von Jahrzehnt zu Jahrzehnt, und das Maß von Entgegenkommen, welches ihr widerwillig im Chalcedonense seitens der orientalischen Kirche gezollt worden ist, hatte nur die Folge, daß alles Antiochenische, was darüber hinauslag, als doppelt häretisch empfunden wurde. Die Verurteilung der „drei Kapitel" durch Justinian, ein Stück Kabinettspolitik, widersprach doch dem Geist der byzantinischen Kirche keineswegs; sie brachte nur zum Ausdruck, was die Majorität im Orient längst empfand. Seitdem liegt auf allem „Antiochenischen" der Verdacht der Häresie, und selbst Theodoret gilt als ein etwas zweifelhafter Kirchenvater; aber Justinian hat auch den Origenes und den „Origenismus", der im 6. Jahrh. sich mit den „Antiochenern", namentlich in Palästina, stets in den Haaren lag, verurteilen lassen. Indessen hat die antiochenische Methodik und Theologie in der orthodoxen Kirche — für die nestorianische ist sie in syrischer Übertragung „die" Wissenschaft gewesen und geblieben — nicht nur in den gelesenen Schriften des Chrysostomus und Theodoret fortgewirkt. Chrysostomus hat vielmehr zahlreiche, wenn auch nicht bedeutende Schüler hinterlassen (Cassian, Marcus, Nilus, Victor), welche sich zwar dem herrschenden Kirchen- und Theologie-Typus anschmiegten, aber doch einiges von der Nüchternheit (und dazu den asketischen Eifer) der Antiochener bewahrten und sogar in das Abendland übertrugen. Aber auch die strengere Schulhaltung fand im 5. und 6. Jahrhundert unter Griechen immer noch Vertreter (Basilius von Irenopolis, Kosmas Indicopleustes u. s. w.). Höchst bedeutsam aber wurde es für das Abendland, daß die exegetischen Regeln des Theodor im 6. Jahrh. ihm durch eine Übersetzung (Junilius Africanus, Instituta regularia divinae legis) bekannt geworden sind.

(Möller †) A. Harnack.

Antiochia, Patriarchat s. die Art. Patriarchen und Syrien.

Antiochia, Synode v. 341. — Mansi 2. Bd S. 1307 ff.; Bruns, Canones apost. et concil. 1. Bd, Berl. 1839, S. 80 ff.; Hefele, Conciliengeschichte 1. Bd 2. Aufl., Freib. 1873, S. 513 ff.

Aus der altkirchlichen Zeit sind Nachrichten über mehr als 30 antiochenische Synoden auf uns gekommen. Die wichtigeren derselben fallen in den arianischen und christologischen Lehrstreit und werden in den betreffenden Artikeln erwähnt. Hier ist nur von der Synode von 341 zu handeln. Sie trat im Sommer dieses Jahres aus Anlaß der Einweihung der von Konstantin d. Gr. begonnenen, von Konstantius vollendeten sog. goldenen Basilika zusammen (Athan. De syn. 25 MSG 26. Bd S. 726, Hilar. De syn. 28 MSL 10. Bd S. 502, Socrat. H. e. II, 8 MSG 67. Bd S. 195, Sozom. H. e. III, 5 a. a. O. S. 1041). Die Angaben über die Zahl der anwesenden Bischöfe stimmen nicht überein: Athanasius nennt 90, Hilarius 97. Die Versammelten stellten zunächst 25 Kanones auf, nahmen dann auch Stellung in der dogmatischen Frage. Über den letzteren Punkt s. d. A. Arianismus. Was die Kanones anlangt, so beziehen sie sich auf die kirchliche Sitte, Organisation und Disziplin. Der 1. sollte die Durchführnng des nicänischen Beschlusses über die Osterfeier (Socr. H. e. I, 9 S. 81) durch Androhung von Strafen sichern, der 2. durch das gleiche Mittel die Teilnahme am vollständigen Gottesdienst erzwingen. Zeigen diese Bestimmungen die Umbildung von kirchlicher Sitte in kirchliches Recht, so sind die nächsten (3—7) von Bedeutung für die rechtliche Konstituierung der kirchlichen Diöcesen: kein Priester kann von einem Sprengel in den andern übergehen, kein Kleriker darf Sonderversammlungen halten, kein Exkommunizierter darf von einem fremden Bischof rekonziliiert, kein Fremder ohne Friedensbriefe aufgenommen werden. Es entspricht dem, daß die Stellung der Chorbischöfe herabgedrückt wird (8 u. 10). Der Durchführung der Metropolitanverfassung dienen der 9. u. der 11.—20. Kanon: in allem, was über die Verwaltung der Einzel-

parochie hinausgeht, soll der Metropolit und die Bischöfe der Eparchie handeln: besonders dadurch, daß die Anordnung des 5. nicänischen Kanons, wonach jährlich zwei Synoden stattfinden sollten, wiederholt wurde, war der kirchlichen Eparchie ein fester Halt gegeben. Die letzten Bestimmungen betreffen die Amtsführung der Bischöfe: der Übergang von einer Parochie in die andere wird untersagt, ebenso Übergriffe in benachbarte Sprengel und die Bestimmung eines Nachfolgers, dagegen wird die geordnete und gewissenhafte Verwaltung des Kirchenguts gefordert.

Diese Beschlüsse teilte die Synode den auswärtigen Kirchen mit, indem sie die Hoffnung aussprach, daß sie deren Beistimmung finden werden. Sie haben im Morgenland und Abendland stets als Bestandteil des kirchlichen Rechtes gegolten. Demgemäß waren sie schon in dem Codex canonum enthalten, der auf der Synode von Chalcedon benutzt wurde, und gingen sie auch in die späteren kirchlichen Rechtssammlungen über (s. d. A. Kanonen- und Dekretalensammlungen). **Hauck.**

Antiochus, syrische Könige s. Seleuciden.

Antipas. — Quellen: Joseph. Antt. XVII 20. 188. 224—249. 318. XVIII 27. 36—38. 102. 104—106. 109—119 (nach der Ausgabe von B. Niese). Bell. Jud. I 562 u. s. w. Im NT nach seinem Familiennamen Herodes genannt: Mt 14, 1—12; Mc 6, 14—29; 8, 15; Lc 3, 1 u. 19—20; 8, 3; 9, 7—9; 13, 31—33; 23, 7—15; AG 4, 27; 13, 1. — Inschriften. — Vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, 1. Teil 2. Aufl., Leipzig 1890, S. 358—74.

Antipas, Sohn des Königs Herodes und der Samariterin Malthake, mit seinem Bruder Archelaus in Rom erzogen und in einem früheren Testamente seines Vaters zum König bestimmt, konnte, obwohl er auf den Rat der zweideutigen Salome, seiner Tante, seine Ansprüche in Rom selbst geltend machte, doch nur Galiläa und Peräa als Tetrarch mit einem jährlichen Einkommen von 200 Talenten erlangen (4 vor bis 39 n. Chr.); König wurde Archelaus. Er war baulustig wie alle Herodianer (Gründung der Hauptstadt Tiberias am See Genezareth) und führte daneben ein lavirendes Regiment ohne Grundsätze („Fuchs“ Lc 13, 32). Das Verhängnis seines Lebens wurde die ehebrecherische Liebe zu seiner Nichte und Schwägerin Herodias, Tochter seines hingerichteten Stiefbruders Aristobul und Gemahlin seines Stiefbruders Herodes (Mc 6, 17 Philippus genannt; in Mt 14, 3 lassen cod. D und die Lateiner den Namen weg). Ihr zu lieb gab er seine Gemahlin preis, die erst nach Machärus und von da zu ihrem Vater, dem Araberkönig Aretas IV, zurückfloh; dann opferte er sein Heer in unglücklicher Schlacht mit dem erzürnten Araber; zuvor schon räumte er mit dem Rest seines Gewissens auf durch Hinrichtung des Täufers Johannes, den er als einen unbequemen und um seines wachsenden Einflusses willen gefährlichen Mahner in Machärus hatte einkerkern lassen. Den Rachedurst der Herodias zu stillen, half der Tanz ihrer Tochter aus erster Ehe Salome (die später mit ihrem Oheim Philippus, dem Tetrarchen von Trachonitis, und nach dessen Tod mit ihrem Vetter Aristobul — dem Sohne Herodes, des Bruders von Agrippa I und Herodias — vermählt war). Die hoheitsvolle Passionsgestalt Jesu rief nur Hohn und Spott bei dem in seiner Neugierde unbefriedigten Schwächling hervor (Lc 23, 11). Unter dem dritten Kaiser führte die Ehrsucht der Herodias den Sturz des willenlosen Fürsten herbei. Voll Neid darüber, daß ihr Bruder Agrippa, eben noch ein verschuldeter und ehrloser Bettler, nun durch die Gunst des Kaisers Caligula mit dem Glanz der Königswürde umkleidet war, trieb sie ihren Gemahl zu einem Besuch am Kaiserhof an. Statt des erhofften Sonnenscheins der Gnade kam ein Wettersturm. Der Kaiser, aufmerksam gemacht durch eine gleichzeitig einlaufende Anklageschrift des Agrippa und argwöhnisch wegen des von Antipas zugestandenen ungeheuren Waffenvorrats für 70000 Mann, verbannte den Tetrarchen nach Lugdunum in Gallien. Herodias — im Unglück ein seltenes Beispiel von Treue im herodianischen Haus — folgte dem Gestürzten in die Verbannung. Die Tetrarchie erhielt König Agrippa I. (Vgl. S. 255, 25). **J. Haußleiter.**

Antipater von Bostra. — Was von seinen Werken erhalten geblieben, ist zuletzt gesammelt bei MSG, Bd 85 und 96. Sonst vergleiche Fabricius, Bibl. Graec. ed. Harleß Bd 10 S. 518 ff.; wo auch die ältere Litteratur angegeben, MSG Bd 85 Sp. 1758 ff., kürzer Bardenhewer, Patrologie S. 501.

Antipater war Bischof von Bostra in Arabien und zwar bald nach dem Chalcedonense von 451. Sonst ist aus seinem Leben nichts sicheres bekannt. Als Theolog gehört er zu den Gegnern der Origenisten, wie denn auch sein wohl bedeutendstes Werk, seine *ἀντίῤῥησις* gegen die Apologie des Origenes von Pamphilus und Eusebius, namentlich gegen den letzteren, gerichtet war. Von demselben sind indessen nur noch Bruchstücke vorhanden, die namentlich in den Parallelen des Johannes von Damaskus sich erhalten haben. Es werden dem A. auch viele Homilien beigelegt. Da aber verschiedene derselben sich auf Feste beziehen, die nach dem Zeitalter des A. entstanden sind, wollten Oudin und andere von unserm A. einen späteren unterscheiden, der erst im 9. Jahrhundert lebte, während Migne wenigstens die bei ihm abgedruckten zwei Homilien auf Johannes den Täufer und Mariä Verkündigung dem A. vindicieren will. Allein auch bei diesen walten hinsichtlich der Echtheit Bedenken ob, denn in der ersteren wird bereits eine Täuferverehrung vorausgesetzt, die schwerlich im 5. Jahrhundert bestand, und die Diktion der Rede ist die eines mittelgriechischen Rhetors, dem die Schulrhetorik mehr als der Stoff gilt. Die zweite Rede ist einfacher. Doch läßt sich die Frage nach der Echtheit der Homilien erst entscheiden, wenn alle oder mehr als jetzt herausgegeben sind. Ph. Meyer.

Antiphon. — Fr. Hommel, Antiphonen und Psalmentöne, Gütersloh 1896; Schöberlein, Schatz des lit. Chor- und Gemeindegesanges, Göttingen, 1880, I S. 550 u. ff.; Löhe, Agende, 3. Aufl., Nördl. 1884; Armknecht, Die heil. Psalmodie, Gött. 1855; Mecklenburgisches Cantionale II, 1, Schwerin 1875; M. Herold, Vesperale (Bertelsmann) I. II.

Antiphon (von *ἀντί* gegen, *φωνή* Stimme, Hall) zunächst Wechselgesang, Gegenklang, wobei eine zweite Stimme oder ein Chor gleichsam den Widerhall des Erstgesungenen zurückgiebt. Diese altisraelitische Art, die Psalmen zu singen („um einander", wie die hl. Schrift sagt Esr 3, 11; 1 Chr 30, 20; Ps 147, 7; 106, 48 ꝛc., Mt 26, 30 in verschiedener Ausführung; vgl. Delitzsch, Kommentar über den Psalter, Bd 2), ging sehr frühe in die christliche Kirche über und ist nach Sokrates (histor. eccl. 2, 8) bereits durch Ignatius (116) der antiochenischen Kirche überliefert worden. Wie der Vortrag selbst stattgefunden, darüber teilen sich noch immer die Meinungen; jedenfalls giebt uns Basilius die beiden gebräuchlichsten Weisen an, wenn er ep. 63 ad Neocaes. sagt: „Bald singt die Gemeinde, in 2 Teile geteilt, gegen einander (*διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις*), bald übertragen sie einem das Geschäft, den Gesang anzustimmen und die übrigen fallen alsdann ein". Letzteres geschah wieder entweder hypophonisch durch Antwort mit den Schlußworten der einzelnen Verse oder Abschnitte (*ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ψαλλέτω*, Apostol. Konstit.) oder epiphonisch mit einem Nachwort am Schluß des ganzen Psalms, wie Amen, Halleluja, Gloria patri oder genau antiphonisch, indem die Gemeinde jede erste Hälfte des Verses mit der zweiten (wenn nicht Vers um Vers) erwiderte. — Nach der späteren Kirchenpraxis faßte man die Antiphon enger und versteht darunter nur die Aufforderung zum Wechselgesang, also denjenigen Vers oder Spruch, welchen der (oder die) Vorsänger anzustimmen hatte(n), und der dann am Schluß des Ganzen vom Gesamtchor wiederholt wurde (repetitur Antiphona), wie noch heute beim Psalmen- und Kantikengesang. Hier hat die Antiphon zugleich die Tonart (Melodie, den Psalmton) für die Gemeinde anzugeben, in welcher das nachfolgende Stück zu singen ist, deshalb schließt sie im Grundton desselben und hat nach sich noch die Dominante mit dem Evovae d. h. den Schlußnoten des betr. Psalmentons. An Festen wird die Antiphon (gew. abgekürzt Ana) auch zum Anfang ganz gesungen, außerdem vollständig nur am Schluß. Um der Willkür und Mißgriffen zu wehren, stellte schon Ambrosius ein Antiphonarium mit den dazu gehörigen Gesangestexten auf und später Gregor d. Gr. eine noch heute gebrauchte vollständigere Sammlung (auch Antiphonarius oder Antiphonale genannt). Einen reichen Gebrauch von vorzüglich passenden Antiphonen macht das Breviarium Romanum, namentlich seit der tridentinischen Revision. Nicht minder die lutherische Kirche in gut kirchlicher Zeit und in musikalisch geübten Kreisen; in der Gegenwart vergleiche man die Nebengottesdienste in der Diakonissenkirche Neuendettelsau. Ältere liturgische Sammlungen aus der lutherischen Kirchenpraxis mit Musiknoten sind beispielsweise: L. Lossius, Psalmodia 1553; Eler, Cantica sacra, Hamburg 1588; Ludecus, Vesperale 1589; Libellus antiphonarum, Hof 1605; Ansbach-Heilsbronner Antiphonar, Nürnberg 1627. Was ihren Sinn und Inhalt anlangt, so sind es Bibelverse (häufig aus dem nachfolgenden Gesangstück selbst gewählt) oder klassische Stellen aus Kirchenvätern, welche den Inhalt des

Psalms, den sie umrahmen, kurz bezeichnen oder ihm die bestimmte Beziehung auf den jeweiligen festlichen Tag oder die Kirchenjahreszeit verleihen. So ist es möglich, einen und denselben Psalm in ganz verschiedenem Lichte erscheinen zu lassen, je nachdem man ihn mit einer zur Freude stimmenden oder mit einer Bußantiphon oder einer solchen vom speziellen Festtag (de tempore oder de festo) umschließt. Sie machen den Gottesdienst ebenso lebendig und mannigfaltig als charaktervoll, und sind wie ausgesteckte Paniere, welche die Stimmung des Tages oder der Zeit über alles hin verbreiten. So, wenn an Weihnachten eine Antiphon der Laudes heißt: „Der Engel sprach zu den Hirten: Siehe ich verkündige euch ꝛc." mit Psalm 63; ferner „Gott hat eine Erlösung gesendet seinem Volk ꝛc." mit Ps 111; „Es ist ein Licht aufgegangen in der Finsternis ꝛc." mit Ps 112; an Epiphanias: „Sie thaten ihre Schätze auf und schenkten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhen, Halleluja"; an Advent „Freue dich, du Tochter Zion, und jauchze, du Tochter Jerusalem, Halleluja"; am Trinitatisfest „Gloria tibi Trinitas aequalis, una Deitas etc."; an den Aposteltagen „Ihr seid meine Freunde ꝛc."; an den Tagen der Märtyrer „Ich will, daß wo ich bin, mein Diener auch sei, spricht der Herr". Umfangreicher und besonders schön gewählt sind die Antiphonen zum Magnificat (Lobgesang Marias) und Benediktus (Lobgesang des Zacharias) in täglichem und während der Trinitatiszeit wöchentlichem Wechsel, so für den Weihnachtstag: (Heute ist Christus geboren) Hodie Christus natus est: hodie Salvator apparuit: hodie in terra canunt Angeli, laetantur Archangeli: hodie exsultant justi, dicentes: Gloria in excelsis Deo, alleluia! Dann folgt das Magnificat. — Auf den 17. bis 23. Dezember treffen die sog. Anae majores, zum Ausdruck des Adventsverlangens sämtlich mit O beginnend: O Sapientia, O Adonai, O Radix Jesse, O Clavis David, O Oriens, O Rex gentium, O Emmanuel . . . veni.

Von den Responsorien, Abschlüssen der Lektionen, unterscheiden sich die Antiphonen dadurch, daß bei jenen der zweite Chor alles vollständig oder teilweise wiederholt, was bereits der erste vorgesungen hat. So unterscheidet bereits Isidor von Hispalis († 636); während Rhabanus Maurus de instit. Cleric. 1, 33 den Unterschied darein setzt, daß in responsoriis unus versum dicit, in Anis autem chori alternant versus; zugleich macht er darauf aufmerksam, daß man im weiteren Sinne auch die Invitatorien oder nach römischer Ordnung introitus, offertorium und postcommunio, nach ambrosianischer psallenda, ingressa, antiphonae post evangelium, offerenda, confractio et transitorium als Antiphonen bezeichne. Die altkirchlichen Antiphonen sind, nach Texten und Melodien beurteilt, in der Regel reich an wunderbarer Schönheit und Kraft. **M. Herold.**

Antitakten nennt Clemens von Alexandrien (Strom. 3, 34—39; vgl. den hiervon abhängigen Theodoret Haer. fab. 1, 16 [5, 9, 17]) eine Gruppe gnostischer Libertiner nach ihrem Gegensatz zum Demiurgen und seinen Befehlen: hat der Demiurg uns dem Vater entgegengestellt, so stellen wir uns ihm entgegen (*αὐτοὶ ἀντιτασσόμεθα τούτῳ*), um den Vater zu rächen; hat er den Ehebruch verboten, so brechen wir die Ehe, um seinen Befehl zu nichte zu machen. Die A. fühlen sich als die *ἀλλότριοι* von Ma 3, 15: denn auch diese *ἀντέστησαν θεῷ* (oder wie die A. ausdeuteten: *τῷ ἀναιδεῖ θεῷ*) *καὶ ἐσώθησαν*. Vgl. den A. Karpokratianer. **Krüger.**

Anton, Paul, gest. 1730. — Nachrichten über sein Leben giebt das „Denkmal des Herrn Paul Anton", worin sich ein von ihm selbst bis zum J. 1725 geschriebener Lebensabriß findet mit einem Anhange und einer lectio paraenetica von Gotthilf Francke. Reisemitteilungen, die er in seinem collegium antitheticum als Probe fruchtbringender Unterredungen mit Andersgläubigen mitgeteilt, finden sich in der „Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes" 1731. Das Verzeichnis der Schriften und älteren Quellen bietet G. F. Otto, Lexikon der Oberlausitzischen Schriftsteller, Görlitz 1800 ff. I, 27—34. 604 f.; III, 600 f.; Supplementband S. 11; H. Knothe, Gesch. des Fleckens Hirschfelde, Dresden 1851, S. 29; A. H. Kreyßig, Album der ev.-luth. Geistlichen im Königr. Sachsen, Dresden 1883, S. 435; C. F. Illgen, Historia Collegii Philobiblici Lipsiensis, Leipzig 1836, S. 22; A. Ritschl, Gesch. des Pietismus, Bonn 1884, 2. Bd 1. Abt. bes. S. 386; W. Schrader, Gesch. der Friedrichs-Universität zu Halle, Berlin 1894, 1. Bd S. 50 u. ö.; G. Kramer, A. H. Francke, Halle a. S. 1880, 1. Bd S. 45. 170. 180; H. Beck, Die religiöse Volkslitteratur der ev. Kirche Deutschlands, Gotha 1891, S. 215; Beiträge z. sächs. Kirchengeschichte 7. Bd, 1892, S. 71; N. Laus. Mg. 27, 1850, S. 111.

Anton war ein Glied jenes Triumvirats: Breithaupt, Anton, Francke, das der hallischen theologischen Fakultät bei ihrem Entstehen ihr geistiges Gepräge verliehen und ihr einen weitgreifenden Einfluß verschafft hat. Er wurde am 2. Februar 1661 zu Hirschfelde in der Oberlausitz geboren. Auf dem Gymnasium zu Zittau unter Christian Weises Leitung vorbereitet, bezog er Ostern 1680 die Universität Leipzig, begleitete aber bereits im August, als hier die Pest ausbrach, einen Freund in dessen Heimat nach Thüringen. Dort fand er eine Schrift Speners und suchte im folgenden Frühling zu Frankfurt diesen selbst auf, der auf ihn einen mächtigen Eindruck machte. Nach Leipzig zurückgekehrt, erwarb er sich die Magisterwürde und kam als Hauslehrer in das Haus B. Menckes, der ihn zu schriftstellerischer Thätigkeit anregte und ihm die Erlaubnis zur Benützung seiner reichhaltigen Bibliothek gewährte. Er gehörte zu dem Kreise jener Magister, die sich mit Francke zu den Collegia biblica vereinigten; im Jahre 1687 wurde er Reiseprediger bei dem sächsischen Prinzen Friedrich August, dem nachmaligen Kurfürsten, in dessen Gesellschaft er Frankreich, Spanien, Portugal und Italien besuchte. Im Jahre 1689 von dieser Reise zurückgekehrt, erhielt er die Superintendentur Rochlitz, wo er für die Belebung des Katechismusunterrichts eintrat, folgte aber 1693 dem Rufe zum Hofprediger in Eisenach und wurde von dort auf Speners Vorschlag im J. 1695 als Professor und magdeburgischer Konsistorialrat nach Halle berufen. Er starb im J. 1730.

Größer als bei Francke und Breithaupt war bei Anton die Anhänglichkeit an die symbolischen Bücher und die strengere Lehrform der orthodoxen Theologie; G. Francke sagt hierüber in der bei seinem Tode gehaltenen lectio paraenetica: „Unter die singularia des seligen Mannes rechne ich billig die große Hochachtung der symbolischen Bücher. Denn man mag wohl mit Wahrheit sagen, daß schwerlich ein Theologus in der evangelischen Kirche ist, der die libros symbolicos so viel, als er gelesen, unter einander konferieret und meditieret, wie das Exemplar, so er gebraucht hat, und die collatio perpetua, darin in margine fast unzählige Mal immer von einem Ort auf den anderen remittiert, solches genugsam ausweist und alle seine auditores wissen, wie häufig er dieselben in allen Kollegien citiert hat". Auch mögen seine Reisen und sein Umgang mit dem Hofe dazu beigetragen haben, seinen Blick in etwas zu erweitern. Löscher betrachtet ihn „als den redlichsten unter den hallischen Theologen" und wendet sich bei seinen Annäherungsversuchen an die hallische Fakultät an ihn als Vermittler.

In der Praxis der Frömmigkeit und der Lehrmethode unterscheidet er sich indes nicht von seinen Kollegen. Auch er hielt Erbauungsstunden, und seine Vorlesungen hatten durch und durch praktischen Charakter. Exegese, praktische Theologie und Polemik waren die Hauptgegenstände derselben. In der letzteren, die er unter dem Namen antitheticum las, machte er sich zur Hauptaufgabe, die Gründe der Häresien in dem eigenen Herzen nachzuweisen. In der ersten lectio dieses Kollegiums äußert er sich hierüber: „So lange ich hier bin, habe ich an dem Karren, in polemicis zu docieren, ziehen müssen. Ich habe mich dazu bereden lassen um der Not willen und aus schuldiger Liebe, und habe also freilich müssen sorgen, wie es anzugreifen sei, daher mir manches durch die Gedanken gegangen. Ich habe aber nichts ratsamer gefunden, als bei allen Kontroversen darauf zu merken, daß ein jeder alle Häresis in seinem Busen habe, als woselbst man die semina findet, deswegen man also nicht erst nach Paris oder Rom reisen darf, denn weil man die Erbsünde in sich hat, hat man auch die tenebras originales in sich, und ich bin auch noch der Meinung, daß, wo darauf bei allen Kontroversen mit Ernst reflektiert wird, werde das studium polemicum nicht so steril und tädiös sein, als es bisher geworden, da sich alle Lumpenkerl, die sich ein wenig haben signalisieren wollen, herangemacht und sich nur beflissen, die Leute brav herunterzumachen".

Nach dieser Probe und nach den gedruckten Vorlesungen zu schließen, muß er, wie auch sein Bild ein charaktervolles Antlitz zeigt, ein markiger Charakter gewesen sein, welcher derb und rücksichtslos dem alten Menschen bei seinen Zuhörern auf den Leib ging. Ein Fremder, der zwei Monate vor seinem Tode seinen Vorlesungen beiwohnte, bezeugt seinen gewaltigen, großen Ernst. „Gott will tausend Fehler und Schwachheiten" — sprach er unter anderem — „an seinen Knechten tragen, aber nicht Falschheit und Untreue. Man muß ihm nichts vertuschen wollen, noch gedenken ihn um die Nase zu drehen, sondern frei herausgehen vor seinem Angesicht." Er brach in die Worte aus: „Wenn ich das Elend der Gemeinden wegen ihrer untreuen Hirten ansehe, so möchte ich mich in einen Winkel setzen und weinen." Als Breithaupt der Tod seines jüngeren Kollegen angezeigt wurde, schilderte er ihn seinen Zuhörern mit diesen Worten: „Ich

muß an meinem Teile bekennen, überaus durch ihn erbaut worden zu sein, indem ich beständig an ihm wahrgenommen habe, daß er in einem steten und geheimen Umgange mit Gott gestanden. Er pflegte mehr mit Gott als mit Menschen zu reden, welches er sonderlich that, wenn er mit diesem oder jenem Menschen reden wollte, da er allezeit Gott zuvor insgeheim um die nötige Weisheit, Wahrheit und Liebe bat. Er pflegte viel mehr zu schweigen als zu reden. — Besonders stark war bei ihm der heilige Affekt des Erbarmens. Er pflegte mit jedermann als mit Patienten aufs mütterlichste umzugehen, denn er sah die Welt nie anders an, denn als ein großes Lazarett voll kranker Menschen."

Größere Schriften hat er nicht veröffentlicht, sondern nur Programme und Gelegenheitsschriften. Von den nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen ist die wichtigste das von Schwentzel edierte collegium antitheticum, 1732. Seine Erbauungsschriften erfreuten sich weiter Verbreitung, namentlich das mehrfach aufgelegte „Evangelische Hausgespräch von der Erlösung", die „Erbauliche Betrachtung über die sieben Worte Christi am Kreuz", die „Erbaulichen Anmerkungen über die Epistel Pauli an die Römer". Ins hymnologische Gebiet gehören seine „Christlichen Gesänge und die Vorrede zu den „Geistlichen Liedern und Poetischen Betrachtungen" der Freifrau Henriette Katharina von Gersdorf; auch lieferte er das Dichterverzeichnis zu dem Freylinghausenschen Gesangbuche.

A. Tholuck † (Georg Müller).

Antonianer I, armenische Kongregation römisch-katholischen Bekenntnisses. — R. Miasserian, Geschichte der Antonianerkongregation (armenisch, handschriftlich); J. Papazian, Kirchengeschichte (armenisch, Venedig 1848); G. Moroni, Dizionario universale, Venezia 1842.

Diese Kongregation hat ihren Anfang von Abraham Attar-Muradian genommen, einem armenisch-katholischen Kaufmann aus Haleb, der mit seinem Bruder Jakob, einem Priester, im J. 1705 sich in den Libanon zurückzog, wo sie 1721 das Kloster Krem, später ein zweites Beyt-Khasbo, 2 Stunden von Beyruth, gründeten; dem Beispiel der Maronitenmönche folgend sammelten sie Brüder um sich, gaben ihnen eine Regel und nannten nach dem Namen des Eremitenfürsten Antonius sich Antonianer. Eine dritte Niederlassung entstand 1761 in Rom beim Vatikan. Um 1740 benützte Abraham Ardzivian, vertriebener Bischof von Haleb, der sich zu den Antonianern in Krem geflüchtet hatte, eine langdauernde Sedisvakanz des cilicischen Patriarchats, um sich als Katholikos von Cilicien für die kathol. Armenier aufzuwerfen. Im J. 1742, bei einer Anwesenheit in Rom, erlangt er die Bestätigung dieser Würde vom Papst Benedikt XIV. Zu seinem Namen Abraham hatte er den Zunamen Petrus angenommen, den auch seine Nachfolger behielten. Sein nächster Nachfolger war der obengenannte Jakob; auch dessen Nachfolger Michael und Basilius gehörten zu den Antonianern. Im Jahr 1866 eignete sich der damalige Patriarch der katholischen Armenier, Anton Hasun in Konstantinopel den Titel „Katholikos von Cilicien" an und machte dadurch jenem Scheinpatriarchat thatsächlich ein Ende. — Die Antonianer, deren Abt einmal in 3 Jahren gewählt wurde, und die keinen Bischof unter sich hatten, erhielten ihre Weihen aus der Hand jener Katholikoi vom Libanon; ihre Zahl betrug durchschnittlich 50—60. Sie dienten der römisch-katholischen Mission in der Türkei. Im Jahre 1834 versetzten sie ihr Noviziat und ihre Schule nach Rom und nur der Abt mit einigen Brüdern blieb im Kloster vom Libanon. Das war die beste Zeit der Kongregation; die Bildung ihrer Glieder wurde umfassender; mehrere erwarben den Doktorgrad an der römischen Universität. Im Jahre 1865 wurde P. Sukias Gazandjian zum Abt gewählt und vom letzten Katholikos im Libanon geweiht. Als Haupt der Partei der Antihasunianer lebte er die ganze Zeit in Konstantinopel. Vom Patriarchen Hasun angeklagt, mußte er sich im Jahre 1869 mit 4 Mönchen vor dem Gericht des römischen Stuhls stellen. Ehe seine Sache entschieden werden konnte, trat das vatikanische Konzil zusammen; Gazandjian und die Seinigen waren unter den Ersten, die wie das Patriarchenrecht des Hasun, so auch die Unfehlbarkeit des Papstes verwarfen. Als die Kurie eine Bannbulle an das Thor ihres Klosters kleben ließ und Anstalt traf, sie alle verhaften zu lassen, flüchteten sie in einer Nacht mit Hülfe des französischen Botschafters nach Neapel und Konstantinopel. Ein Bischof und ein Mönch nur blieben in Rom, um die dortigen Besitzungen zu bewahren, bis der rührigste und gebildetste unter den Antonianern oder Antihasunianern D. theol. Malachia Ormanian im J. 1876 dorthin kam, alles verkaufte und das Kloster nach Konstantinopel versetzte. Er ist dar-

nach an der Spitze einer kleinen Gemeinde in die armenische Kirche übergetreten und leitet gegenwärtig als Bischof das theol. Seminar des armenischen Patriarchats von Konstantinopel im Kloster Armasch. Er hat das Buch Le Vatican et les Arméniens und andere Werke geschrieben. Die Antonianer, die sich Rom unterwarfen, sind jetzt in ihrem Kloster in Konstantinopel konzentriert, jedoch da man ihnen keine Schule zu halten erlaubt, so nimmt ihre Zahl rasch ab. Die Klöster in Krem und Rom sind expropriiert, das in Beyt-Khasbo steht unter fremder Verwaltung. Gegenwärtiger Abt ist Rafael Miasserian. Dr. **Karapet** (Notizen von Dr. Ormanian).

Antonianer II, Sekte. — J. Ziegler, Aktenmäßige Nachrichten über die sog. Antonisekte im Kt. Bern (Beiträge zur Gesch. der schweiz. ref. Kirche, zunächst derjenigen des Kt. Bern, herausgeg. v Trechsel, 3. Heft, S. 70 ff.); S. Ziegler, Die Lehre der Antonianer, nach den Schriften des Urhebers dargest. und beurteilt (Ms.) u. briefl. Mitteilungen. Vgl. auch Zyro, Christ. Michel und seine Anhänger, in den gen. Beiträgen, 1. Heft S. 3 ff. Einige weitere Mitteilungen aus dem Büchlein U.s giebt Joß, Das Sektenwesen im Kt. Bern, Bern 1881.

Die Antonianer sind eine neuere antinomistische Sekte in der Schweiz, vorzüglich im Kanton Bern, so benannt von ihrem Urheber und Haupte Anton (Antoni) Unternährer. Derselbe, geb. 5. September 1759 zu Schüpfheim im Kanton Luzern, wurde katholisch erzogen und konfirmiert, diente längere Zeit als Küherknecht und beschäftigte sich nebenbei mit Lesen und Sammeln von Alpenkräutern. Nach einem kurzen Aufenthalte bei Basel in gleicher Eigenschaft reiste er in der Absicht, Maler zu werden, nach Paris, und als er dort einen Bekannten, auf dessen Hilfe er gehofft, nicht fand, bis nach Calais und über Straßburg wieder zurück in die Heimat. Sein bisheriges Dienstverhältnis genügte ihm indes nicht länger; in die Ehe getreten, versuchte er sich als Tischler, Barometermacher und Lehrer einer Privatschule, zog sich dann mit seiner Frau in ein kleines Häuschen zurück und fing an, sich auf medizinische Bücher zu legen und zum Verkaufe von Kräutern die Umgegend von Thun zu besuchen, wobei er sich bereits aufs Kurieren mit natürlichen und übernatürlichen Mitteln einließ. Ein sonst ganz unbekannter Mann, der öfter zu ihm kam und sich nicht nur über medizinische, sondern auch über religiöse Dinge mit ihm besprach, mag vielleicht zuerst seinen Gedanken die letztere Richtung gegeben haben. Nachdem U. bei einem Landarzte im Kanton Bern das „Doktorhandwerk" vollends erlernt, legte er sich aufs Praktizieren und gewann in der Gegend zwischen Thun und Bern, wo er sich niederließ, eine bedeutende Kundschaft unter dem Landvolke, obschon es an Nachfragen und Warnungen der Behörden nicht fehlte. Die Ereignisse und Ideen der Revolution ließen ihn nicht unberührt und er hatte infolgedessen eine kriegsgerichtliche Untersuchung und eine Haft von 10 Wochen auszustehen. Im Jahre 1800 verlegte er seinen Wohnsitz nach Amsoldingen bei Thun, und hier war es, wo bei ihm, ohne daß man weiß, wodurch und woher, eine Wendung der Gesinnung und Bestrebung eintrat. Der auch bei ihm vorvorhandene, aber dunkle und ungeregelte religiöse Trieb konnte und mußte um so eher ausarten, wenn sich eine starke, vorherrschende Leidenschaft seiner bemächtigte, und diese war allem Anscheine nach der Hochmut, der Wahn und die Sucht, etwas großes zu sein und die Geister zu beherrschen, verbunden vielleicht mit Neigung zur Wollust, woraus sich seine völlige Karikierung des Heiligen am leichtesten erklären läßt. In seinem neuen Wohnorte, wo seit den Zeiten des frommen Pfarrers S. Lucius ein Same pietistischen und separatistischen Sinnes sich forterhalten hatte, suchte er zuerst einzelne, die ärztlichen Rat begehrten, religiös anzufassen, hielt dann auch Versammlungen, die bis in die Nacht hinein währten und in denen er das NT, an das er sich einzig zu halten vorgab, nach seiner Weise auslegte, indem er behauptete, man müsse den geheimen Sinn der Schrift durch rechte Teilung und Zusammenstellung der einzelnen Sprüche — denn jeder sei göttlich und buchstäblich für sich zu verstehen — herausfinden, und dies habe Gott ihm und sonst niemanden durch Offenbarung mitgeteilt. Dadurch wußte er sich ein fast unbegrenztes Ansehen und Vertrauen bei seinen Anhängern zu verschaffen, wozu sein angenehmes Äußere, seine große, freilich nur buchstäbliche Bibelkenntnis, die Gabe des Witzes und der Phantasie und eine kräftige Beredsamkeit nicht wenig beitrugen. Im Jahre 1802 glaubte er die Zeit gekommen, um sich und seine Lehre der Welt bekannt zu machen; es geschah zuvörderst durch eine gedruckte Proklamation mit angehängtem Liede, worin er Freiheit in Christo, Gleichheit in Gott, Errettung der Heiligen und das Gericht über die verkündigte, welche den Menschen

ferner ein Tyrannenjoch auflegen wollen; alle Richter im Lande sollen abgeschafft, alle Schuldbeitreibungen aufgehoben werden und keiner dem andern etwas schuldig sein als die Liebe; eine Menge Bibelstellen dienten als Belege. Weiter ausgeführt wurde dasselbe in dem sogenannten „Gerichtsbüchlein", das unter U's eigener Aufsicht in Bern gedruckt, bereits die Hauptsache seiner Lehren enthielt. Man wurde indessen aufmerksam und nahm die ganze Auflage in Beschlag. Zwei Tage nachher, den 16. April 1802, erschien U. mit einer Schar seiner Anhänger bei der Münsterkirche in Bern; er hatte ihnen weisgemacht, es würde etwas großes, ohne Zweifel das verkündigte Gericht über die Welt, geschehen. Die tumultuarischen Auftritte, die Versuche, die Kirchenthüre zu öffnen, führten zur Verhaftung U.s und einiger anderer. In seiner schriftlichen Verteidigung berief er sich auf die alleinige Richtergewalt Gottes, sein einzig wahres Wort und seinen unumstößlichen Willen. Das Gericht verurteilte ihn wegen Verbreitung antisocialer Grundsätze durch Schrift zu zweijähriger Zuchthausstrafe, und der Kirchenrat erließ einen Hirtenbrief, um vor den Irrlehrern zu warnen. Als U. nach Verfluß der Strafzeit zurückkehrte, ward er von seinen Freunden in Amsoldingen mit lautem Jubel empfangen, und die Begeisterung für ihn stieg durch seine angebliche Befreiung aus den Händen der „Gewaltigen und Tyrannen". Man sah sich schon nach wenigen Tagen durch Anzeigen und dringende Bitten aus der Gemeinde bewogen, ihn aufs neue festzunehmen, und ein zweiter Prozeß endigte, nachdem die erste Instanz auf Enthaltung im Irrenhause erkannt hatte, mit seiner Verbannung aus dem Kanton Bern auf Lebenszeit als verirrter, aber gefährlicher Schwärmer. Polizeilich nach Schüpfheim gebracht, beharrte er auf seinen Behauptungen von sich selbst, daß er nur der Stimme Gottes vom Himmel gehorcht habe, und weder die Bemühungen des damaligen Leutpriesters von Luzern, des gelehrten und milden Thadd. Müller, noch die seines Ortspfarrers vermochten etwas bei ihm auszurichten. Man stellte ihn unter Aufsicht seiner Gemeinde; da jedoch von dieser Klagen über nachteilige Einflüsse und fortgesetzte Verbindung mit Anhängern von Amsoldingen einliefen, so setzte man ihn zu Luzern in polizeilichen Verhaft, aus welchem er nach 5 Jahren, zwar äußerlich ruhiger geworden, aber nicht im mindesten von seinem selbsterdachten und festgewurzelten Wahne geheilt zurückkehrte. Ohne Beschäftigung trieb er sich umher; verfaßte aber wohl insgeheim manche seiner späteren Schriften, bis er auf Andringen und zum Teil auf Kosten der Berner Regierung, die sich über fortwährende üble Einwirkung beschwerte, zu Luzern in abgesonderte Haft genommen wurde, in welcher er von 1820 bis zu seinem Tode (29. Juni 1824) verblieb. Er starb ohne die Sakramente seiner Konfession begehrt und empfangen zu haben.

U. hat seine Lehren in einer Reihe von etwa 15 teils gedruckten, teils ungedruckten Schriften ausgesprochen, von denen das bereits erwähnte „Gerichtsbüchlein", die „Bibelsprüche" („Ernstgericht"), das „Buch der Erfüllung" und das „Geheimnis der Liebe" vorzügliche Beobachtung verdienen. Sie sind meist nach Art der Bibel in Kapitel und Verse abgeteilt, in biblischem Tone gehalten, großenteils aus Bibelstellen, freilich mit schrankenloser Willkür zusammengesetzt und selten zu finden. Nirgends wird das ganze der Lehre systematisch ausgeführt; doch läßt sich ein Zusammenhang der einzelnen Partien wahrnehmen und herstellen. Man hat Reminiscenzen und Anklänge an ältere Mystiker und Theosophen, namentlich Paracelsus, bei ihm zu entdecken geglaubt. Der Gottesbegriff ist scheinbar der allgemein christliche, selbst die Trinität wird betont, aber der Unterschied der Personen nicht festgehalten, sondern „die Weisheit", „das Wort", „der Sohn", „Christus", „der Geist" verschwimmt gewissermaßen zu einer unklaren Vorstellung von dem geoffenbarten Gotte. Was dieser Gott geschaffen, ist alles sehr gut, auch der Mensch mit seinen natürlichen Trieben; er war, so wie er war, nach Seele und Leib, „Gottes Ehre und Bild"; ihm ward nur ein Gebot gegeben: „seid fruchtbar und mehret euch", und das Verbot, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Allein vom Teufel verführt übertrat er dasselbe, und dadurch kam die Sünde, d. h. eben die falsche, nicht göttliche, sondern teuflische Weisheit und Unterscheidung des Guten und Bösen in die Welt, so daß man sich dessen schämte, was Gott gut gemacht, und den freien Gebrauch seiner Gaben, besonders die ungeschränkte Befriedigung des Geschlechtstriebes, durchs Gesetz, dessen Folge und Strafe das böse Gewissen, untersagte und aufhob. Den Dekalog und die verwandten Bestandteile des AT verwirft daher U. entschieden, während er sonst von letzterem sehr ausgiebigen Gebrauch macht. — Die Erlösung vom Gesetze und Fluche wurde durch Christum und seinen Kreuzestod zwar vollbracht — das Wie bleibt unerörtert — aber in seiner Wirkung auf

die Menschen nur unvollkommen; die Erfüllung geschieht jetzt durch Unternährer, den wiedererschienenen Christus, den zum zweitenmal menschgewordenen Gottessohn und „Gott“. Er weiß dies auf die verschiedenste Art, durch Bibelstellen, aus seinen Namen, seinen Leibes- und Lebensumständen, durch die Parallele seiner Verfolgungen mit dem Leiden Christi klar zu machen. Zur subjektiven Erlösung gehört nichts, als daß man die in ihm verkündigte göttliche Weisheit und wahre Erkenntnis gläubig annimmt, „sich in die Versöhnung glaubt“. Wer das thut, ist und weiß sich frei von jeglichem Gesetz, ausgenommen dem der Liebe; er wird ein neuer Mensch, ein Kind Gottes nach Geist, Seele und Leib, vom göttlichen Wesen und Leben durchdrungen. Und hier ist es, wo eine geradezu heidnisch-naturalistische Auffassung der Gottheit maßgebend einsetzt. Die Idee der Heiligkeit und Geistigkeit Gottes tritt nämlich hinter derjenigen der schaffenden Allmacht und lebenwirkenden, zeugenden Naturkraft ganz zurück; das eine Gesetz der Freiheit, das Gesetz der Liebe, wird demzufolge, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzugsweise und mit größtem Nachdrucke auf die unbedingte und unverweigerliche Geschlechtsgemeinschaft unter den Gläubigen bezogen, und diese, von der weder Zweifel noch falsche Scham vor dem, was Gott gut und zu seiner Ehre und Bild gemacht, abhalten dürfe, wird als das Werk Gottes durch uns, deren Fruchtbarkeit freilich von seinem Willen abhänge, als der wahrhaftige Gottesdienst, das wahre Sakrament und die Vereinigung mit Christo dargestellt. Dagegen ist begreiflicherweise alles, was auf gesetzlich ethischer Grundlage beruht, Staat, Rechtspflege, Kirche, Schule, Band der Ehe und Familie, persönliches Eigentum und was dahin gehört, für ihn absolut verwerflich und ein Werk des Satans, welches aufhören und in kurzem abgethan werden solle, obwohl er den Seinigen den Rat giebt, sich daherigen unumgänglichen Forderungen zur Zeit und „aus Not“ äußerlich zu unterziehen. Er selbst als der verordnete Weltrichter wird bald die schrecklichen Drohungen und Flüche über die Ungläubigen und Kinder des Teufels wahr machen, seinen Gläubigen dagegen ihre Treue und Beständigkeit in der Anfechtung mit himmlischer Freude und Seligkeit belohnen.

Daß U. selbst auffallend unzüchtig gelebt, wurde gerichtlich nie konstatiert. Weder seine Entfernung noch auch sein Tod vermochten übrigens den blindesten Glauben an ihn bei seinen entschiedenen Anhängern auszurotten. In Amsoldingen, wo früher bis an 60 Personen U.s Versammlungen besucht, gab sich bei Einigen Widersetzlichkeit gegen die bürgerlich-kirchlichen Institutionen zu erkennen; man suchte durch obrigkeitliche Mahnungen und auf seelsorgerischem Wege dem Übel entgegenzuwirken; eine Zeit lang verhielt sich die Sekte stille, vermutlich infolge der zu Rapperswyl 1807 verübten und bestraften schwärmerischen Greuel, die jedoch mit dem Antonianismus wohl nur indirekt zusammenhingen, — bis endlich im J. 1821 die Entdeckung schamloser nächtlicher Exzesse ein kräftigeres Einschreiten hervorrief. Aus der Gegend von Amsoldingen wurde der Same in die volkreiche Gemeinde Gsteig bei Interlaken verpflanzt; private und öffentliche Bemühungen des Pfarramts und Chorgerichts waren nicht im stande, den Trotz der Sektierer zu dämpfen; bei Aufhebung einer Versammlung brachte man einzelne von U.s Schriften zur Hand, über deren Inhalt der Kirchenrat ein einläßliches Befinden aufstellte; auf Grund der polizeilichen Untersuchung verfällte der geheime Rat 20 Implicierte teils zu 2jähriger Zuchthaus-, teils zu geringeren Strafen, was wenigstens eine längere Eindämmung und größere Zurückhaltung zur Folge hatte. Aufs neue kam indes das geheime Feuer 1830 zum Ausbruche, diesmal von Wohlen bei Bern aus angefacht, wo ein gewisser Bendicht Schori als dritter Heiland auftrat, in den der Geist Unternährers übergegangen sei; sein Hauptfortschritt scheint jedoch nur in der praktischen Einführung und Kanonisierung der Weibergemeinschaft bestanden zu haben, welche dann auch zu Wohlen und Gsteig in der ungebundensten Weise, ohne Scheu vor Ehebruch und Blutschande, geübt und gerechtfertigt wurde. Noch während des eingeleiteten Verfahrens bekannten die meisten ihren Irrtum vor dem Pfarramte; es kam aber zu spät, um das Urteil zu ändern, welches über 36 Personen je nach dem Maße der Schuld — für Schori z. B. abgesonderte Einsperrung auf unbestimmte Zeit — gesprochen, von den neuen Behörden jedoch mit großer Nachsicht exequiert wurde. Die letzte bedeutende Erscheinung des Antonianismus in Gsteig war diejenige von 1838—40, welche ganz von Christian Michel ausging und abhing. Sohn einer Antonianerfamilie, in den Anschauungen der Sekte aufgewachsen, sehr dürftig gebildet, glaubte auch er fest an Unternährer und Schori. Jahre lang lebte er im Umgang mit einer Mutter und ihren zwei Töchtern, von denen er die eine heiratete, und wurde schon 1830 des Landes verwiesen. Später hielt er sich für göttlich berufen, die Gläubigen neu zu stärken in Er-

wartung der nahe bevorstehenden Krisis, wobei er sich der seit 1835 gedruckten Schriften U.s fleißig bediente. In sieben Familien fand er Eingang, in denen eine Art von Gütergemeinschaft gepflegt und die Lebensweise nach seinen Vorschriften geregelt wurde. Während seiner Verhaftung (1840) konnte es einem weniger tiefblickenden Beobachter scheinen, als ob ein reines, geistigeres Element, eine gewissermaßen ethische Tendenz und Auffassung bei ihm sich geltend gemacht hätte; offenbar handelte er allerdings mehr oder weniger aus Überzeugung und wußte nach Umständen die geistliche Seite geschickt herauszukehren; in manchen Fällen brach jedoch der Fanatismus und die antonianische Gesinnung offen genug hervor. Er wurde zu 4 Jahren Zuchthaus verurteilt und soll sich darin wie auch andere seiner Genossen tadellos und sogar in gewisser Beziehung reuig erzeigt haben. — Seither darf die Sekte in Amsoldingen, Gsteig und Wohlen als erloschen angesehen werden, nur daß besonders an letzterem Orte der Geist lästerlicher Frechheit hin und wieder in den Verhören schwangerer Dirnen zum Vorschein kommt. Dagegen fanden sich noch vor kurzem Ausläufer in entfernteren Gemeinden wie z. B. an der Lenk und in Saanen; hier besuchten die Kinder mehrerer Familien zum Teil mit Auszeichnung Schule und Unterweisung bis zur Konfirmation, wandten sich dann aber sofort mit Widerwillen von Pfarrer und Kirche ab. Auch in den Kantonen Aargau (Seengen) und Zürich sind Spuren und Ableger der Sekte bemerkt worden. Zu einer eigentlichen Organisation, die ja ihren Grundsätzen widerspräche, hat sie es nie gebracht; in Zwischenzeiten ohne besondere Aufregung accomodierten sie sich meist der bürgerlichen und bis auf einen gewissen Punkt der kirchlichen Sitte, und es wird ihnen zum Teil sogar manche Tugend wie Arbeitsamkeit, Mäßigkeit, Wohlthätigkeit und gute Hauszucht nachgerühmt. Eine von den Schriften U.s, „Der Schlüssel der ganzen h. Schrift“, wurde noch 1872 in Bern neu gedruckt. Trechsel † (Blösch).

Antoninus der Heilige, von Florenz, gest. 1459. — Eine ausführliche Lebensbeschreibung geben die AS Mai t. I, S. 310 ff.; anderes bei Quétif & Echard I, 859; Hamberger, zuverl. Nachrichten IV, 755; Potthast, Bibl. hist. m. ae. 2. Aufl. 1896, 1. Bd. S. 113, 2. Bd. S. 1176; Tabarand in der Biogr. universelle; bes. aber Reumont, Lorenzo de Medici, Leipzig 1874, I, S. 176 und 562. Poggios Urteil in: Poggii Epist. duae ed. Wilmanns (Göttinger Univ.-Progr. 1877); Pius II. über A.: Commentarii, Frankofurti 1614, p. 50. Künstlerische Darstellungen aus seinem Leben finden sich zu Florenz heute noch in großer Zahl, bes. im Kloster San Marco und in der Kapelle des Heiligen; noch neuerdings ist ihm dort ein Denkmal errichtet.

Der heilige Antoninus von Florenz, eigentlich Antonio Pierozzi, auch de Forciglioni genannt, ist geboren 1389 zu Florenz, Sohn eines Advokaten Nicolo Pierozzi. Er trat jung im J. 1404 in den Dominikanerorden, wurde Prior in verschiedenen Klöstern, zuletzt in Fiesole und seit 1436 in San Marco zu Florenz, auch Generalvikar seines Ordens in Toscana und Neapel, und war in dieser Eigenschaft eifrig bemüht für Reformation der ihm untergebenen Klöster, nahm im Jahre 1439 teil an der Kirchenversammlung in Florenz und den Unionsverhandlungen mit den Griechen, wurde 1446 wider seinen Willen auf ausdrücklichen Befehl des Papstes Eugen IV. zum Erzbischof seiner Vaterstadt gewählt, und machte sich in seiner 14jährigen Amtsführung, in einer Zeit schwerer Leiden und jähen Glückswechsels, insbesondere während des Pest- und Hungerjahrs 1448 und bei einem verheerenden Erdbeben 1453, hochverdient und beliebt beim Volk wie bei den Vornehmen als eifriger Prediger, als gewissenhafter Seelsorger und geistlicher Ratgeber, als einsichtsvoller und erfahrener Bischof und Kirchenregent, insbesondere aber als Wohlthäter der Armen und Gründer mehrerer noch heute bestehender Stiftungen, als Muster eines frommen, unermüdlich thätigen und dabei einfach demütigen Oberhirten. Er starb den 2. Mai 1459 und wurde 1523 von Papst Hadrian VI. kanonisiert. Seine Zeit fiel in die Blüteperiode der humanistischen Bewegung, allein diese berührte ihn wenig, seine Studien und litterarischen Arbeiten waren streng theologisch, jedoch nicht sowohl dogmatisch als vielmehr ethisch, praktisch und historisch, da sein Eingreifen in das Leben der Gegenwart auch sein Interesse für die Vergangenheit anregte. Dem entsprechen seine Hauptwerke:

1. eine Summa theologica in 4 Teilen, vorzugsweise die Sittenlehre im Anschluß an Thomas von Aquin behandelnd, schon im 15. Jahrh. in mehreren Ausgaben erschienen (die beiden ersten 1477 zu Venedig und Nürnberg), auch im 18. Jahrh. nochmals gedruckt (Verona 1740, Folio), in Italien noch heute als erstes Lehrbuch der Moraltheologie geschätzt; damit verwandt

2. seine **Briefe**, meist an eine vornehme Frau Diodata degli Adimari gerichtet, meist moraltheologische Abhandlungen, voll Ernst und Liebe, das Beschauliche mit dem thätigen Leben verbindend (Lettere di S. A. Florenz 1859);

3. Summa confessionalis oder Summula confessionum, zuerst 1472 in Mondovi gedruckt; endlich

4. Summa historialis oder Chronicon ab orbe condito bipartitum, öfter gedruckt 1480, 84 2c., zuletzt mit Zusätzen und Veränderungen des Jesuiten P. Maturus, Lyon 1587 (Potthast, Bibl. hist. m. ae. zählt 15 Einzeldrucke) — eine Weltchronik bis auf die letzten Jahre des Verfassers (bis 1457) reichend, unkritisch, voll Fabeln und Legenden, aber fleißig gesammelt und systematisch geordnet nach 6 Weltaltern und 24 Titeln. Das meiste ist aus andern Werken entnommen, zur Geschichte des 15. Jahrh. giebt er auch selbstständige Mitteilungen, und daß er von dem Geist der humanistischen Kritik nicht ganz unberührt geblieben, zeigt sich darin, daß er abweichende und widersprechende Berichte (Kontrarietäten) einander gegenüberstellt, gegen die falschen Dekretalen, die donatio Constantini Zweifel hegt und ein freisinniges Urteil über das päpstliche Schisma nicht zurückhält.

Kleinere Schriften A.s übergehen wir; eine Gesamtausgabe erschien zu Venedig 1474/5 in 4 Foliobänden, zu Florenz 1741 in 8 Bänden; dazu noch Opera a ben vivere di Sant' A., Florenz 1858 und Lettere 1859. **Wagenmann † (Benrath).**

Antoninus Pius. Die Quellen über seine Person und Regierung sind spärlich, s. Capitolin, Vita Pii, Eutropius, Aurelius Victor. Einzelnes bei M. Aurel, Justin d. M., Pausanias, Aristides, Lucian, Fronto, in den pseudo-sibyll. Orakeln u. s. w.; Reskripte bei Hänel, Corp. Legum p. 101—114; Inschriften bei Orelli-Henzen. Vgl. Pauly, Real-Encyklop. Bd I[1] (1864) S. 1192 f.; Sievers, Z. Gesch. d. röm. Kaiser (1870) S. 171 ff.; Bossart u. J. Müller, Z. Gesch. des Kaisers Ant. Pius in: Büdingers Unters. z. röm. Kaisergesch. 2. Bd (1868) S. 287 ff.; Overbeck, Stud. z. Gesch. der alten K. (1875) S. 93 ff.; Aubé, Hist. des perséc. (Paris 1875) p. 297—341; Champagny, Les Antonins, deutsch von Döhler Bd I (1876); Renan, L'église chretienne (1879).

Antoninus Pius führte bis zu seiner Thronbesteigung verschiedene Namen: T. Aurelius Fulvus Boionius Arrius Antoninus, geb. im J. 86, Konsul 120, adoptiert von Hadrian 138, nachdem er sich namentlich durch die Verwaltung der Provinz Asien ausgezeichnet hatte: Imp. T. Aelius Caesar Antoninus, Römischer Kaiser v. 10. Juli 138 bis 7. März 161: Imp. T. Ael. Hadr. Antonin. Aug. Pius ist der dritte aus der Reihe der vier glänzenden Herrscher, die zwischen d. J. 98—180 den Kaiserthron innehatten. Unter seiner gerechten und milden Herrschaft („solus omnium prope principum prorsus sine civili sanguine et hostili, quantum ad se ipsum pertinet, vixit": Capitol. c. 13) genoß das Reich, geringe Ausnahmen abgerechnet, eine ununterbrochene Ruhe. In den letzten Jahren seiner Regierung trat er hinter seinem Mitkaiser M. Aurel, mit dem ihn die innigste Freundschaft verband, zurück (s. Melito bei Euseb. h. e. VI, 26, 10). Die christliche Kirche hat in den 23 Jahren seiner Regierung Außerordentliches erlebt; in sie fällt die Blüte Marcions — „sub Pio impius" sagt Tertullian von ihm — und der gnostischen Schulen, die Apologie des Aristides, die Schriftstellerei des Justin, wahrscheinlich auch die Oratio des Tatian (möglicherweise die Schlußredaktion des Hirten des Hermas). Damals lebten in Asien noch die Presbyter, auf die sich Irenäus bezogen hat, unter ihnen Polykarp in Smyrna (der Waddingtonsche Ansatz seines Märtyrertodes unter Pius ist jüngst wieder etwas zweifelhaft geworden). Die Anfänge des Osterstreits fallen in diese Zeit, ferner der Besuch des Polykarp und Hegesipp in Rom, die Entstehung des monarchischen Episkopats in Rom und die Anfänge der antignostischen Konsolidierung der römischen Kirche. Über einen Judenaufstand zu seiner Zeit s. Capitol. Pius c. 5, über die wieder gewährte Erlaubnis der Beschneidung Modestinus, Digest. XLVIII, 8, 11 pr.

Die Magistrate beobachteten unter Pius gegen die Christen im allgemeinen dieselben Grundsätze wie unter Trajan und Hadrian, wie die Apologien des Aristides und des Justin (s. besonders II, 1 ff., auch den Prozeß des Peregrinus Proteus bei Lucian) beweisen. Allein da Pius den Provinzialen die Delationen gegen die Christen untersagte resp. erschwerte, da er Atheismusprozesse den aufgeregten Asiaten verbot und überhaupt in zahlreichen an die griechischen Landtage gerichteten Edikten (s. Melito bei Euseb. h. e. IV, 26, 10: „an die Larissäer, Thessalonicenser, Athener und an alle Griechen") gegen den tumultuarischen, christenfeindlichen Fanatismus der Massen auftrat, schränkte er faktisch die Christenprozesse sehr bedeutend ein, so daß er bei den Christen

sehr bald (s. Melito l. c. Tertull. Apolog. 5) als christenfreundlicher Kaiser galt (Sulpicius Sev. sagt sogar in der Chronik II, 46: „Pio imperante pax ecclesiis fuit"). Das bei Euseb., h. e. IV, 13 mitgeteilte Edikt ad commune Asiae (die Fassung in der Appendix zu Justins Apologie ist eine wertlose tendenziöse Bearbeitung der Rezension des Eusebius), welches der Kirchenhistoriker dem Pius zugewiesen hat, obgleich es ihm als ein Edikt des M. Aurel überliefert war, ist zwar interpoliert, allein die Interpolationen lassen sich beseitigen und die Hauptsätze des Edikts als echt und von Pius stammend erweisen. Das Edikt ist die Antwort auf eine Eingabe des asiatischen Landtags, der, mit der Christenpolitik der Statthalter unzufrieden und aufgeregt durch wiederholte Erdbeben, den Kaiser ersucht hatte, spontan und generell gegen die Christen einzuschreiten, sie aufsuchen und ihnen als Atheisten den Prozeß machen zu lassen. Der Kaiser lehnt das ab und bestimmt, die Politik Hadrians (s. dessen Schreiben an Minucius Fundanus) befolgend und weiter führend, daß gegen die Christen als Atheisten von den Provinzialen Prozesse nicht anhängig gemacht werden dürfen, und daß diesen die Delation überhaupt verboten sei, es sei denn, daß sie den Nachweis bringen, daß der Christ „etwas gegen die römische Herrschaft unternehme". Diese Einschränkung resp. dieses Verbot der Anklage der Christen durch Private bedeutete natürlich nicht Straflosigkeit der Christen; denn die Kompetenzen und Pflichten der Magistrate wurden durch dasselbe nicht berührt (Näheres s. in meiner Abhandlung über das Edikt in den TU Bd XIII. H. 4). **A. Harnack.**

Antonio de Dominis s. de Dominis.

Antonius, Einsiedler s. Mönchtum.

Antonius-Orden. Falco, Antonianae historiae compendium. Lugduni 1534, 4°; Helyot, Hist. des O. monast. II, 606; Schelhorn, Amoenitates II, 606; Fehr, Mönchsorden, I, 95 f.; Seifart, Die Tönniesherren und der ehrsame Rat in Hildesheim, Zeitschr. f. deutsche Culturgeschichte, 1872 S. 121; S. 384. — Bes. wichtig: Uhlhorn, D. christl. Liebesthätigkeit im MA., Stuttgart 1884, S. 178, 432, 478.

Die älteste und berühmteste der zu Ehren des ägyptischen Mönchsvaters gegründeten klösterlichen Genossenschaften ist der Orden der Hospitaliten des h. Antonius (später: Antoniter, Antoniusherren 2c. vgl. unten). Seine Gründungsgeschichte fällt zusammen mit dem Wüten einer Epidemie, des sog. Antoniusfeuers (morbus sacer), welche im letzten Jahrzehnt des 11. Jahrhts., um die Zeit des ersten Kreuzzugs, das südliche Frankreich heimsuchte. Als Guérin, der einzige Sohn eines reichen Edelmanns in Dauphiné, Gaston, von dieser Krankheit befallen wurde (1065), that der bekümmerte Vater in der Kirche zu S. Didier la Mothe (wo die Reliquien des als wirksamer Schutzpatron gegen jene Pest geltenden h. Antonius begraben sein sollten) ein Gelübde, daß, falls der Kranke genese, er dem Heiligen sein ganzes Vermögen übergeben wollte, damit es zum Besten der an dieser Krankheit Leidenden verwendet werde. Das Gebet wurde erhört, und das Gelübde gehalten. In das zur Pflege der am Antoniusfeuer Erkrankten von Gaston gestiftete Hospital zu St. Didier traten Gaston, Guérin und noch 8 Gefährten ritterlichen Standes als erste Mitglieder der Hospitalbrüderschaft ein. Eine Erscheinung des h. Antonius, der dem Stifter seinen wie ein T geformten Stab als besonderes Zeichen seiner Gunst und Hilfe überreichte, stärkte und begeisterte die Brüder für ihren schweren Beruf. Nachdem schon Urban II. auf der Synode zu Clermont 1095 die neue Genossenschaft bestätigt und sodann Calixt II. 1118 die (eigentlich den Benediktinern von Mons major gehörige) prächtige Pfarrkirche von Didier la Mothe in eigner Person dem h. Antonius geweiht und damit zu einem Hauptheiligtum des Ordens erhoben hatte, ging dessen Ausbreitung zunächst langsamer, dann seit Anf. des 13. Jahrh. rascher vor sich. 1194 erwirbt derselbe ein Haus in Rom, (unweit der Kirche Maria Maggiore), 1208 eines in Acco, u. s. f. Die Vorsteher dieser Häuser, Kommendatores (Comthure) oder gewöhnlicher Präceptores genannt, erlangen allmählich eine ähnliche Bedeutung, wie die Äbte sonstiger Orden. Um 1286 (also nicht erst unter Bonifaz VIII.) nimmt der Orden die Regel des hl. Augustin an; seine Mitglieder werden nun regulierte Chorherren, genannt Antonierherrn (im Volksmund „Tönniesherren"). Als Ordenstracht trugen sie ein schwarzes Gewand, dem (mit Anspielung auf Ez 9, 4) ein himmelblaues emailliertes T oder Antoniuskreuz aufgeheftet war; dasselbe T war auch auf ihren Stäben sichtbar. Beim Almosensammeln trugen sie ein Glöckchen an ihrem Halse, wo-

mit sie ihre Ankunft ankündigten. Das Volk pflegte ihnen jährlich ein Schwein zu verehren, welches Tier (vielleicht wegen seiner dämonischen Beziehungen, Mt 8) dem Heiligen des Ordens geweiht ist (daher „Thoeniesverken" die bes. in den Niederlanden übliche Bezeichnung dieser Opfergaben für St. Anton; vgl. Kolde, Die deutsche Augustinercongreg. S. 73). — Seit 1297 wird der Orden durch Bonifaz VIII. von aller bischöflichen Jurisdiktion befreit; geleitet wird er fortan von dem direkt unter dem päpstl. Stuhle stehenden General-Abt zu Didier la Mothe (dessen vorheriges Abhängigkeitsverhältnis zu den Benediktinern von Mons major der genannte Papst für aufgehoben erklärt hatte). Ganz Frankreich, Italien, Ungarn und Deutschland wurden nun die hauptsächlichen Verbreitungsbezirke des Ordens. In Deutschland besaß er namentlich zu Tempzin in Mecklenburg, zu Brieg in Schlesien, zu Grünberg in Hessen, zu Rosdorf bei Hanau a. M., zu Höchst und zu Isenheim große und reiche Niederlassungen. Die Gesamtzahl seiner Häuser um das J. 1500 betrug 364.

In der Reformationszeit war der Orden wegen seines sittlichen Verfalles und wegen der Unverschämtheit seiner Terminierer vielfachem Spotte ausgesetzt; — denn „kein andrer Orden hat das Sammeln so ausgebildet wie dieser" (Uhlh. S. 183). Vgl. die von Schelhorn a. a. O. aus einem alten Drucke von 1526 mitgeteilten Reime:

Anthoni-Herrn man dise nennt,
In alle landt man sie wol kennt,
Das macht jr stetes terminiren,
Das arm volck sie schentlich verfüren.
Mit trauung sanct Anthoni Peyn,
Bettlen sehr, auch lerns jre schweyn.
Schwartz, darauf blaw creutz jr kleid,
Sind alle B ..... schwer ich ein Eid.

Ähnliches bei Seifart a. a. O.; vgl. Kolde l. c. sowie Uhlh., S. 432.

Im 17. Jahrhundert wurde durch den Generalabt Brunel de Gramont eine Reform des Ordens versucht, die aber nicht überall Eingang fand. Nachdem er im J. 1774 mit dem Maltheserorden verschmolzen worden, ging er mit diesem während der Stürme der Revolutionsjahre unter.

Wegen andrer unter dem Namen des h. Antonius entstandenen Orden — so einer „Kongregation des h. Ant. in Flandern" (zu Castellatum unter Paul V. 1615 gegründet) vgl. Hergenröther, KG. II, 555 sowie Zeiler, A. „Antonianer" im KKLex². — Über den uniert-armenischen Orden des h. A. s. S. 600, 21.

Zöckler.

Antonius, der heilige, von Padua, gest. 1231. — Die höchst wahrscheinlich von Julian von Speier ca 1231/32 verfaßte Urlegende, die älteste, zuverlässigste, man kann fast sagen die einzige Quelle, s. Portugaliae Monumenta, SS I, 116 ff., Bearbeitungen derselben in A. M. Josa, legenda seu vita et miracula S. Ant. d. P., Bonon. 1883, AS Juni t. II, 705 ff.; Surius, Vitae SS 13. Juni, dazu noch da und dort zerstreute Notizen geben das Quellenmaterial. Von Biographien sind zu nennen hauptsächlich Azevedo, Vita del glorioso taumaturgo S. A. d. P., Bologna 1790; Salvagnini, S. A. d. P. e i suoi tempi, Turin 1887; eine Biographie nebst eingehender kritischer Besprechung der Litteratur s. meine Abhandlung über A. in ZGK XI, 177—211. 503—538; XII, 414—451; XIII, 1—46; seither erschienen Scrinzi, S. A. d. P. e il suo tempo, Verona 1888; Hilaire, S. A. d. P. sa légende primitive etc., Neuville-sous-Montreuil 1890. Von den dem Antonius zugeschriebenen Schriften sind nur die in Padua liegenden, größtenteils noch ungedruckten Sonntags- und Festtagspredigten sicher echt; davon sind veröffentlicht durch A. Pagi, Sermones S. A. P. de Sanctis, Avignon 1684 und die Ergänzung dazu in Josa, legenda seu vita etc., Bon. 1883, sowie durch Josa Sermones S. A. in laudem glor. Virg. Mariae, Pad. 1885, während die Predigten und wissenschaftlichen Werke, die in de la Haye, S. Francisci et S. Ant. Opera omnia, Paris 1641 gesammelt sind; sämtlich unecht bezw. wenigstens durch sehr starke Bearbeitung unbrauchbar sind. Ob die von Azzoguidi in Bologna 1757 gefundenen und herausgegebenen Sermones in Psalmos echt sind, ist kaum auszumachen.

In Lissabon aus vornehmem Rittergeschlecht ums Jahr 1195 geboren — alles Nähere ist durchaus unsicher — ist A., oder wie sein Taufname lautete, Ferdinand, schon mit 15 Jahren bei den Augustinerchorherren zuerst in Lissabon, dann in Coimbra eingetreten und hat in eifrigem Studium sich die Bildung und die Theologie seiner Zeit angeeignet. Die Überführung der Gebeine der in Marocco gefallenen ersten Franziskanermärtyrer nach Coimbra erweckte in ihm plötzlich eine unbezwingbare Sehnsucht nach

dem Martyrium und deshalb ließ er sich trotz des Spottes seiner bisherigen Genossen 1220 in die damals noch ganz lose organisierte Genossenschaft der Minoriten aufnehmen, deren 1218 oder 19 ausgesandte Mission bis nach Coimbra gekommen war, und hieß sich von da an nach dem Ort, wo er Minorit wurde, Antonius. Um zum Martyrium zu gelangen, schiffte er sich sogleich nach Afrika ein, wurde aber durch Krankheit den ganzen Winter über ans Bett gefesselt und beschloß daher, da Gott sein Blut nicht wolle, heimzukehren. Auf der Heimreise wurde er nach Messina verschlagen und zog mit den dortigen Brüdern auf das berühmt gewordene Mattenkapitel 1221 nach Assisi, von wo er, völlig unbeachtet, schließlich von dem Provinzial der Romagna in ein Eremitorium mitgenommen wurde, wo er in strenger Askese und ganz in demütiger Verborgenheit lebte, bis ein Zufall bei Gelegenheit seiner Priesterweihe in Forli seine staunenswerte Rednergabe ans Licht brachte, worauf er zum Prediger im Orden ernannt wurde. Über die nun beginnende öffentliche Wirksamkeit des A. wissen wir, da die Hauptquelle sich mit einer zusammenfassenden allgemeinen Schilderung begnügt, sehr wenig. Seine Predigtthätigkeit scheint bald unterbrochen worden zu sein, indem er als Lektor der Minoriten in Bologna angestellt wurde, wozu Franz von Assisi selbst nur zögernd und offenbar widerstrebend die Einwilligung gab, denn Elias von Cortona hat auf diese Weise durch den gelehrten Portugiesen das wissenschaftliche Studium im Minoritenorden eingeführt, worin nicht nur die späteren Konservativen einen beklagenswerten Abfall sahen. Unrichtig ists übrigens, A. als Vertreter der viktorinischen Mystik im Orden anzusehen; allerdings hat er später durch freundschaftlichem Verkehr mit dem Viktoriner Thomas von Vercelli sich mystische Anschauungen angeeignet, aber von einem Studium der Mystik in Vercelli kann keine Rede sein, denn in seinen Schriften finden sich nur minimale Spuren viktorinischer Mystik. Später soll er auch in Montpellier, dann in Toulouse und Padua als Lektor gewirkt haben, das erstere ist möglich, das letztere jedenfalls unrichtig. Von Italien aus kam er nach Frankreich, wo er Guardian in Puy, dann Kustos im Limusinischen wurde; dort scheint er auch in den Kampf der Minoriten gegen den französischen Episkopat eingegriffen und auf der Synode von Bourges 1225 den dortigen Erzbischof zur Nachgiebigkeit genötigt zu haben. Jedenfalls hat er dort wie in der Romagna, als unermüdlicher Ketzerverfolger im Kampf mit den Katharern sich hervorgethan, wobei er nicht durch Wunder — tunc sc. apostolorum tempore signa fiebant pro infidelibus convertendis, nunc vero, quia fides crevit, signa cessaverunt, sagt er selbst — wohl aber durch seine Beredsamkeit in Rimini einen Vollkommenen der Katharer mit etlichen Anhängern bekehrte und in Padua die bekehrten Ketzer in eine Bußbrüderschaft vereinigte. Endlich ist er Provinzial im östlichen Oberitalien geworden und als solcher zuerst 1229 nach Padua gekommen. Damit kommen wir eigentlich erst wieder auf sicheren Boden. 1230 nahm er an dem Generalkapitel in Assisi teil, wo er von seinem Amt als Provinzial entbunden wurde, um ganz der Predigtthätigkeit zu leben, wo er aber auch hervorragend in den Streit der Richtungen eingriff, die sich besonders seit dem Tod des Stifters entwickelten. Es standen sich gegenüber die Konservativen, die an den ursprünglichen Ideen des h. Franz und dem klaren Wortlaut der Regel festhalten, und die Fortschrittspartei, die unter Elias von Cortona den Orden vor allem für die Aktion in der Welt und die Pläne der Kurie brauchbar machen wollten (s. d. A. Franziskaner). A. war unter den Abgeordneten, die nach Rom geschickt wurden, um die Streitpunkte dem Papst zur Entscheidung vorzulegen, die dann in der Bulle Quo elongati vom 28. Sept. 1230 in einem für die Fortschrittspartei durchaus günstigen Sinn gegeben wurde. Obgleich A. schon frühe hauptsächlich infolge einer Verwechslung seiner Person mit Haymo von Faversham und jenes Kapitels mit denen von 1232 u. 1239 zum Hauptgegner des Elias und Hauptvertreter der Konservativen gemacht worden ist, ist doch nicht zu bezweifeln, daß er das nicht war; vielmehr weist alles darauf hin, daß er im Gegenteil auf der Seite des Elias stand, auf der Seite, welche damals durch die Kurie den Sieg davongetragen hat, zu dem er jedenfalls das Seine beigetragen hat, da er während seines Aufenthalts in Rom vom Papst persönlich gerne gehört und in bevorzugender Vertraulichkeit um seiner Predigtweise willen archa testamenti genannt wurde. Seinen Ruhm verdankt A. ausschließlich seiner Predigtthätigkeit. In der ältesten Legende namentlich tritt alles andere dagegen zurück. Predigend zog er von Ort zu Ort, redete in Kirchen oder auf freien Plätzen, etwa auch von einem Baum herab, und immer steigerte sich der Eindruck seiner Rede; dies namentlich in der Mark Treviso, wo er freilich in dem von den wildesten Fehden zerrissenen Land einen Boden fand, „einem Sommerfeld

gleich, das nach Regen lechzt". Wie er gepredigt hat, davon geben allerdings die überlieferten lateinischen Predigten kaum einen Begriff, weil sie nur Skizzen, dazu mit Allegorien und Etymologien so beladen sind, daß sie für unsern Geschmack kaum genießbar sind. Immerhin sieht man auch aus diesen Entwürfen, daß A. ein strenger Prediger der Buße und Weltverachtung war, der schonungslos die Sünden seiner Zeit aufdeckte und unermüdlich besonders zum Sündenbekenntnis mahnte. Von der Art des Franz von Assisi unterscheidet sich A. sehr deutlich. Die Rede des Franz ist der freie Erguß eines von Heilandsliebe erfüllten Laienherzens, da ist alles Sonnenschein, Liebe, Freiheit, die des A. die kunstgerechte Predigt eines gebildeten Theologen, der mit schärfstem Ernst dem eigenen Klerus gegenüber herbe Kritik übt und von den Laien die Benützung der kirchlichen Heilsanstalten fordert, außerhalb welcher es kein Heil, sondern nur ein schreckliches Warten des Gerichtes giebt. Der Erfolg seiner Predigt war in Padua schließlich derart, daß man die Menge derer, die auf freiem Feld ihm zuhörten, auf 30000 schätzte. Der Bischof von Padua veranstaltete Prozessionen und schenkte den Minoriten eine Kirche und ein Wohnhaus in der Stadt, obgleich sie schon vor der Stadt eine Niederlassung, „arcella" genannt, hatten; der Magistrat erließ auf Veranlassung des A. ein Statut, wonach das Schuldgefängnis unter gewissen Bedingungen erlassen wurde, vornehme Damen unterstellten sich seiner Leitung, Räuber und Dirnen bekehrten sich, Todfeinde versöhnten sich; freilich Ezzelin ließ sich nicht von dem Mönch überreden, den gefangenen Grafen von S. Bonifazio freizugeben. Namentlich die letzten Fastenpredigten im Frühjahr 1231 müssen einen überwältigenden Eindruck gemacht haben, der in der Legende noch sehr lebhaft nachklingt. Aber diese Thätigkeit hatte auch die letzte Kraft des von Wassersucht geschwächten Körpers des A. aufgezehrt. Nach Ostern zog er sich in die Einsamkeit nach Camposampiero zurück, wo er auf einem Nußbaum seine Wohnung aufschlug, bis er schließlich sein Ende nahe fühlte und sich wieder nach Padua bringen ließ, wo er in arcella am 13. Juni 1231 verschied. Fast wäre es nun zu blutigen Kämpfen gekommen, da sofort verschiedene Kirchen und Stadtteile sich um die Ehre stritten, den Leichnam beherbergen zu dürfen, der schon Wunder auf Wunder zu wirken begann. Das Volk von Padua begehrte stürmisch die Heiligsprechung, die Gregor IX. auch schon am 30. Mai 1232 gewährte aus politischen Gründen, um Padua sich zu verpflichten gegenüber von Ezzelin und dem Kaiser. — Die Bedeutung, die der lebende A. für seinen Orden und seine Zeit hatte, liegt einmal darin, daß er besonders durch Einführung des Studiums geholfen hat, den Orden in die kirchlichen Bahnen zu leiten, dann namentlich darin, daß er dem Orden den Weg zur volkstümlichen Predigt gewiesen hat, worin ja derselbe Jahrhunderte lang die tiefste Wurzel seiner Kraft gehabt hat. Seine bleibende Bedeutung für die katholische Kirche ist die des großen Wunderthäters, die er erst nach seinem Tod bekam, als die Wunder am Grab sich ausbreiteten und die unerhört schnelle Heiligsprechung eine unerhörte Heiligkeit vermuten ließ, welche durch die überaus knappe Legende, die von Wundern bei Lebzeiten ebensowenig weiß, als der heiligsprechende Papst, gar nicht erklärt wurde, weshalb denn die Lücken der allzukurzen Legende mit vielen populären Wundergeschichten ausgefüllt wurden.

E. Lempp.

Apelles, Gnostiker s. Marcion und seine Schule.

Apharsäer, (אֲפָרְסָיֵא, LXX *Ἀφαρσαῖοι*, *Ἀφρασαῖοι* Esr 4, 9), vielleicht eine der Völkerschaften, welche die Assyrer im alten Reiche Samarien angesiedelt hatten; sonst ganz unbekannt. Nach Hiller (Onomast.) die Parrhasier im Osten Mediens, nach Gesenius (Thesaur. 143), Ewald (Gesch. 3. A. III 728), Bertheau (zu Esr 4, 9) die Perser (von פרס mit prosthet. א; vgl. *Μάρδοι* und *Ἄμαρδοι* bei Strabo). Vielleicht aber ist das Wort adjektivische Bezeichnung zu den vorhergehenden als Amtsnamen aufzufassenden Wörtern und dann jedenfalls = „persisch", s. A. Apharsatechäer.

Wolf Baudissin.

Apharsatechäer. Esr 4, 9 werden in einem aramäischen Stück eine Reihe von Namen genannt zur Bezeichnung solcher, welche einen Brief wider die Jerusalemitaner an den König Artaxerxes schrieben. Die ersten dieser Namen sind Personen- und Amtsnamen: „Rechum, der Herr der Entscheidung, und Schimschaj, der Schreiber, und ihre anderen Genossen". In der dann folgenden Aufzählung der „Genossen" haben früher alle Erklärer überall Volksnamen vermutet (so offenbar schon LXX: *Δειναῖοι*, *Ἀφαρ-*

σαθαχαῖοι, Ταρφαλαῖοι, Ἀφαρσαῖοι, Ἀρχυαῖοι), nämlich Bezeichnungen solcher Völkerschaften, welche von den Assyrern auf dem Boden des alten Reiches Ephraim angesiedelt worden waren (so noch Schrader, die Keilinschriften und das Alt. Test. 2. A. 1883, S. 375 f.). In den Dinäern (דִּינָיֵא) wollte man erkennen Bewohner einer medischen Stadt Deinaver, in den Apharsatechäern (אֲפַרְסַתְכָיֵא) die *Παρητακηνοί* oder *Παραιτάκαι*, ein Volk an der medisch-persischen Grenze, in den Tarpeläern (טַרְפְּלָיֵא) die *Ταπουροί* des Ptolemäus, östlich von Elymais, in den Apharsäern (אֲפָרְסָיֵא) die Parrhasier im Osten Mediens oder auch die Perser (s. A. Apharsäer), in den Archewäern (אַרְכְּוָיֵא, Ketib ארכוי) die Umwohner der babylonischen Stadt Erech (s. A. Archewäer), worauf dann mit Erwähnung der Babylonier, der Leute von Susa, der Daer (דֶּהָיֵא), Elymäer und (V. 10) des „Restes der Völker, welche gefangen geführt hatte Osnappar... und welchen er Wohnsitze angewiesen hatte in der Stadt Samaria u. s. w.", unzweifelhaft von Völkerschaften die Rede ist. Die Identifizierung jener zuerst angeführten Namen mit Volksnamen läßt sich aber zum Teile nur in gezwungener Weise vollziehen, und es ist auch nach Zusammenhang und Satzbau wahrscheinlicher, daß die ersten dieser Bezeichnungen Amtsnamen sind. Geo. Hoffmann (Zeitschr. f. Assyriol. II, 1887, S. 54 f.) hat in den beiden ersten Bezeichnungen dieser Reihe durch glückliche und überzeugende Verbesserung Amtsnamen herausgefunden. Er schlägt vor zu lesen: דַּיָּנַיָּא וַאֲפַרְסַתְכַיָּא „Richter und Gesandte (Kommissare)" nach פריסתקא, s. Buxtorf, Lexic. Chald., C. 1831. 1836 (vgl. LXX B: φαρεσθαχαιοι). Bei den טַרְפְּלָיֵא möchte er, was weniger zu billigen ist, an persisches taraparda denken (ל statt ר), so daß es die Provinzialen „jenseits der Brücke", nämlich über den Euphrat, bezeichnen und ein Gegenstück zu עבר נהרא „stromjenseitig" sein würde. Dann wären jedenfalls in den weiterhin folgenden Apharsäern und Archewäern irgendwelche Bezeichnungen von Völkerschaften zu erkennen. Dagegen vermutet P. Jensen (ThLZ 1895, C. 509) auch in den טַבְּלָיֵא (wie zu punktieren wäre) Beamte, etwa = tabellarii mit Verschiebung des r (von Jensen selbst mit berechtigten zwei Fragezeichen versehen) und läßt die „persischen (אפרסיא) Richter und Kommissare, Tabellarii" dann zusammengefaßt werden mit ארכוי (Ketib) als ἀρχοί = ἀρχαί (auch dies bei J. mit Fragezeichen) „Behörden" (vgl. LXX B αρχουσι?) der Babylonier, Susier u. s. w. Der Satz würde also lauten: „Damals Rechum, der Präfekt, und Schimschaj, der Schreiber, und die übrigen ihrer Genossen, die persischen Richter und Kommissare, Tabellarii (?), die Behörden (?) der Babylonier u. s. w." Allein so wahrscheinlich es ist, daß in טרפליא und ארכוי Amtsnamen stecken und daß letzteres Wort mit dem Ketib als Status constructus zu lesen ist, so wenig wahrscheinlich ist es, daß hier ein griechischer oder gar ein lateinischer Amtsname zu finden sei, da die aramäischen Stücke des Buches Esra im allgemeinen einer Quelle oder auch mehreren Quellen (beachte den für sich allein stehenden aramäischen Brief c. 7, 12—26) aus der Zeit zwischen Esra und dem alttestamentlichen Chronisten angehören, also doch wohl jedenfalls vor dem Jahre 300 geschrieben wurden. Allerdings hat es mit dem Abschnitt Esr 4, 8—23 oder vielmehr 4, 6—24 eine besondere Bewandnis. Er steht inhaltlich wegen der Erwähnung des Artaxerxes an einer falschen Stelle und sollte der Zeit der Begebenheiten nach auf Esr 6, 18 folgen. Während man dies meist daraus erklärt, daß der Redaktor des Buches Esra, der Chronist, hier eine Verwirrung in einer und derselben aramäischen Quelle (c. 4, 8—6, 18) angerichtet habe, ist es wohl denkbar, daß c. 4, 6—24 ein Stück für sich bilden, welches erst später, vielleicht erst nach dem Chronisten eingeschaltet wurde. Aber ein lateinisches Wort findet sich sonst überhaupt im Alten Testament kaum, und wenn man dasselbe als eine Glosse erklären wollte, macht es Schwierigkeit, daß die LXX (*Ταρφαλαῖοι, Ταραφαλλαῖοι*) diese Glosse ebenfalls gelesen hätten. Die angegebene Erklärung von טרפליא muß deshalb nach allen Seiten hin als sehr unwahrscheinlich bezeichnet werden. Jedenfalls aber ist טרפליא entweder Glosse oder Zusammenfassung zu dem Vorhergehenden, da es asyndetisch angereiht ist, während zwischen den beiden vorhergehenden Namen ein „und" steht, das LXX um alles als eine fortlaufende Reihe von Völkernamen verstehen zu können, weggelassen haben. Eher könnte in ארכוי das griechische Wort stecken, das dann wohl aus einer späteren Einschaltung des ganzen Stückes c. 4, 6—24 oder auch aus späterer Einschaltung nur dieses Wortes zum Ersatz eines ursprünglichen aramäischen erklärt werden müßte, da sich ein griechisches Wort sonst in Chronik-Esra-Nehemia nicht findet.

Die Esr 5, 6; 6, 6 genannten אֲפַרְסְכָיֵא werden wohl mit den אפרסתכיא Esr 4, 9 zu identifizieren sein. Auch an jenen Stellen paßt ein Amtsname weit besser.

Wolf Baudissin.

Apharsachäer s. Apharsatechäer S. 609, 52.

Aphraates, der persische Weise. — Litteratur: Gennadius, de viris illustr. (c. 495); Georg, Bischof der Araber (c. 714) in Lagardii Analecta Syriaca 1858, p. 108 ff.; Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, ThStK 1883 u. separat; Opera S. Jacobi episcopi Nisibeni armen. u. lat. ed. Antonelli (Rom 1756, Venedig 1765 und lat. in Gallandi, Bibl. Vet. Patr. T. V, 1769; armenisch in Konstantinopel 1824); Ed. Pr.: the homilies of Aphraates the Persian Sage, edited from Syriac manuscripts of the fifth and sixth centuries, in the British Museum, by W. Wright, London 1869, Vol. I, The Syriac Text (Band II, die englische Übersetzung ist nicht erschienen; vgl. Th. Nöldeke in GgA 1869, 1521/32); Patrologia Syriaca (Parisiis 1894 T. I, 1. syr. u. lat.); Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive zum ersten Male aus dem Syrischen übersetzt (Kempten 1874 S. 1—151, Thalhofers Bibliothek der Kirchenväter); Bert, G., Aphrahats des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert (Leipzig 1888 TU III, 3/4, vgl. dazu Wellhausen, ThLZ 1889, Sp. 77); Sasse, J. B. Fr. († 1880) Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae sermones homileticos, Lips. 1878; Schönfelder aus und über Aphraates („Jakob von Nisibis") ThQS 1878, 195—256; Forget, Jac., de vita et scriptis Aphraatis Sapientis Persae, dissert. hist.-theol., Lovanii 1882, p. 1—353; Funk, Sal., Die Haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates des persischen Weisen [Leipz.] Inaug.-Diss., Wien 1891; Hartwig, Erich, Untersuchungen zur Syntax des Afraates, I. Die Relativpartikel und der Relativsatz [Greifsw.] Inaug.-Diss. 1893; Wright, Syriac Literature; Bedjan, Acta martyrum et sanctorum VI, 1896, p. 385; Harnack, DG (Register). PRE² 6, 499.

Die erste Nachricht von dem „persischen Weisen" wird in Deutschland durch de Lagarde veröffentlicht worden sein (1857 de novo test. 3 = Gesammelte Abhandlungen 91, Analecta 108, arab. Evang. XVI, Abh. 3), der Cureton zur Herausgabe der Schriften des Aphraates drängte, die aber erst 1869 W. Wright ausführen konnte, leider ohne die beabsichtigte Beigabe einer englischen Übersetzung. Unter dem Namen des Jakob von Nisibis, mit dem schon Gennadius den persischen Weisen verwechselte, hatte Antonelli 1756 eine armenische Übersetzung von 19 aus den 23 Homilien herausgegeben, die uns jetzt im syrischen Original vorliegen. Schon im Anfang des 8. Jahrh. besaß der gelehrte Bischof der Araber, Georg, keine weiteren Nachrichten und Quellen über ihren Verfasser. Daß er Mönch und Kleriker, und kein Schüler, sondern älterer Zeitgenosse Ephräms gewesen, und in den Jahren 337, 344 und 345 schrieb, wies er treffend nach. In einer Hdschr. heißt der Verf. Mar Jakob, in einer anderen fand sich ein Scholion, daß der persische Weise Aphraates Mar Jakob חסיא d. h. (in solchem Zusammenhang) Bischof von Mar Matthäus gewesen sei (über dieses Kloster bei Mosul s. G. Hoffmann, Auszüge aus Akten persischer Märtyrer 19. 175; eine Abbildung bei Badger, the Nestorians 1, 97). Durch die Lebensbeschreibung des Julianus Saba (bei Bedjan 6 [1896] S. 386) ist neuestens noch bekannt geworden, daß Julian beständig einen geborenen Perser um sich hatte, „groß und schön von Gestalt, noch größer und vorzüglicher durch Schönheit der Seele, Jakob mit Namen, der nach dem Tod des Seligen sich durch alle Tugenden auszeichnete nnd nicht bloß unter seinen Genossen bekannt wurde, sondern auch unter den Weisen Syriens, wie (= wo?) er auch sein Leben beendete, wie einige sagen als er 104 Jahr alt war". Daran schließt sich eine Erzählung, die der Schüler erst nach dem Tod des Lehrers bekannt machen solle.

Die erhaltenen Schriften sind 22 durch alphabetische Anordnung zusammengefaßte Sendschreiben oder Homilien, teils lehrhaften, teils ermahnenden Inhalts, die ersten 10 aus dem Jahr 336/7, die folgenden 11—22 aus 344/5, denen sich im August 345 eine Abhandlung de acino benedicto (Jes 65, 8) anschloß. Ausgebreitete Schriftkenntnis, ernste Sorge für die innere und äußere Wohlfahrt der Kirche, energische Verteidigung ihrer Lehren, namentlich in Hom. 11—22 gegen die Juden, völliges Zurücktreten der christologischen Streitfragen (keine einzige Anspielung auf Arius, nur einmal eine gelegentliche Polemik gegen Valentinianer, Marcioniten und Manichäer), eine eigentümliche Psychologie, insbesondere die Lehre vom Seelenschlaf, eigenartige Auslegung des Buches Daniel, rein syrischer Stil verleihen den Schriften dieses fast ältesten theologischen Klassikers der syrischen Kirche ein mannigfaltiges Interesse. Daß derselbe Tatians Diatessaron benützte, hat Zahn erkannt. Die 6. Homilie von den „Bundeskindern" (בני קימא) d. h. Mönchen und Einsiedlern setzt schon eine gewisse Organisation des Mönchtums voraus. Die Abhandlung de acino benedicto erscheint in armenischen Apokryphenlisten (Zahn, Forschungen 5, 110. 113 f.). Ob er mit einem der Männer gleichen Namens, die in der kirchlichen Litteratur erwähnt werden, identisch ist, muß

dahingestellt sein. Das syrische Martyrologium vom Jahr 411 erwähnt einen אפרהט unter den alten persischen Märtyrern, ebenso Theodoret (hist. eccl. IV, 22. 23) einen Ἀφραάτης, der aus Persien flieht, in Antiochien mit Valens zusammenkommt. Ist die Angabe der Vita des Julianus Saba von dem hohen Alter des persischen Weisen richtig, könnte er es sein. Gedächtnistage am 29. Januar der Griechen und 7. April. Die neupersische Form des Namens ist Farhâd. E. Nestle.

Aphthartodoketen s. **Monophysiten.**

Apokalypse des Johannes s. **Johannes der Apostel.**

Apokalypsen apokryphische s. **Apokryphen des Neuen Testaments** und **Pseudepigraphen des Alten Testaments.**

Apokalyptik, jüdische. Einen Überblick über die Litteratur, die man jetzt unter dem Namen jüdische Apokalyptik zusammenfaßt, hat man erst ganz allmählich im Laufe der letzten Jahrhunderte erhalten. Die erste umfangreiche Sammlung legte Fabricius, Codex pseudepigr. vet. Test. 1722—23 2. ed., vor. Es folgte die Entdeckung des äthiopischen Henochbuches und der Ascensio Jesaiae (Bruce-Laurence, übersetzt von Dillmann 1853 77), die Sammlungen von Gfrörer: Prophetae veteres pseudepigraph., Stuttgart 1840, vgl. Jahrhundert des Heils 1838. Friedliebs Ausgabe der Sibyllinen 1852 brachte auch auf diesem Gebiet die Forschungen in Fluß. In neuester Zeit entdeckte Ceriani die Assumptio Mosis (1861) und die Apokalypse des Baruch (1866), gab Sinker (1869) das Testamentum XII Patriarcharum in einem freilich noch immer nicht genügenden Text heraus, faßte Schürer den ganzen Stoff in seiner Geschichte des israelitischen Volkes zusammen II 413 ff. 617 ff. (vgl. auch die Sammlung der Litteratur in Hilgenfelds Messias Judaeorum; Volkmar, Handbuch der Apokryphen; Fritzsche, libri apocryphi Fascic. IV; den Handkommentar von Strack und Zöckler AT Bd IX. In allerneuester Zeit wurde ein Stück des griechischen Henoch entdeckt (ed. Bouriant, s. die Ausgaben von Lods und Charles), erschien die abschließende Ausgabe der salomonischen Psalmen (v. Gebhardt 1895) und die erste kritische, zuverlässige Ausgabe der lateinischen Version von 4 Esra (von Bensly [ed. James] Texts and Studies, Cambridge 1895), machte R. H. Charles, Das Buch der Geheimnisse Henochs, ein neues Apokryphon von allerhöchstem Interesse, in einer Übersetzung aus dem Slavischen zugänglich (The book of the secrets of Henoch, Oxford 1896). Dieselbe Schrift wurde deutsch in den AGG 1896 von Bonwetsch herausgegeben. Bonwetsch lieferte ferner eine Übersetzung des slavischen Baruchbuches in den Nachrichten der Göttinger Gesellschaft 1896 I. Trotz allem, was schon gesammelt und gearbeitet ist, ist hier, schon was die einfache Herbeischaffung des textlichen Materials betrifft, noch eine ungeheure Arbeit zu leisten, bei der sich, wenn sie beendet werden soll, Forscher auf den verschiedensten Gebieten die Hand reichen müssen. (So veröffentlicht z. B. jetzt Conybeare in der Jewish Quarterly Review eine Kollation der ungemein wertvollen armenischen Übersetzung des Testamentum XII Patriarcharum).

Wie so die in Betracht kommende Litteratur erst allmählich bekannt geworden ist, so hat sich auch erst mit der Zeit die Erkenntnis aufgedrängt, daß hier eine Litteraturgattung von einheitlichem Gepräge, ja noch mehr, eine charakteristische, religionsgeschichtliche Erscheinung vorliegt. Erst als man auf den eigentümlichen Charakter der beiden kanonischen, apokalyptischen Schriften (Da Apk) aufmerksam wurde und nach einem umfassenden Verständnis derselben zu suchen begonnen, wurde man auch auf den verwandten jüdischen Schriftenkreis aufmerksam. Zum erstenmal hat Semler in seinen Schriften über die Apok. diesen Weg gewiesen. Dann hat Lücke (Vers. einer vollst. Einleitung in die Offenb. Johannes 1832 1. Aufl., 1852 2. Aufl.) in durchschlagender und überzeugender Weise die Betrachtung der Apokalypsen von Daniel bis zur Apk und 4 Esra als einer innerlich einheitlichen Litteratur durchgeführt (vgl. Ewalds Ausführungen in der Geschichte des Volks Israel 1867 3. Aufl. Bd V 135—160). Eine noch bestimmtere und klarere Auffassung des Wesens der Apokalyptik liegt in Hilgenfelds jüdischer Apokalyptik 1857 vor (vgl. Langen, Judentum in Palästina, 1866; Keim, Geschichte Jesu, 1867, I 239—50; Drummond, the Jewish Messiah, London 1877; weniger wertvoll M. Vernes, histoire des idées messianiques, 1874). Zusammenfassend ist dann die Arbeit Schürers gewesen II 417 ff., 575 ff. (vgl. dort S. 417 die vollständige Litteraturangabe bis 1886; hinzuzufügen wäre noch Nicolas, les doctrines réligieuses Juives, Paris 1866, und vielleicht wären auch an dieser Stelle die Werke von Corrodi [s. u.] und Lücke zu nennen). Fördernd ist neuerdings die Arbeit von Smend (ZatW 1886) gewesen. Wertlos sind die zusammenfassenden Werke von Deane, Pseudepigrapha, Edinburgh 1891 und Thomson, a critical review of apocalyptic Jewish Litterature, New-York 1891 (vgl. ThLZ 1891 Nr. 17). — Einen tiefen Blick in das innere Wesen und geistige Getriebe des apokalyptischen Judentums that Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu, 1892, 2. Aufl. Teil I. (Vgl. O. Holtzmann in Stades Geschichte des Volkes Israel; Bousset, Predigt Jesu, 1892, 10 ff.; Wellhausen, israel. u. jüd. Gesch., 1895 2. Aufl. 277 ff., viel fördernde Anregung in Spittas Werken, namentlich im

Kommentar zur Apk). — In einem größeren Zusammenhang stellte von vornherein die jüdische Apokalyptik Corrodi in seiner groß angelegten kritischen Geschichte des Chiliasmus 1781 dar. Das Werk lehrt die Apokalyptik als eine Erscheinung verstehen, die nach Ort und Zeit weit über die Grenzen des Judentums hinausragt. Indes hinderte Corrodi sein derber Rationalismus an einem wirklichen Verständnis dieser Erscheinung, auch fehlte ihm die religionsgeschichtliche Methode. So gewinnt sein Werk beinahe den Charakter einer Kuriositätensammlung. Gleichfalls in größerem Stil, aber wie Corrodi ohne genügende Methode, arbeitete Gfrörer (Jahrhundert des Heils) und erweiterte den Blick namentlich durch Heranziehung der späteren und spätesten jüdischen Litteratur. In dieser Weise ist die hier notwendig zu leistende Arbeit erst neuerdings wieder aufgenommen. Einen kühnen Wurf that hier Gunkel in seinem religionsgeschichtlichen Werk Schöpfung und Chaos (1894). Trotz vielfacher Übereilung und auch wenn G.s Versuch, im Alten und Neuen Testament den Einfluß babylonischer Mythologie und Kosmologie nachzuweisen, abgewiesen werden sollte, wird das Werk in der Beurteilung der Apokalyptik Epoche machen. Der Kerngedanke desselben, daß in aller Apokalyptik noch weit mehr, als man bis jetzt angenommen hat, eine Überlieferung vorliegt, deren Alter meistens mit Jahrhunderten zu messen ist und deren Lebensdauer an die Grenze der Nationen und Sprachen nicht gebunden ist, wird sich durchsetzen, eine ganz neue Perspektive und ein weites Arbeitsfeld eröffnen. Auf einem speziellen Gebiet der Eschatologie (der Überlieferung vom Antichrist) hat dann Bousset (Antichrist 1895) die Fruchtbarkeit des Gunkelschen Traditionsgedankens nachzuweisen versucht.

Die hier speziell zu behandelnde Litteratur, die man gewöhnlich unter dem Namen „Apokalyptik" zusammenfaßt, die mit Daniel beginnt und mit 4 Esra-Baruch aufhört, deren Grenze also auf der einen Seite die Zeit der makkabäischen Erhebung, auf der andern die des Untergangs des jüdischen Volkstums sind, wird nicht nur durch äußere Merkmale, sondern durch das innere geistige Band der gleichen religiösen Grundbestimmtheit zusammengehalten. In klassischer Form ist diese 4 Esra VII 50 (ed. Bensly) ausgesprochen: non fecit Altissimus unum saeculum sed duo. Die auch im Hintergrund der neutestamentlichen Litteratur stehende Anschauung von zwei aufeinander folgenden Weltzeiten (*αἰὼν οὗτος, αἰὼν μέλλων*) beherrscht die Apokalyptik. Die hier zum Abschluß kommende Entwickelung beginnt freilich schon mit den spätesten Stadien der prophetischen Litteratur (Jes 24—27; Sach 12—14; Joel, Ma 4). Der Übergang von der prophetischen Litteratur zur apokalyptischen ist freilich ein fast unmerkbarer. Aber im ganzen und großen kann man sagen, daß während der Prophetismus von einer ganz bestimmten Zukunft weissagt, die sich schon in der Gegenwart irgendwo anbahnt, die Apokalyptik ihre Erwartung auf die Zukunft schlechthin richtet, auf ein neues Weltalter, das zum gegenwärtigen im schlechthinigen Gegensatz steht (vgl. das klassische Vorbild aller Apokalyptik Da 7). Dabei liegt die zum Dualismus neigende Weltanschauung zu Grunde, daß Gott in „diesem" Weltverlauf noch nicht eigentlich zur Herrschaft gelangt ist, daß in ihm feindliche, abtrünnige Mächte die Herrschaft führen (eine Idee, die sich schließlich zu dem Glauben an den Teufel, den *κοσμοκράτωρ τοῦ αἰῶνος τούτου* steigert) und daß erst nach einem großen Vernichtungskampf (Tag Jahves, Tag des großen Gerichts) die Herrschaft Gottes anbrechen werde. Es liegt also hier eine wirklich zusammenhängende „Weltanschauung" vor, eine Theodicee, man könnte Daniels Prophetie in Kap. 7 eine rudimentäre Geschichtsphilosophie nennen. Es ist lohnend, auch darauf zu achten, wie so durch die jüdische Apokalyptik der Begriff „Welt" als der eines einheitlichen, nach bestimmten Gesetzen sich entwickelnden Ganzen dem Spätjudentum zugänglich wird (vgl. Da 7, 1 ff., Henoch 85 ff., Baruch 27 ff.), und vor allem auch, wie hier die innere, bedeutsame, religionsgeschichtliche Entwickelung des Judentums durch seine äußere Geschichte bedingt ist. Denn die Apokalyptik in ihrer ausgebildeten Form entstand in der Zeit, als eine die Welt durch äußere Kraft und innere geistige Überlegenheit beherrschende Kulturmacht, die hellenische, in der Erfahrung dem Judentum entgegengetreten war, und dieses, wieder zum Volksbewußtsein erwacht, den Kampf mit jener Übermacht aufgenommen hatte. Das griechische und später das römische Reich lieferten dem Apokalyptiker das Anschauungsmaterial zu seiner Gedankenbildung (vgl. den Eindruck, den das griechische [vierte] Weltreich auf Daniel macht). So ist doch eigentlich — wenn man von keimartigen Anfängen absieht — die Makkabäerzeit die Geburtsstunde der jüdischen Apokalyptik, und Daniel ihr geistiger Schöpfer. Weitab steht die Apokalyptik mit ihrer bestimmt ausgeprägten (fast möchte man sagen) spekulativen Weltanschauung von dem einfachen reinen und starken Zukunftsglauben des Prophetismus und der Psalmen, so weit, daß man zweifeln könnte, ob die Grundanschauung derselben überhaupt auf jüdischem Boden genuin sei, und ob der Anfänger der jüdischen Apokalyptik Daniel original sei und nicht vielmehr unter

fremdartigem Einfluß steht (Gunkel, Schöpfung und Chaos 323 ff.). Man wird dann freilich gut thun, diesen Einfluß im wesentlichen nicht in uralter babylonischer Kosmologie zu suchen, sondern eher dabei an die iranische Religion denken (Wellhausen). Zu einem abschließenden und sicheren Urteil wird man freilich hier kaum gelangen.

Mit der skizzierten Grundanschauung der jüdischen Apokalyptik verbinden sich zwei weitere Fundamentalgedanken: die Idee des Weltgerichts und die Hoffnung der Totenauferstehung. Der Gedanke des großen Gerichts und die Vorstellung Gottes als des Weltrichters beherrschen seit Da 7 die jüdische Litteratur. Freilich treten diese Gedanken in ihrer ganzen Reinheit und in ihrer vollen ethischen Kraft erst im Evangelium hervor. Im apokalyptischen Spätjudentum sind sie niemals frei von einem Beisatz sinnlicher Phantasie und nationaler Beschränktheit. Aber die beiden Gedanken, daß Gott in diesem saeculum der Welt fern sei (diese transcendente Auffassung des Wesens Gottes bedingt die Engellehre) und am Schlusse desselben seine Weltfeinde im großen Gericht vernichten werde, beherrschen die jüdische Gottesidee. — Der Glaube an die Totenauferstehung, der bei Daniel noch in starker Beschränkung ausgesprochen wird, hat nur ganz allmählich die jüdische Volksseele ergriffen. Die Psalmen Salomos scheinen ihn zum Teil noch nicht (17, 44) zu kennen, er herrscht zur Zeit Jesu, so daß die Leugner der Totenauferstehung als Abtrünnige gelten, es gab aber auch damals noch eine Partei im Volke, welche dieselbe zu leugnen wagte. Die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten giebt der jüdisch-apokalyptischen Frömmigkeit einen stark individualistischen Charakter, man begann in ihr nach dem endgültigen Geschick der einzelnen und nach dem Bestehen der einzelnen im Weltgericht vor Gott zu fragen; es liegt in diesem Individualismus eine Nachwirkung der Frömmigkeit des Jeremias und der Psalmen vor. Aber freilich entfaltet der Gedanke der individuellen Verantwortlichkeit im Endgerichte nirgends im Spätjudentum seine volle ethische Kraft und Wucht, er wird immer wieder von den irdisch-nationalen Hoffnungsphantasien überwuchert, oder gar in den Strafpredigten des Pharisäismus gegen die „Gottlosen und Abtrünnigen" im Dienst der Parteileidenschaft verwendet. — Überhaupt muß hervorgehoben werden, daß im Vergleich mit der voraufgehenden Epoche jüdischer Frömmigkeit die Apokalyptik keineswegs einen Fortschritt des religiösen Individualismus bedeutet, sondern hier vielmehr ein stärkeres Einströmen nationaler Elemente in der Frömmigkeit des Judentums stattfindet. In der Makkabäerzeit wächst die „Gemeinde die Heiligen" wieder zum selbstbewußten Volke heran und so wird die Frömmigkeit des Spätjudentums wieder viel mehr Volksfrömmigkeit. Die Stimmung der Apokalyptik ist durch und durch partikularistisch und engherzig national. Gottes Reich bedeutet für Israel Erbarmen, für die Heiden Gericht (Ps Salomo 17, 2). Und trotz des transcendenten und idealen Charakters, welchen das apokalyptische Hoffnungsbild allmählich gewinnt (vgl. die Idee vom αἰὼν μέλλων, Weltgericht, Totenerweckung), haften die alten irdischen Hoffnungen Israels auf ein Königtum von davidischer Herrlichkeit, einen Messias mit Davids Namen, ein irdisches Reich und ein herrlich erneuertes Jerusalem unabtrennbar an ihm. Die Divergenz, die dadurch in dieses Bild hineinkommt, zeigt sich besonders deutlich, wenn man auf die Stellung achtet, die der erwartete Messias in der Apokalyptik einnimmt. Mit Weltgericht, Weltuntergang und Totenerweckung hat ja der erwartete König aus Davids Stamm wenig zu thun, und so verschwindet dann seine Gestalt hier und da ganz (Daniel, Assumptio Mosis). Im großen und ganzen aber hält sie sich trotzdem und erscheint nun teilweise ziemlich beiseite geschoben (Henoch 90, 4 Esra VII 28, Baruch 29), teilweise dem mächtigeren und transcendent gewordenen Hoffnungsbild entsprechend in idealer Verklärung (vgl. Ps Salomo 17, besonders aber die Bilderreden im Henoch). Diese mehr und mehr zu Tage tretende Spannung in dem Zukunftsbild der Apokalyptik führt dann schließlich bei den letzten Ausläufern der uns interessierenden Litteratur zu der Annahme eines doppelten Endaktes resp. des messianischen Zwischenreiches (nach einem bestimmten Fall Chiliasmus genannt Apk 20, the book of the secrets of Henoch 33), d. h. man verteilte die verschiedenartigen Hoffnungen auf zwei auf einander folgende Zeiten, so daß man alle spezifisch irdischen Erwartungen in das Zwischenreich verlegte und die mehr transcendenten in den mit Weltgericht und Totenerweckung anhebenden αἰὼν μέλλων (vgl. Henoch 93. 91, 12—19; 4 Esr 7, 28 f.; Baruch 40, 3; Apk 20; Geheimnisse des Henoch 33; die Talmudstellen bei Gfrörer II 252—56).

Mit diesem Grundcharakter der jüdischen Apokalyptik hängt nun eine Reihe äußerer Merkmale zusammen. Allen Apokalyptikern gemeinsam ist die kunstvolle Berechnung des Endes. Der Apokalyptiker lebt in einer Epigonenzeit, in einer Zeit, in der

man allgemein im Volk in dem Bewußtsein lebte, daß der alte, der Zukunft mächtige, prophetische Geist aus Israel entschwunden sei. Kein Prophet stand in Israel auf, und mit wichtigen Entscheidungen wartete man, bis ein Prophet erstünde (1 Mak 4, 40, vgl. 9, 27; 14, 41 und die Beurteilung der Prophetie Sach 13, 2 ff.). An Stelle der Prophetie tritt die apokalyptische Rechenkunst. So steht im Mittelpunkt der danielischen Weissagungen die kunstvolle Deutung der Jeremianischen 70 Jahre auf 70 Jahrwochen (Da 9). An Daniel lehnt Henoch 89 f. sich an. Die Apk deutet, um das Ende zu berechnen, das Bild des siebenköpfigen Tieres aus. Oder man berechnete auf Grund irgend welcher geheimnisvollen Weisheit die Gesamtdauer der Welt: Assumptio Mosis I, 1; X 12; Henoch 90, 91; 4 Esr XIV 11; Baruch 53 ff., die später vorherrschende Rechnung auf 6000 Jahre zuerst in den Geheimnissen Henochs 33. Und diese Kunst galt dem Apokalyptiker als geheimnisvolle, von alter Zeit überlieferte (Da 8, 26; 12, 4; Henoch 82, 1; 104, 11—13, besonders beachte 4 Esr 14). Nur der Weise und Verständige kann in diese Geheimnisse eindringen, Apk 13, 18; 17, 9; Mc 13, 14. Damit hängt weiter der unschöpferische Charakter dieser Litteratur zusammen. Sie lehnt sich zunächst aufs engste an die ältere Litteratur Israels an. Besonders wirksam waren hier die Theophanien in Jes 6 und Ez 1, die Weissagungen über Babel Jes 13, 14; Jer 50, 51, über Tyrus Ez 27, 28, Gog und Magog Ez 38, 39, die (s. o.) schon genannten späteren Stücke Jes 24—27; Joel 4, der ganze Sach, Ma 4. Namentlich aber entlehnt der folgende Apokalyptiker von dem früheren, im besonderen hat Daniel mächtig gewirkt (vgl. die Nachwirkung des βδέλυγμα ἐρημώσεως). — Das traditionelle Moment in der Apokalyptik erstreckt sich aber jedenfalls noch viel weiter, als unsere direkten Nachweise reichen. Gerade hier haben sich die mannigfaltigsten Vorstellungen und Anschauungen aus fremden Religionsgebieten eingeschlichen, die teils halb, teils gar nicht verstanden, als einmal geprägte Münzen weitergegeben wurden. Behemoth und Leviathan, der Drache und das siebenköpfige Tier, die vier Weltalter und sieben Geister, die 24 Ältesten und der siebenarmige Leuchter, die zwei Zeugen und das Sonnenweib, — das alles deutet auf größere religionsgeschichtliche Zusammenhänge, die aber für uns vielfach nicht mehr deutlich erkennbar, aber doch vorhanden sind (vgl. die oben genannten Werke von Gunkel und Bousset). Und es muß als Regel für alle Erklärung der Apokalyptik aufgestellt werden, daß man keine einzelne Apokalypse in sich, sondern nur von einem möglichst umfassenden Überblick über alle verwandte Erscheinungen aus erklären kann. — Ebendaher stammt schließlich auch das, was man das phantastische Element in der jüdischen Apokalyptik nennen kann. Es rührt keineswegs von einem Überschuß an Phantasie dieser geistesarmen Schriftsteller her. Sondern das, was den, der vom Alten Testament herkommt, fremdartig in der Apokalyptik anmutet, rührt her von dem Einfluß, den fremde Religionsgebilde hier ausgeübt haben.

Zum Schluß möge ein kurzer Überblick über die in Betracht kommende Litteratur folgen. Es sind hier namentlich folgende Stücke zu nennen Da 2, 7—12, Henoch 85—91; 37—71 (Bilderreden, vgl. die Paränesen 94 ff.), Ps Salomos (namentl. 2, 17, 18), Assumptio Mosis, das Buch der Geheimnisse Henoch (eine sehr wichtige Schrift, das vom Testamentum XII Patr. citierte Henochbuch), 4 Esra, Baruch. In der Sibyllinischen Litteratur die Stücke III 286 bis Ende, III 36—92, IV, die jüdische Quelle von I und II. Die übrigen Stücke liegen jenseits unserer Zeit. Über das Buch der Jubiläen vgl. Schürer II 432, über das Apokalyptische in den Apokryphen ebenda II 427, über Philo II 433 ff. Daß Stücke spezifisch-jüdischer Apokalyptik in die Apk aufgenommen sind, wird sich kaum leugnen lassen (vgl. Kap. 7, 1—8; 11, 12; 14, 14—20. 21 ꝛc.). Apokalyptisch sind auch 2 Th 2, 1—12 und Mt 24 (mit Parallelen). In den eschatologischen Partien des Testamentum XII Patr. sind sicher jüdische Bestandteile früheren Datums. Ein genaueres Urteil läßt sich hier vor Beschaffung eines sicheren Textes nicht abgeben. Vielleicht ist auch Ascensio Jesaiae III, IV jüdisch. Jüdische Apokalyptik älteren Datums liegt noch in Lactanz Inst. div. VII 15 ff. und Commodians Carmen apologeticum vor. In der späteren Zeit hat besonders die Idee vom Antichrist die jüdische Apokalyptik beherrscht (Assumptio Mosis 8 ff.; Sib. III 36—92; Ascensio Jes. III, IV; Testam.; Da 5, vgl. 2 Th 2, 1—12; Mt 24; Apk 11; Didache 16, 3 ff.). Damit hat aber keinewegs diese Litteratur ihren Abschluß gefunden. Sie hat bis in die späteste Zeit Zweig um Zweig getrieben. Aber auf diesem Gebiet fehlen alle notwendigen Vorarbeiten, und deshalb thun wir gut, uns in einem Überblick auf die Litteratur zu beschränken, die man bisher mit dem Namen der jüdischen Apokalyptik umfaßt hat. W. Bousset.

Apokatastasis. Im dogmatischen Sprachgebrauch versteht man darunter eine Wiederbringung aller der Kreaturen, welche durch Sünde Gott entfremdet und der Verderbnis anheimgefallen sind, zur Gemeinschaft mit Gott, sittlichem Leben in Gott und Genuß der Seligkeit. Durch sie wird so die ursprüngliche Harmonie der Welt überhaupt mit Bezug auf ihr eigenes wahres Leben wie auf ihr Verhältnis zu Gott vollkommen wiederhergestellt; und indem diese Wiederherstellung am Abschluß der ganzen Weltentwicklung erfolgt, wird durch sie zugleich die Vollendung herbeigeführt. Der Ausdruck stammt aus AG 3, 21. Aber man hat kein Recht, den Sinn, welchen er hier hat, mit dem vorhin angegebenen zu identifizieren. Denn fürs erste ist noch exegetisch streitig, ob dort das Relativpronomen *ὧν* auf *χρόνων* sich bezieht (was allerdings das Richtigere sein wird), oder auf das unmittelbar davor stehende *πάντων*, wonach dann nicht mehr eine Wiederherstellung von allem angekündigt wird, sondern nur eine Wiederherstellung von allem demjenigen, von was die Propheten geredet oder von dem sie gesagt haben, daß es wiederhergestellt werden solle. Fürs zweite ist, auch wenn wir jene erstere Beziehung annehmen und demnach eine „Wiederherstellung von allem“ hier ausgesagt finden, hiermit noch nicht erwiesen, daß diese in jenem vollen, absoluten Sinn zu verstehen sei, da die Idee einer „Wiederherstellung von allem“ offenbar schon zu den frommen israelitischen Erwartungen gehörte und durch Jesus und die Apostel als eine schon bekannte eingeführt wurde (vgl. Mt 17, 11, ferner die „Palingenesie“ Mt 19, 28; Joseph. Ant. 11, 3, 8. 9, wo die *ἀποκατάστασις* der Juden durch Cyrus und ihre *παλιγγενεσία* dasselbe bedeutet), hier aber nur eine solche Wiederherstellung der Theokratie, Bekehrung der Abgefallenen und Verklärung des gleichfalls verderbten Naturzustandes in sich befaßte, bei welcher Teufel und verstockte Sünder, obgleich gerichtet, verdammt und machtlos, doch in ihrer Bosheit noch fortexistieren.

Der erste, von dem wir sicher wissen, daß er in der Christenheit jene Wiederbringung in vollem Sinne gelehrt und in der hl. Schrift begründet gefunden hat, und auf den auch die späteren Vertreter der Lehre immer wieder zurückgehen, ist Origenes (hiezu und zur ältern Geschichte der Lehre überhaupt vgl. J. A. Dietelmaier commenti fanat. de — — *ἀποκαταστ.* hist. antiq. 1769). Die gefallenen vernünftigen Geister werden nach ihm, wenn sie im gegenwärtigen Leben noch nicht Buße gethan haben, doch in künftigen Äonen durch Züchtigungen, die wie alle Strafen überhaupt nur zur Besserung dienen sollen, und durch Belehrung von seiten anderer, höherstehender Geister zu Gott zurückgeführt, die einen früher, die andern später, immer freilich unter schwierigeren Umständen und schwereren Leiden, als wenn sie schon hienieden gefolgt wären. Das vollkommen Gute, das eins mit Gott und dem göttlichen Ebenbild ist, muß schließlich überall hergestellt werden, und alle sollen zum Genuß der göttlichen Güte gelangen. So lehrt die hl. Schrift, nach welcher alles Christo unterworfen und Gott alles in allem werden soll, Ps 110, 1; 1 Ko 15, 27 f. Jesu Wort von der Sünde gegen den hl. Geist, die auch im bevorstehenden Äon nicht vergeben werden wird, steht damit nicht in Widerspruch; sie kann ja doch wenigstens in Äonen, welche auch auf diesen noch folgen, Vergebung erlangen; denn endlos ist die Reihe der vor uns wie hinter uns liegenden Äonen. Immer bleibt übrigens vermöge der Freiheit des Willens der geschaffenen Geister auch ein neues Fallen derselben möglich und Gott selbst läßt sie in sittliche Kämpfe geraten, damit sie immer erkennen, wie vollendeter Sieg und Seligkeit von seiner Gnade abhänge. — Origenes trug diese Lehre als esoterische vor: es wäre, sagt er, allerdings nicht für alle heilsam, sie zu hören. — Manche nehmen an, daß ihm in ihr schon Clemens vorangegangen sei. Doch wissen wir von diesem nur so viel, daß er, wie Origenes, ein Wirken göttlicher Heilsmittel bei den abgeschiedenen Seelen behauptete, und daß er darüber nicht weiter sich auslassen, sondern lieber schweigen und den Herrn preisen wollte, nicht daß er auch so sicher wie Origenes einen schließlichen Erfolg jener Mittel bei allen erwartete. — Die Lehre hängt bei Origenes und, soweit Clemens sie hat, auch bei ihm zusammen mit einer Auffassung der göttlichen Eigenschaften, welche die Gerechtigkeit ganz der Güte unterordnete, einer Auffassung der menschlichen Freiheit, wonach der Wille weder im Guten noch im Bösen fest werden kann, sondern immer wandelbar bleibt, und mit einer Auffassung der Sünde, wonach sie mehr nur als Schwäche und Verdunkelung, denn als Widerstreit eines energischen Eigenwillens gegen Gott erscheint und deshalb nicht befürchtet wird, daß die rettende Kraft und das eindringende Licht Gottes je ganz an einer Seele vergeblich sein sollte. Endlich ist speziell mit Bezug auf Origenes noch zu bemerken, daß nach ihm die Umkleidung der Geister mit Körpern und verschieden gearteten Körpern Folge

der Sünde, ja auch die Verschiedenheit ihrer individuellen Begabung überhaupt Folge ihres sittlichen Verhaltens zu Gott und dem Logos ist; so scheint es, müsse für ihn mit der Apokatastasis und dem gleichmäßigen Sein Gottes in allen auch ein Aufhören aller Individualität eintreten, andererseits, da nach Origenes eigener Erklärung Mannigfaltigkeit zum Wesen der Welt gehört, der Fortgang der Welt durch weitere Äonen notwendig durch jene neuen Sündenfälle bestimmt und bedingt sein. Vgl. bei Origenes: De princip. I, 6, 2; II, 3, 1. 3. III, 6, 1 sq. (dazu Hieron. ad Avit., Annotat. in Redepennings-Ausg. der Princ.); Hom. XVIII in Joh., Hom. XIX in Jerem., C. Cels. VI, 26.

Von derselben Grundauffassung der göttlichen Güte und der menschlichen Freiheit und Sünde aus ist die Wiederbringungslehre nicht bloß von Gregor von Nazianz (wiewohl nicht in offenem Vortrag) und von Didymus aufgenommen und besonders frei durch Gregor von Nyssa vorgetragen, sondern ebenso auch von den Theologen der antiochenischen Schule Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia behauptet und ausgeführt worden; Chrysostomus hat wenigstens die Deutung der Stelle 1 Ko 15, 28 auf die Apokatastasis ohne ein Wort des Widerspruchs angeführt.

Im Abendland fand die Lehre keinen namhaften Vertreter, obgleich Augustin (Enchirid. ad Laurent.) wußte, daß „nonnulli, imo quam plurimi aeternam damnatorum poenam . . . humano miserentur affectu atque ita futurum esse non credunt". Er selbst erklärte dieses Erbarmen für ein vergebliches (vgl. auch De civit. Dei XXI, 11 sq. 23) und brachte es für die ganze an ihn sich anschließende Theologie zum Schweigen. Im Orient traf die Verdammung des Origenes unter Justinian auf der Synode von Konstantinopel 543 auch diese Lehre mit. Im 8. Jahrhundert suchte sie dann der konstantinopolitanische Patriarch Germanus bei allen den alten Kirchenlehrern zu beseitigen, indem er diejenigen Stellen, in welchen sie zu klar vorlag, für von Ketzern gefälscht erklärte.

Indessen war dieselbe wenigstens durch den beim Übergang ins 6. Jahrhundert lebenden monophysitischen Mönch Bar Sudaili aufs neue behauptet worden, und zwar jetzt im Zusammenhang mit theosophischen Ideen vom Verhältnis zwischen Gott und Welt, welche dem gleich nachher auftretenden pseudodionysischen System in ihrer Richtung vorangegangen sind. Alle Geschöpfe, soll er gesagt haben, sind gleiches Wesens mit Gott; so wird Gott einst alles in allem werden. Beim Areopagiten selbst wird die Lehre, die jetzt in der Kirche verdächtig war und bald verdammt wurde, nicht vorgetragen. Auch bei Maximus Confessor († 662), dessen reiche theologische Spekulation namentlich an jene beiden Gregore, die dionysische Mystik und den Platonismus sich anschloß, kann nur für sehr wahrscheinlich und für eine Sache der Konsequenz erklärt werden, daß er jene angenommen habe (Ritter, Gesch. der Phil. VI, 550 ff.; Christlieb, Scotus Erig. S. 433). Für die Geschichte der Lehre aber sind diese Theologen wichtig, weil sie wesentlich in Betracht kommen für ihre Fortpflanzung ins Mittelalter, die zunächst durch Scotus Erigena erfolgt ist.

Scotus, aus Dionys und Maximus schöpfend, ferner an Origenes und Gregor von Nyssa sich anschließend, lehrt, daß Gott die Substanz aller Dinge sei, und erkennt nun zwar neben Gott, dem allein wahren Sein, geschaffene, endliche, geteilte Existenzen an, läßt aber schließlich alle in Gott zurückkehren. Die Wiederbringung der sündhaft gewordenen Geister ist also für ihn nur Moment eines allgemeinen Weltprozesses und läuft auf ein Erlöschen ihrer Individualität und Einzelpersönlichkeit selbst hinaus. Das Böse ist ihm hierbei immer nur ein Mangel, ein „nihil".

Bei den scholastischen Theologen herrscht durchweg die kirchliche Lehre, wonach die Sünder, welche ohne Buße und Glauben abscheiden, für immer dem Bösen und der Verdammnis verfallen sind. Auch Mystiker wie Eckart, Suso u. s. w. bestreiten sie nicht (noch etwa Wessel). Aber der pantheistische Denker Amalrich von Bena zu Anfang des 13. Jahrhunderts, der, den Anschauungen des Erigena folgend, alles in Gott, das absolute Sein, zurückkehren und als eines und ungeteiltes in ihm ruhen läßt, hat ohne Zweifel darunter gleichfalls die sündhaft gewordenen Geister eingeschlossen. Ebenso dürfen wir annehmen, daß dann mit seinen andern Sätzen auch dieser bei Brüdern und Schwestern des freien Geistes fortgelebt hat, und mit ihnen hängen dann sicher niederländische schwärmerische Freigeister zusammen, von welchen her Luthern im J. 1525 neben andern Sätzen auch die zukamen: „Es ist keine Hölle oder Verdammnis . . .; eine jegliche Seele wird das ewige Leben haben" (Luthers Briefe v. de W. Bd 3,

S. 62; es ist offenbar dieselbe Richtung, wie die, welche geschildert wird in dem Bericht vom J. 1534 bei Cosack, P. Speratus S. 405 ff.).

Auf dem Boden der Reformation hat Johann Denk die Lehre, daß alle Gottlosen, ja auch der Teufel, noch werden bekehrt und selig werden, mit Entschiedenheit und Eifer einzuführen gesucht (vgl. über ihn Heberle in den ThStK 1851, H. 1 und 1855, H. 4). Sie verbreitete sich durch ihn unter Wiedertäufern in Oberdeutschland, dem Elsaß, der Schweiz, wurde namentlich von den anabaptistischen Führern Hut und Kautz aufgenommen (vgl. Bullinger, der Wiedertöufferen ursprung ꝛc., Buch 2, Kap. 5; Menius, vom Geist der Wiedertäufer, in Luthers WW., Wittenb. Ausg. II, 293; Uhlhorn, U. Rhegius S. 122; Baum, Capito und Butzer S. 385). Mit Origenes, dessen Irrtum seine Gegner bei ihm wiederaufgefrischt fanden, war wohl auch Denk selbst bekannt. Auch die Sätze jener Niederländer werden ihm nicht entgangen sein. Aber die weiteren Spekulationen, mit welchen dort die Lehre sich verband, fehlen bei ihm. Dagegen giebt sich sein Zusammenhang mit den Prinzipien der Reformation in der erstrebten reichlichen Begründung auf Bibelstellen, namentlich Rö 5, 18. 11, 32; 1 Ko 15, 22 ff.; Eph 1, 10; Kol 1, 20; 1 Ti 2, 4; Ps 77, 8 ff., zu erkennen. Sein Satz, daß nur Lieben und Erbarmen das eigentliche Werk Gottes, Zürnen und Strafen eigentlich ein ihm fremdes Werk sei, und der Gebrauch, den er dafür von den Worten Jes 28, 21 machte, erinnert speziell an Luther (vgl. meine „Theologie Luthers“ I, 115; II, 311). Die Reformatoren aber verwahrten sich alle gegen seine Folgerungen. So verwirft die Augsb. Konfession im 17. Artikel „die Wiedertäufer, so lehren, daß die Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden“.

Erst gegen Ende des 17. Jahrh. erhebt sich die Lehre von der Apokatastasis aufs neue, um dann bis auf die Gegenwart in religiösen wie in theologischen Kreisen sich zu behaupten. Sie begegnet uns da zuerst wieder bei der Engländerin Jane Leade und bei J. W. Petersen, und zwar in Verbindung mit Chiliasmus und sich stützend nicht bloß aufs Wort der hl. Schrift, sondern zugleich auf angebliche besondere Offenbarungen. Zusammenhänge der Leade und ihrer Genossen (der „philadelphischen Societät“) mit Anabaptisten, bei denen etwa die Lehre sich forterhalten hätte, kennen wir nicht. Jakob Böhme, der auf jene besonders einwirkte, hatte dieselbe nicht angenommen (nach seiner „Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesens“ Kap. 27 § 20 tritt vielmehr eine ewige Scheidung ein, bei der jedoch die Seligen der Verdammten gar nicht mehr gedenken). Petersen selbst bekennt, zuerst bei Lektüre einer ihm handschriftlich zugekommenen Schrift der Leade durch innere Geisteseindrücke zur Überzeugung von der Apokatastasis hingeführt worden zu sein. Nachdem dann 1699 ein Buch „das ewige Evangelium der allgemeinen Wiederbringung aller Kreaturen — — — — verkündiget von einem Mitgliede D. Ph. G.“ (der philadelph. Gesellschaft) deutsch erschienen war, übernahm er die Verteidigung in seinem *Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων* oder Geheimnis der Wiederbringung u. s. w.), wovon drei Bände, eine Reihe von Traktaten enthaltend, 1700, 1703, 1710 erschienen (vgl. hierüber und über Gegenschriften: Walch, Einl. in d. Religionsstreitigk. d. evang. luth. Kirche II, 637 ff., V, 977 ff., vgl. den A. Petersen in dieser Encykl.). Er stützte die Wiederbringung darauf, daß Christus für alle Kreaturen, auch die Teufel, gestorben sei; zur Annahme der göttlichen Gnade werde auch die Verdammten noch die Höllenpein bringen, in welche sie am jüngsten Tage geworfen werden. Weitere Schriften von ihm und verschiedenen Genossen folgten. Besonderes Aufsehen machte ferner die Schrift des (vorher in Rostock docierenden) Ludw. Gerhard: „systema *ἀποκαταστάσεως*, das ist ein vollständiger Lehrbegriff des ewigen Evangelii von der Wiederbringung u. s. w.“ 1727, mit ausführlichen Argumentationen aus der Analogie des Glaubens und aus Schriftstellen (jenes Wort von der unvergebbaren Sünde gegen den hl. Geist erklärt er dahin, daß ein solcher Sünder, ehe Gott ihn begnadigt, die Strafen ganz abbüßen müsse); vgl. darüber Walch a. a. O. 3, 259 ff. An Leade und Petersen schließen sich die Verfasser der Berleburger Bibel an, indem sie in ihren Erklärungen die Lehre von der Apokatastasis einführen. Auch Zinzendorf nahm diese eine Zeit lang an, obgleich er wollte, daß man sich enthalte, sie vorzutragen, ja um sie sich zu kümmern, und fand, daß ihre Verbreiter meist mausetote fürwitzige Leute seien (Plitt, Zinzendorfs Theologie II, 554 ff.). Der bedeutendste theologische Denker des 18. Jahrhunderts, der offen zu ihr sich bekennt und vorzugsweise dazu beigetragen hat, sie für den Glauben vieler Frommen zu befestigen, ist der Schwabe F. C. Ötinger. Er gehörte Kreisen an, in welchen die Schriften Petersens, der Leade und der philadelphischen Gesellschaft gelesen wurden; sein Freund Rektor Schill in Calw

empfing Zeugnisse für jene Lehre durch Erscheinungen Verstorbener (vgl. Ehmann, Ötingers Leben und Briefe 1859). Bei ihm selbst bildete sie ein wesentliches Glied seines eigentümlichen theologischen Systems. Die biblischen Hauptstellen sind ihm 1 Ko 15 und Eph 1, 9—11, wonach alles unter ein Haupt verfaßt werden soll; unter dem Tod, welcher als letzter Feind abgethan werden soll, versteht er alles unordentliche in der Kreatur, unter αἰώνιος, wie die Höllenstrafen bezeichnet seien, nicht was keinen Anfang und kein Ende habe, sondern nur etwas, dessen Anfang und Ende verborgen werde oder was, nachdem es eine Zeit lang gewährt, sich ins Unsichtbare zurückziehe; nach ausgestandenem Gericht, sagt er, werden auch die Verdammten Gott und dem Lamm für ihre Strafen danken und recht geben; Gott, welcher Vater aller Nachkommen Adams sei und seinem Sohn Jesus Macht über alles Fleisch gegeben habe, werde die Ewigkeit so zu beschließen wissen als A und O, daß ihm alle seine Feinde danken (vgl. bei Ehmann und bei Auberlen, Theosophie Ötingers). Darüber aber, wie mit der Gewißheit, daß die gerichtlichen Verhängnisse den Willen beugen und zum Guten umbeugen werden, die Freiheit des Willens und der freiwillige Charakter des Guten zusammenbestehe, finden wir bei ihm gar keine Erörterung, wie denn überhaupt seine Theosophie geneigt ist, die sittlichen Prozesse wie natürliche (ja wohl geradezu nach Analogie von physikalischen und chemischen) aufzufassen; vgl. darüber C. Schmid, JdTh 1870, S. 103 ff. Daß auch J. A. Bengel an die Apokatastasis geglaubt, es jedoch für gefährlich und deshalb verwerflich erklärt habe, sie zu lehren, wird uns wenigstens durch eine Aufzeichnung aus dem Kreis seiner Freunde bezeugt (Barth, Süddeutsche Originalien II, 23; die Äußerung: „wer von der Apokat. Einsicht hat und sagt es aus, der schwätzt aus der Schule", gehört nicht, wie man sehr häufig liest, Bengeln, sondern jenem Aufzeichner an). Sie hat aber besonders auch durch Ötingers Einfluß unter den pietistischen Gemeinschaften Württembergs weithin Geltung gewonnen und behalten: bei den sog. Michelianern und auch wohl den Pregizerianern; über die Lehre des an Böhmesche und Ötingersche Theosopie sich anschließenden Michael Hahn vgl. Haug, Studien der würtemb. Geistlichkeit Bd XI, H. 1, und Stroh, d. Lehre d. württ. Theos. J. M. Hahn 1859 (dazu von Stroh selbst: Christus, der Erstling der Entschlafenen, Stutt. 1866, vgl. Schmid a. a. O. S. 126), über die des (Pfarrer) Pregizer: in Hartmanns württemb. evangel. Kirchenblatt 1842, S. 430ff.; Palmer, Gemeinsch. und Sekten Württembergs. Außerhalb Deutschland sind als solche, welche die Lehre aus der Quelle jener durch Petersen und die Berleburger Bibel vertretenen Mystik empfangen haben, die nach Amerika ausgewanderten und dort noch in kleiner Zahl fortbestehenden (wiedertäuferischen) Tunker zu nennen (der Artikel Tunker in Ph. Schaffs Religious Encyclopaedia bemerkt von dieser ihrer Lehre nichts).

Neben dieser mystischen, theosophischen Richtung erhob sich von einem mehr rationalistischen Standpunkt aus ein Widerspruch gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen. Er ging nicht so wie dort von der religiösen und spekulativen Tendenz aus, die gesamte Weltentwicklung auf ein harmonisches Einswerden mit Gott auslaufen zu lassen, sondern vielmehr aus einer Betrachtung der Sünde und ihrer Macht, wonach diese mehr bloße Schwäche, als energischer und sich selbst verhärtender Widerstreit gegen Gott ist, und aus einer Würdigung der menschlichen Schuld, wonach eine Ewigkeit der Strafen für dieses zeitliche Verhalten ungerecht erschien. Von da aus war das Ergebnis nicht eine solche gewisse Überzeugung allgemeiner Wiederbringung, wie dort, sondern (nachdem Socinianer bei Leugnung ewiger Strafen noch eine Vernichtung der Gottlosen angenommen hatten) nur der Glaube, daß bei den Strafen immerfort Besserung möglich und von Gott beabsichtigt bleibe; hierbei wird teils dahin gestellt gelassen, ob wirklich alle Gottlosen von der Möglichkeit Gebrauch machen oder vielleicht doch eine Anzahl im Bösen zu verharren vorzieht, meistenteils jedoch wird, freilich ohne strenge Begründung, das, daß endlich alle sich bekehren lassen, als wahrscheinlich und als Gegenstand zuversichtlicher Hoffnung hingestellt. Motiv ist jetzt namentlich auch der Gedanke, daß die Seligkeit der Seligen mit dem durch die Verdammten hervorgerufenen Mitgefühl sich nicht vertrüge. So bei den rationalistischen Dogmatikern seit der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts insgemein. Aber auch Supranaturalisten wie z. B. Reinhard lassen die Zweifel an ewigen Strafen und die Möglichkeit ihrer bessernden Wirkung zu.

Bestimmter ist Schleiermacher (in seinem „Christlichen Glauben" und in der Abhandlung „Über die Lehre von der Erwählung") für jene eigentliche Apokatastasis eingetreten. Wir dürfen, sagt er in der Glaubenslehre, der mildern Ansicht, daß einst durch die Kraft der Erlösung eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen er-

folgen werde, wohl wenigstens ein gleiches Recht einräumen wie der andern, daß ein Teil unwiederbringlich verloren gehe; und in jener Abhandlung: er möchte, was ihn betreffe, gerne nur einen Unterschied zwischen früherer und späterer Aufnahme ins Reich Christi annehmen. Es ist ihm ein unauflöslicher Mißklang, wenn unter Voraussetzung einer Fortdauer nach dem Tod ein Teil der Menschen von der Gemeinschaft der Erlösung ganz ausgeschlossen gedacht werden sollte. Das Empfinden der Gewissensqualen wäre ihm bei den Verdammten schon ein Zeichen, daß sie im Jenseits besser seien, als sie im Diesseits gewesen. Ein quälendes Bewußtsein verscherzter Seligkeit ist ihm nur denkbar, wo auch noch Fähigkeit da ist, die Seligkeit im Bewußtsein wenigstens nachzubilden, ja selbst an ihr teilzunehmen. Die Hauptsache aber, wodurch bei Schleiermacher die Annahme einer sichern allgemeinen Apokatastasis möglich erscheint, ist seine bekannte deterministische Auffassung von den Willensvorgängen und von der Art, wie die Anziehungskraft des Erlösers wirkt. Ganz offen erklärt vollends A. Schweizer in seiner christlichen Glaubenslehre, daß, da Gottes Gnade alle zur Kindschaft bestimmt habe, „am Ende das endliche Geschöpf sich von der unendlichen Gnade gewinnen lassen müsse“, wenn auch die Verstocktheit nur durch schweres und dauerndes Elend sich erweichen lasse.

Ähnlich hat sich in England ein Widerspruch gegen die Ewigkeit der Strafen und dazu teilweis auch die Annahme einer völligen Wiederbringung von den Einflüssen des alten Sozinianismus, vom Latitudinarismus und wohl auch von schwärmerischen Richtungen her bis auf die Neuzeit wenigstens bei einzelnen forterhalten. Eine Zusammenstellung solcher „Universalisten“ von Dr. Rust, Bischof von Dromore († 1675), an giebt z. B. Evans's sketch of the various denominations of the christian world (die in immer neuen Auflagen außerordentlich weit verbreitete übrigens oberflächliche Schrift eines 1827 verstorbenen englischen Baptisten). Theologen berühmten Namens finden sich indessen unter jenen nicht.

Eine eigene kirchliche Gemeinschaft von „Universalisten“ hat sich in den jetzigen Vereinigten Staaten von Nordamerika gebildet; durch John Murray, der als Schüler des Londoner Geistlichen James Relly 1770 dorthin kam, und ganz besonders durch Hosea Ballou (um 1800), — mit einem Glaubensbekenntnis v. J. 1803, wonach Gott „will finally restore the whole family of mankind to holiness and happiness“. Im J. 1883 hatte die Gemeinschaft 939 Einzelgemeinden und 4 „colleges“ und 3 „theological schools“. Vgl. den A. Universalism von E. H. Capen in Schaffs Rel. Encycl.

Capen durfte dort mit Recht sagen: während der kirchlich organisierte Universalismus aufs amerikanische Gebiet sich beschränke, sei die Lehre weit verbreitet in England und Schottland, in Deutschland, der Schweiz und Schweden. Dennoch hat sie oder die Lehre von der Apokatastasis kein namhafter deutscher Dogmatiker nach Schweizer mehr zu behaupten gewagt. Die Bedenken sind nicht bloß für Vorkämpfer der kirchlichen Orthodoxie (wie besonders Philippi), sondern auch für einen Martensen u. Dorner, für einen Tob. Beck, für einen Lipsius zu mächtig. Verfochten worden ist sie in der neueren Zeit besonders durch: Lic. Dr. O. Riemann, die Lehre v. d. Apokatastasis, Magdeburg 1889.

Vor allem wird es sich um die biblische Begründung handeln. Kein unbefangener Exeget wird behaupten, daß in den Aussprüchen Jesu und der apostolischen Männer außer Paulus gegenüber den (auch von Riemann in ihrem Gewicht anerkannten) Worten vom ewigen Feuer u. s. w. (Mt 25, 41. Mc 9, 48), von der auch im andern Äon unvergebbaren Sünde (Mt 12, 32), von einem Menschen, dem besser wäre nie geboren zu sein (Mc 14, 21. Mt 26, 41), und namentlich gegenüber der allgemeinen Idee eines den Abschluß der Weltentwicklung bildenden und nun eben zur Verdammnis vieler ausschlagenden Gerichts dennoch jene Apokatastasis eine Stütze oder überhaupt Raum finde. Andererseits muß anerkannt werden, daß eine Reihe paulinischer Sätze und Ausführungen die Lehre, daß Gottes Heilswille endlich sicher in allen sich realisieren werde, zu enthalten scheint, ja, wenn nicht durchschlagende Gegengründe sich erhöben, sie uns unabweisbar nahe legen müßte. Die Lehre wäre dann eine eigentümlich paulinische, zu der der Apostel vermöge seiner besondern höheren Erleuchtung und Aufgabe weiter geführt worden wäre und welche so allen Anspruch auf unsere Anerkennung hätte. Entgegen steht aber bei Paulus nicht bloß die ausdrückliche Aussage vom ewigen Verderben 2 Th 1, 9, der gegenüber man diesen Brief ihm absprechen oder auch (vgl. auch Beyschlag in seiner Neutestamentlichen Theologie) sagen möchte, jenen Fortschritt habe Paulus eben

erst nach der Abfassung desselben gemacht. Gegengründe liegen vielmehr vor in ebendenselben Briefen, welche jene Beweisstellen für die Apokatastasis enthalten und man müßte, wenn man nicht gegen sie die Augen verschließt, zu der höchst unklaren Auskunft greifen (vgl. Riemann), daß das neue dem Paulus aufgegangene Licht seinen eigenen Geist und den Inhalt seines Denkens nur erst unvollkommen durchdrungen habe, oder geradezu (wie Schmiedel im Kommentar zu 1 Ko 15, 28) die gröbsten Widersprüche bei ihm für möglich erklären. Während nämlich Paulus davon, daß er hier so neue Ideen einführe, nirgends etwas ausdrücklich bemerkt, gebraucht er die Begriffe *θάνατος*, *ἀπώλεια* u. s. w. ganz in der herkömmlichen Weise, bei der an keine Apokatastasis zu denken war, und namentlich erscheint bei ihm das Gericht mit seinem verdammenden Urteil ganz wie sonst im NT. als definitiver Abschluß und nimmermehr (wie Beyschlag mittelst des Einen Ausspruchs 1 Ko 3, 15 bewiesen haben will) als ein Akt, in welchem der noch unerlösten Menschheit die züchtigende Gnade Gottes beigebracht werde. Demnach muß vielmehr eben für jene Beweisstellen der Apokatastasis ein anderer Sinn anerkannt werden. Paulus wird in Rö 5, 18 f. 11, 31 nur von einer allgemeinen Tendenz des Heilsprozesses und nicht auch von einem wirklichen Eingehn aller einzelnen in ihm reden. Er läßt 1 Ko 15, 22 die der Erlösung Widerstrebenden ganz außer Betracht. Er brauchte auch bei seiner Aussage von Jesu Erlösung Phi 2, 10 f. neben der Gesamtheit derer, die ihm lobpreisend huldigen, nicht notwendig zugleich derer zu gedenken, in deren Überwundensein und *ἀπώλεια* seine Herrschaft sich bethätigt. Er kann endlich Gottes *εἶναι τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* 1 Ko 15, 28 (worüber auch sonst noch exegetisch gestritten wird) auch bei diesen insofern verwirklicht sehen, als sie absolut außer Wirksamkeit gesetzt und zu einer Offenbarung der Macht, der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes geworden sind. — Über AG 3, 21 vgl. oben S. 616, 8.

Innere Gründe, nämlich der Gedanke an die allumfassende erbarmende Liebe Gottes, treiben (vgl. nicht bloß Dogmatiker wie Martensen, Dorner u. a., sondern auch Kahnis) auf die Annahme hin, daß durch diese eine kräftige Heilsdarbietung, welche den betreffenden Subjekten wirkliche Heilsannahme möglich mache, allen Menschen wenigstens noch in einem Zwischenzustand zwischen Tod und Gericht sicher zu teil werde und daß so keiner ohne jene Möglichkeit und ohne eigenes Zurückstoßen der Gnade des Heiles verlustig gehe, wenn auch von neutestamentlichen Aussprüchen nur 1 Pt 3, 18 f. (und etwa noch Mt 12, 32, wonach für andere Sünden als die Lästerung des hl. Geistes eine Vergebung auch noch im Jenseits möglich sei) sich dafür anführen läßt. Aber in ebenderselben Auffassung des göttlichen Heilswillens und Heilswirkens in seinem Verhältnis zur menschlichen Selbstbestimmung liegt der Haupteinwand gegen den weitergehenden Gedanken einer wirklichen allgemeinen Wiederbringung. Denn die Sicherheit, daß jenes wirklich bei allen guten Erfolg habe, würde ja die Möglichkeit einer fortgesetzten gottwidrigen Selbstbestimmung der Subjekte ausschließen und ihr Eingehn auf jenes wäre nicht mehr Selbstbestimmung. Ferner sagt von einem Widerstreite der Sünder gegen jenes nicht bloß die hl. Schrift, daß er zu einer schließlichen das Heil ausschließenden Verstockung führe, sondern auch der wirkliche Hergang des Sündenlebens zeigt jederzeit Beispiele genug wenigstens dafür, daß solche Sünder auch durch alle Erfahrung, die sie von der Unmacht, Erfolglosigkeit und Trostlosigkeit ihres gottwidrigen Verhaltens und Zustands machen müssen, nicht etwa, wie die Vertreter der Apokatastasis von ihnen im Jenseits erwarten, endlich doch noch weich werden, sondern vielmehr im Trotz immer noch sich steigern. Das Maß ihrer Gewissensqualen ist auch keineswegs (vgl. jene Gründe Schleiermachers) das Maß einer auch bei ihnen noch vorhandenen Sittlichkeit, sondern dieselben brechen auch beim ganz Unsittlichen mit aller Macht neu hervor, wenn ihm die Mittel der Zerstreuung und Betäubung im Weltleben entzogen werden, und mit ihnen ist keineswegs schon Neigung und Kraft zum Besserwerden gegeben; das Gefühl der Unseligkeit ferner schließt keineswegs die Fähigkeit, wahre Seligkeit sich vorzustellen und gar mitzugenießen, in sich.

Um den Schwierigkeiten zu entgehen, welche allerdings der von der Apokatastasislehre bekämpfte Gedanke mit sich bringt, daß neben dem vollkommen realisierten und abgeschlossenen Gottesreich ewig eine Masse verdammter Gottloser fortbestehe, findet neuerdings weit mehr Vertreter diejenige Auffassung, nach welcher die Widerstrebenden, Verstockten, der Verdammnis Preisgegebenen schließlich ganz vernichtet werden (in früherer Zeit: Sozinianer; neuerdings besonders: Rothe, Herm. Schultz, der zur Herrnhuter Brüdergemeinde gehörige Dogmatiker H. Plitt, der Engländer Edw. White in

seinem „Life in Christ", der Franzose Pétavel-Olliff in: Le problème de l'immortalité).

A. Ritschl (Unterricht in der christl. Religion) erklärt, daß wir vermöge des Stands unsrer gegenwärtigen Erfahrung die im NT. dargebotenen Schemata religiöser Hoffnung nicht mit einem direkt anschaulichen Inhalt auszufüllen vermögen und daß in den dahin gehörigen Aussagen über die Bestimmung derer, die nicht selig werden, das Schicksal dieser zwischen endloser Qual und definitiver Vernichtung schwankend bleibe. Friedrich Nitzsch sieht in dem Gedanken einer Wiederbringung aller, weil ihnen die Möglichkeit das Heil zu ergreifen gegeben werde, eine ebenso berechtigte Hypothese, wie im Gedanken der endgültigen Unseligkeit eines Teiles, und stellt daneben noch als dritte Hypothese die jener völligen Vernichtung der beharrlich Ungläubigen.

Hier ist nicht der Ort zu weiterem Eingehen auf den Gedanken an jene Vernichtung und die gegen sie sich erhebenden Einwendungen — namentlich ob sie mit den Schriftaussagen sich vertragen und ob nicht auch durch sie, wie durch die Apokatastasis, nur nach einer andern Seite hin, „das anerschaffene Wesen des Menschen negiert würde" (Fr. H. R. v. Frank).

Anerkannt muß jedenfalls werden, daß wir hier auf einem Gebiete stehen, für welches unser irdisches Verständnis nicht ausreicht. Fraglich wird auch sein, wie weit darüber bestimmte kirchliche Lehraussagen aufzustellen sind. J. Köstlin.

Apokrisiarius. Luxardo, Das päpstliche Vordecretalen-Gesandtschaftsrecht, Innsbruck 1878; Thomassin, Vetus et nova ecclesiast. disciplina P. I lib. II, c. 107 ff.; De Marca, De concordia sacerdotii et imperii lib. V, cap. 16 ff.; Phillips, Kirchenrecht Bd 6 S. 692 ff.; Hinschius, Kirchenrecht Bd 1 S. 498 ff.

Das Wort ist abzuleiten von *ἀποκρίνομαι* antworten, daher lateinisch: responsales. Es ist zunächst allgemeine Bezeichnung für kirchliche Abgesandte. So werden die von den Päpsten zur Wahrnehmung der Metropolitanrechte für Sizilien bis zur sarrazenischen Invasion Abgeordneten (vgl. Gregor. I. Reg. I, 1. Jaffé no. 1067) so genannt und ebenso die bischöflichen Abgesandten in Rom (Luxardo 33). Ganz besonders aber ist das Institut des A. in der orientalischen Kirchenverfassung ausgebildet gewesen, wo die Patriarchen beim Kaiser, die Bischöfe beim Patriarchen A. in ständiger rein diplomatischer Mission bestallten, das erste Vorkommen eines ständigen Gesandtschaftswesens. Vgl. Justinian Novell. 123. c. 25; 6, c. 3. In dieser Weise hat auch der Patriarch von Rom ständige Gesandte (sie werden auch diaconi genannt, weil sie meist diesen ordo besaßen) beglaubigt und ebenso bei dem Exarchen von Ravenna (vgl. Liber diurnus ed. Sickel p. 58). Und zwar scheint Leo I. zuerst apocrisiarii unterhalten zu haben, während in der Zeit der ikonoklastischen Streitigkeiten diese Missionen aufhören. Mit dem „Apokrisiarius" der fränkischen Kirchenverfassung haben die hier behandelten nur den Namen gemein. (S. Art. Archikappellanus). E. Friedberg.

Apokryphen des Alten Testamentes. — Das Wort *ἀπόκρυφος*, auf Schriften angewandt, kann entweder solche Schriften bezeichnen, welche verborgen gehalten werden, oder solche, deren Ursprung verborgen ist. In beiden Bedeutungen ist das Wort in der patristischen Litteratur nachweisbar. 1. Wenn die Anhänger des Prodicus nach Clemens Alex. Strom. I, 15, 69 sich rühmten, *βίβλους ἀποκρύφους* des Zoroaster zu besitzen, so nannten sie diese Bücher *ἀπόκρυφοι* nicht, weil ihr Ursprung ihnen dunkel war — denn sie führten dieselben ja auf Zoroaster zurück —, sondern weil die Bücher von ihnen als Geheimschriften verborgen gehalten wurden. Der Grund des Geheimhaltens ist in diesem Falle der besondere Wert, welchen man den Schriften beilegte. Es kann aber auch umgekehrt vorkommen, daß man Schriften verborgen hält, weil sie minderwertig sind und man sie darum dem allgemeinen öffentlichen Gebrauch entziehen will. In diesem Sinne unterscheidet Origenes zwischen den im öffentlichen Gebrauch der Kirche befindlichen und den apokryphischen Schriften, Comment. in Matth. tom. X c. 18, ad Mt 13, 57 (ed. Lommatzsch III, 49 sq.): *γραφῇ μὴ φερομένῃ μὲν ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημευμένοις* (l. *δεδημοσιευμένοις?*) *βιβλίοις, εἰκὸς δ' ὅτι ἐν ἀποκρύφοις φερομένῃ.* Ibid. Series c. 28, ad Mt 23, 37—39 (ed. Lommatzsch IV, 237 sq.): Propterea videndum, ne forte oporteat ex libris secretioribus, qui apud Judaeos feruntur, ostendere verbum Christi . . . Fertur ergo in scripturis non manifestis, serratum esse Jesaiam. Ibid. Series c. 46, ad Mt 24, 23—28 (ed. Lommatzsch IV, 295): Quando enim secretas et non

vulgatas scripturas proferunt ad confirmationem mendacii sui. Ibid. Series c. 117 fin., ad Mt 27, 3—10 (ed. Lommatzsch V, 29): non invenitur in publicis scripturis, sed in libro secreto, qui suprascribitur: Jannes et Mambres liber. Epist. ad African. c. 9 (ed. Lommatzsch XVII, 31): *ὧν τινα σώζεται ἐν ἀποκρύφοις . . . . ἐν οὐδενὶ τῶν φανερῶν βιβλίων γεγραμμένα . . . . ἔν τινι ἀποκρύφῳ τοῦτο φέρεται.* Hiernach ist also *ἀπόκρυφος* so viel wie secretus, dem öffentlichen Gebrauch entzogen. Der Gegensatz ist *κοινός, δεδημευμένος* (oder *δεδημοσιευμένος*?), manifestus, vulgatus, publicus, *φανερός.* Ebenso bei Didymus Alexandr. ad Acta Apost. 8, 39 (MSG 39. Bd S. 1669): *οὐκ εἴρηται . . . ἐν ταῖς δεδημοσιευμέναις βίβλοις, ἐν ἀποκρύφοις λέγεται.* Demselben Sprachgebrauch folgt Eusebius, wenn er die kanonischen, im öffentlichen Gebrauch der Kirche befindlichen Bücher *δεδημοσιευμένοι* nennt (Hist. eccl. II, 23, 25: *ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις.* III, 3, 6: *ἐν ἐκκλησίαις ἴσμεν αὐτὸ δεδημοσιευμένον.* III, 16: *ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δεδημοσιευμένην*). Auch in Hieronymus' Übersetzung eines Festbriefes des Theophilus von Alexandria c. 20 (Hieron. epist. 96, opp. ed. Vallarsi I, 579 = Gallandi, Biblioth. Patrum VII, 622) finden wir die Erklärung Scripturarum quae vocantur apocryphae id est absconditae. Ebenso bei Philastr. haer. 88: Scripturae autem absconditae id est apocrypha. Noch mehr Material s. bei Zahn, Gesch. des neutestamentlichen Kanons I, 126 ff. Augenscheinlich lehnt sich dieser christliche Sprachgebrauch an den jüdischen an. Die Juden pflegten Exemplare heiliger Schriften, welche schadhaft geworden waren oder aus einem andern Grunde sich nicht mehr für den öffentlichen Gebrauch eigneten, an einem verborgenen Orte zu deponieren, etwa auch sie zu vergraben, weil man sich scheute, sie gewaltsam zu zerstören. Für dieses „verbergen" ist der stehende terminus technicus גנז, eigentlich „aufbewahren" (Mischna Schabbath IX, 6. Sanhedrin X, 6; nach letzterer Stelle sollte das „Aufbewahren" auch geschehen mit heiligen Schriften, welche unter der Beute einer nach Dt 13, 13 ff. wegen Götzendienstes zerstörten Stadt gefunden wurden). In derselben Weise verfuhr man aber auch mit Schriften, welche wegen ihres bedenklichen Inhaltes dem öffentlichen Gebrauche entzogen werden sollten. König Hiskia „verbarg" das Heilmittelbuch (ספר רפואות), weil es dem Glauben und Vertrauen auf Gott Eintrag that (Pesachim IV, 9). Daher ist גנז „verbergen" auch geradezu so viel wie „für nicht-kanonisch erklären" (Schabbath 30b: Die Gelehrten wollten das Buch Koheleth verbergen; auch das Buch der Sprüche wollten sie verbergen. S. Fürst, Der Kanon des AT. 1868, S. 91—93; Levy, Neuhebr. Wörterb. s. v. גנז; auch Buxtorf, Lex. Chald. s. v. גנז. In den Mémoires de l'Académie des sciences de St. Pétersbourg tome XXIV, Nr. 1, 1876, p. 71—74, teilt Harkavy einen drastischen Bericht von Firkowitsch über die unter seinen Augen erfolgte Öffnung einer Genisa [eines „Aufbewahrungsortes"] mit). Es ist deutlich, daß der christliche Sprachgebrauch diesem jüdischen folgt. Daher ist nicht zu bezweifeln, daß „apokryph" nach seiner ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung im kirchlichen Sprachgebrauch nichts anderes ist als „vom öffentlichen Gebrauch der Kirche ausgeschlossen" (so mit Recht z. B. Hottinger und nach ihm Bertholdt und Hug, in neuerer Zeit Hilgenfeldt, Holtzmann, Zahn u. a.). — Das griechische *ἀπόκρυφος* kann aber auch 2. eine Schrift bezeichnen, deren Ursprung verborgen, unbekannt ist, was dann leicht in die Bedeutung „untergeschoben, unecht" überging. In diesem Sinne erklärt ausdrücklich Augustin. De civit. Dei XV, 23, 4: apocryphae nuncupantur eo quod earum occulta origo non claruit patribus. Vgl. contra Faustum 11, 2 (ed. Bened. VIII, 156): de iis qui appellantur apocryphi, non quod habendi sint in aliqua auctoritate secreta, sed quia nulla testificationis luce declarati de nescio quo secreto, nescio quorum praesumtione prolati sunt. — In vielen Fällen läßt sich nicht mehr entscheiden, welchen Sinn die Schriftsteller mit dem Worte verbunden haben (z. B. Hegesipp. bei Euseb. hist. eccl. IV, 22, 8; Clemens Alex. Strom. III, 4, 29; Constit. apost. VI, 16; Athanas. epist. fest. 39). Es scheint aber, daß der ursprüngliche Sinn, welchen wir bei Origenes so scharf und konsequent festgehalten sehen, schon in der Zeit vor Origenes nicht mehr im allgemeinen Bewußtsein gelebt hat. Es dürfte wenigstens fraglich sein, ob er dem Irenäus und Tertullian an folgenden Stellen deutlich vorgeschwebt hat (wie Zahn S. 135 ff. annimmt): Iren. haer. I, 20, 1: *ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν, παρεισφέρουσιν* (von den Markosiern). Tertullian, De pudicitia c. 10: si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni

concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa judicaretur. Nachdem das Wort einmal eingeführt war, konnte sich bei dessen Mehrdeutigkeit leicht auch eine vom ursprünglichen Sinn abweichende Vorstellung damit verbinden. Bei Augustin ist dies ja sicher. Auch Hieronymus scheint an obskuren Ursprung zu denken, wenn er sagt (Epist. 107 ad Laetam c. 12, ed. Vallarsi I, 688): Caveat omnia apocrypha . . . . sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur. Beide Merkmale trafen eben häufig zusammen: der Ausschluß vom öffentlichen Gebrauch der Kirche und der obskure Ursprung. So verallgemeinert sich schließlich die Bedeutung des Wortes so weit, daß es überhaupt das Verkehrte und Schlechte bezeichnet. So in der lateinischen Bearbeitung von Origenes Prolog. in Cant. Cantic. s. fin. (Lommatzsch XIV, 325): de scripturis his, quae appellantur apocryphae, pro eo quod [multa in iis corrupta et contra fidem veram inveniuntur a majoribus tradita,] non placuit iis dari locum nec admitti ad auctoritatem (die von mir eingeklammerten Worte scheinen vom lateinischen Bearbeiter herzurühren). — Vgl. überhaupt: Suicerus, Thesaurus ecclesiast. s. v. *ἀπόκρυφος*; J. H. Hottinger, Thesaurus philol. 1649, L. II c. 2 sect. 1 p. 521; Bertholdt, Einl. in sämmtl. kanon. und apokr. Schriften des A. u. NT I, 45—48; Hug, Einl. in die Schriften des NT. I, § 17; Thilo, Acta Thomae, 1823, p. XC sqq.; Gieseler, Was heißt apokryphisch? (ThStK 1829, S. 141—146); Bleek, ThStK 1853, S. 267 ff.; Credner, Gesch. des neutestamentl. Kanons, 1860, S. 110 ff.; Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik des NT., 1863, S. 6 ff.; Ders., Einl. in das NT., S. 30 ff.; Danko, De sacra scriptura, 1867, p. 72 sq.; Holtzmann, Einl. in das NT., 3. Aufl., S. 145 ff.; Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons I, 1, 1888, S. 123 ff.

In der alten Kirche und im Mittelalter ist die Bezeichnung „apokryphisch" so gut wie nie auf diejenigen Schriften angewandt worden, für welche dann in der protestantischen Kirche diese Bezeichnung üblich wurde, nämlich auf die dem hebräischen Kanon fremden Stücke der griechischen und lateinischen Bibel. Es war dies auch nicht möglich; denn sie haben thatsächlich fast stets zur griechischen und lateinischen Bibel gehört. Nur Hieronymus äußert sich einmal, im prologus galeatus, in der Weise, daß allerdings diese Schriften unter die Kategorie der apocrypha fallen (s. unten). Er steht aber damit in der alten Kirche ganz allein. Auch im Mittelalter sind höchstens ganz vereinzelte Stimmen der Art nachzuweisen (Hugo v. St. Caro, bei de Wette-Schrader, Einl. in das AT. S. 66). Erst in der protestantischen Kirche ist diese Bezeichnung wirklich gebräuchlich geworden. Der erste, der sie, mit ausdrücklicher Berufung auf Hieronymus, in den allgemeinen Gebrauch eingeführt hat, ist Karlstadt in seiner Schrift De canonicis scripturis libellus, Wittenbergae 1520 (abgedr. bei Credner, Zur Gesch. des Kanons, 1847, S. 291 ff.). Er sagt dabei auch ausdrücklich, in welchem Sinne er das Wort meint. Nachdem er nämlich zuerst eine etymologische Definition gegeben hat (Credner S. 347: apocryphae dicuntur, quarum origo occulta est vel prioribus non claruit), sagt er dann weiter, daß diese Definition nicht immer zutreffe: constat incertitudinem autoris non facere apocrypha scripta, nec certum autorem reddere canonicas scripturas, sed quod solus canon libros, quos respuit, apocryphos facit, sive habeant autores et nomina sive non (Credner S. 364). Nach ihm ist also „apokryphisch" lediglich soviel als „nicht-kanonisch". Und in diesem Sinne hat wohl auch die protestantische Kirche das Wort immer verstanden. Die erste Bibelausgabe, in welcher die betreffenden Schriften geradezu als „apokryphische" bezeichnet werden, ist die Frankfurter von 1534, der noch in demselben Jahre die erste Luthersche folgte (Panzer, Gesch. d. deutschen Bibelübersetzung, 1783, S. 294 ff.).

Wir haben hier von den Apokryphen des AT.s im Sinne der protestantischen Kirche zu sprechen, also von denjenigen Stücken der griechischen und lateinischen Bibel AT.s, welche sich im hebräischen Kanon nicht finden.

I. Stellung im Kanon. — Der hebräische Bibelkanon stand in dem Umfange, welchen er jetzt hat, im 1. Jahrh. nach Chr. schon so gut wie fest. Nur über einzelnes, wie Koheleth und Hoheslied, wurde noch gestritten (Mischna Edujoth V, 3; Jadajim III, 5; Delitzsch, in der ZlThK 1854, S. 280 ff.; Fürst, Der Kanon des AT. nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch, 1868). Im großen und ganzen stand die Sache fest. Denn Josephus giebt die Zahl der Schriften, welche „mit Recht Vertrauen genießen" *βιβλία . . . δικαίως πεπιστευμένα* auf 22 an (c. Apion I, 8; das von Eusebius in seiner Wiedergabe der Worte des Josephus Hist. eccl. III, 10 vor *πεπιστευμένα* eingeschaltete *θεῖα* fehlt im griechischen und lateinischen Texte des

Josephus). Nach Origenes (Euseb. VI, 25) und Hieronymus (prolog. galeatus zu den Büchern Samuelis) pflegten aber die Juden zu ihrer Zeit die Schriften unseres jetzigen Kanons so zu zählen, daß die Zahl 22 sich ergab. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß auch schon Josephus diese Zählung im Sinne hat. Und damit ist eben bewiesen, daß der hebräische Kanon im 1. Jahrh. n. Chr. bereits seinen jetzigen Umfang hatte. Das Zeugnis des Josephus ist von um so größerem Belang, als er für seine Geschichtsdarstellung mehrere der nur in der griechischen Bibel befindlichen Schriften benützt; so den apokryphischen Esra (Antiq. XI, 1—5), die Zusätze zu Esther (Antt. XI, 6, 6 ff.), das erste Makkabäerbuch (Antt. XII, 5—XIII, 7). Aber zum Kanon kann er sie nicht gerechnet haben. Selbst das Buch Jesus Sirach, das (nach Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 101 f.) in der jüdischen Litteratur „zuweilen in einer nur von Schriftstellen üblichen Weise" citiert wird, kann doch nach jenem Zeugnis des Josephus nicht zum Kanon der Palästinenser gehört haben. Anders stand es bei den hellenistischen Juden. Soweit wir nämlich den Umfang des griechischen Bibelkanons zurückverfolgen können, gehörten zu demselben auch eine Reihe von Schriften, welche im hebräischen Kanon fehlen. Bestimmte Zeugnisse hierfür aus vorchristlicher Zeit haben wir allerdings nicht. Aber die Thatsache, daß die Christen mit der griechischen Bibel zugleich auch diese andern Schriften empfingen, macht es doch höchst wahrscheinlich, daß dieselben auch zum Kanon der hellenistischen Juden gehört haben. Man kann den Gegnern dieser Ansicht (z. B. Öhler, Art. „Kanon des AT.s", in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie) immerhin zugeben, daß den hellenistischen Juden überhaupt der strenge Begriff eines Kanons abging. Aber es wird doch nicht bestritten werden können, daß in die griechische Bibelsammlung auch solche Schriften Aufnahme gefunden haben, welche dem hebräischen Kanon fremd sind (vgl. Schrader in de Wettes Einl. S. 31 f.; Bleek, ThStK 1853, S. 323 ff.). Der Umstand, daß Philo diese anderen Schriften nicht citiert, beweist ganz und gar nichts. Denn Philo hält sich überhaupt ganz vorwiegend an den Pentateuch; vgl. Horneman, Observationes ad illustrationem doctrinae de canone V. T. ex Philone 1775; Eichhorn, Einl. in das AT., 4. Aufl. I, 122 ff.; Ryle, Philo and Holy Scripture 1895, dazu ThLZ 1895. Übrigens wird in einem Fragmente Philos auf Sirach 12, 10 verwiesen mit der Formel *ὅθεν καὶ λόγιον ἡμᾶς διδάσκει* (Pitra, Analecta Sacra II, 312 = Harris, Fragments of Philo Judaeus 1886, p. 104).

Im Neuen Testamente finden sich keine ausdrücklichen Berufungen auf unsere sog. Apokryphen, was immerhin bemerkenswert ist, da die meisten neutestamentlichen Schriftsteller bei ihren Citaten anerkanntermaßen die griechische Übersetzung des AT.s benutzten (vgl. z. B. in betreff des Paulus: Kautzsch, De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis 1869). Um aber diese Thatsache richtig zu würdigen, darf man nicht vergessen, daß auch eine Anzahl kanonischer Schriften des AT.s im NT. niemals, andere nur selten citiert werden. Ein wirklich reichlicher Gebrauch wird nur vom Pentateuch, den Propheten und den Psalmen gemacht. Beziehungen auf die historischen Bücher finden sich weit seltener. Niemals citiert werden: Hoheslied, Koheleth, Esther, Esra, Nehemia. Daher darf auch auf den Mangel ausdrücklicher Citate aus ihnen kein allzugroßes Gewicht gelegt werden, zumal sich andererseits nicht verkennen läßt, daß wenigstens in einigen Schriften des NT.s doch Apokryphen benützt werden. Namentlich gilt dies vom Jakobusbrief und vom Hebräerbrief. Daß der Verf. des Jakobusbriefes das Buch Sirach kennt, läßt sich angesichts der zahlreichen Berührungen zwischen beiden schwerlich in Abrede stellen. Vgl. z. B. Ja 1, 19 = Sir 5, 11. Mehr bei Werner, ThQS 1872, S. 265 ff. Zweifellos bezieht sich der Verf. des Hebräerbriefes c. 11, 34 ff. auf die Geschichte der Makkabäer, bes. 2. Mak 6, 18—7, 42. Auch mit der Weisheit Salomonis finden sich auffallende Berührungen. Vgl. Hbr 1, 3 = Weisheit 7, 26; Hbr 4, 12—13 = Weisheit 7, 22—24. Ja selbst bei Paulus finden sich sichere Spuren einer Benützung der Weisheit Salomonis (Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis, in: Theologische Abhandlungen zu Weizsäckers 70. Geburtstage, 1892, S. 251—286). — Vgl. überhaupt: Bleek, ThStK 1853, S. 325 ff.; bes. 337—349.

Bei den Kirchenvätern finden wir von den ältesten Zeiten an die Apokryphen in allgemeinem Gebrauch. Clemens Rom. c. 55 führt ausdrücklich *Ἰουδὶθ ἡ μακαρία* neben Esther als Beispiel weiblichen Heldenmutes an. Barnab. 19, 9 (*μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν*) geht deutlich auf Sirach 4, 31 zurück (*μὴ ἔστω ἡ χείρ σου ἐκτεταμένη εἰς τὸ λαβεῖν, καὶ ἐν τῷ ἀποδιδόναι συνεσταλμένη*). II. Clem. 16, 4 (ed. Gebhardt et Harnack 1876) er=

innert an To 12, 8—9. Im Brief des Polycarp. c. 10 wird unverkennbar To 4, 10 citiert. Justinus Martyr Apol. I, 46 bezieht sich auf die Zusätze im B. Daniel. Wenn unter diesen Citaten keines die Form eines eigentlichen Schriftcitates hat, so ist dies wohl nur als zufällig zu betrachten und aus dem geringen Umfang dieser ältesten Litteratur zu erklären. Von Athenagoras an lassen sich aber auch eigentliche Citate nachweisen. Athenagoras Suppl. c. 9 citiert unter den *φωναὶ τῶν προφητῶν*, welche vom göttlichen Geiste inspiriert waren, die Stelle Baruch 3, 35 auf gleicher Linie mit Jes 44, 6. Irenäus citiert haer. IV, 26, 3 die Zusätze im Daniel als Daniel propheta, haer. V, 35, 1 das Buch Baruch als Jeremias propheta. Tertullian benützt die Geschichte der Susanna (de corona c. 4) und die vom Bel und Drachen (de idololatria c. 18) und beruft sich adv. Valent. c. 2 auf die Weisheit Salomonis mit den Worten ut docet ipsa sophia non quidem Valentini sed Salomonis. Clemens Alexandrinus citiert namentlich den Sirach sehr häufig, und zwar mit Formeln wie *ἡ γραφή, ἡ θεῖα γραφή, ἡ σοφία λέγει, φησί* u. dgl.; nicht so häufig, aber auch mit denselben Formeln, die Weisheit Salomonis, Baruch, Tobit (s. Herbst, Einl. in die heil. Schriften des AT.s I, 25). Hippolyts Kommentar zu Daniel behandelt die Zusätze des griechischen Textes ganz ebenso wie die des hebräischen Kanons. In seiner Schrift contra Noetum erwähnt er, daß Noetus und seine Anhänger sich u. a. auch auf Baruch 3, 35—37 zum Erweise ihrer patripassianischen Christologie beriefen (Hippol. ed. Lagarde p. 44). Er selbst giebt dem gegenüber (ed. Lagarde p. 47) eine sophistische Deutung der Stelle, die also auch für ihn eine normative Autorität ist. Die Weisheit Salomos citiert er als echte *προφητεία Σολομῶν περὶ Χριστοῦ* (Lagarde p. 66 sq.). Cyprian macht reichlichen Gebrauch von Sirach, Weisheit, Tobit, Baruch, mit Formeln wie sicut scriptum est, scriptura divina dicit und ähnlichen. Den Sirach citiert er, wie andere Lateiner, als Werk Salomos (Herbst, Einl. I, 30 f.). Angesichts dieser Thatsachen darf man wohl sagen, daß die Kirche der ersten Jahrhunderte keinen wesentlichen Unterschied zwischen den Schriften des hebräischen Kanons und den sog. Apokryphen gemacht hat. Nur vereinzelt und augenscheinlich als Resultat gelehrter Forschung, nicht als die herrschende Anschauung, begegnet uns eine ausdrückliche Beschränkung des Kanons auf den Umfang der hebräischen Bibel. So namentlich bei Melito von Sardes, der (Euseb. h. e. IV, 26, 14) als kanonisch nur die Bücher des hebr. Kanons aufzählt. Aber er giebt sein Verzeichnis ausdrücklich als das Resultat gelehrter Nachforschungen in Palästina (*ἀνελθὼν οὖν εἰς τὴν ἀνατολὴν — ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία*). Vollends Origenes giebt das Verzeichnis, welches ebenfalls nur den hebräischen Kanon umfaßt (Euseb. h. e. VI, 25), eben lediglich als Kanon der Hebräer (*ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν, καθ' Ἑβραίους*). Wie er sich dazu stellt, ist in dem von Eusebius mitgeteilten Stücke gar nicht gesagt. Und wir sehen umgekehrt aus seiner Korrespondenz mit Julius Afrikanus, daß er keineswegs für Ausschluß der im hebräischen Kanon fehlenden Stücke war, denn er verteidigt hier (epist. ad African.) ausführlich die griechischen Zusätze im Daniel. Und so citiert er auch sonst die Schriften dieser Kategorie (Makkabäer, Weisheit, Sirach, Tobit, Baruch) als scripturarum auctoritas, *θεῖος λόγος, γραφή* u. dgl. (s. de Wette-Schrader, Einl. in das AT. S. 53; Herbst, Einl. in das AT. I, 26 f.). Die Kritik, welche Julius Africanus an dem griechischen Texte des Buches Daniel geübt hat, indem er die im hebräisch-aramäischen Texte fehlenden Stücke als unecht beseitigen wollte (epist. ad Origenem), ist augenscheinlich eine isolierte Erscheinung geblieben.

Die gelehrten Forschungen solcher Männer wie Origenes hatten jedoch allerdings die Folge, daß man auf den Unterschied des hebräischen und des griechischen Kanons strenger achtete. Wo es daher galt, den Umfang des Kanons theoretisch zu fixieren, griff man, gegenüber dem schwankenden Umfang der griechischen Bibel, auf den hebräischen Kanon als auf etwas festes und gegebenes zurück. So haben wir aus dem 4. Jahrh. eine Reihe von Kanonsverzeichnissen, welche sich auf den hebräischen Kanon beschränken und die anderen Schriften entweder gar nicht erwähnen oder ihnen eine zweite Rangstufe anweisen. Am instruktivsten in dieser Beziehung ist Athanasius, der in seiner Epist. fest. 39 nach Aufzählung der kanonischen Schriften des A. und NT.s noch die Weisheit Salomonis, Sirach, Esther, Judith, Tobit, die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* und den *ποιμήν* hinzufügt als *οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι*. Die genannten Schriften standen also auch so noch im Rang kirchlicher Vorlesebücher und werden von Athanasius ausdrücklich von den *ἀπόκρυφα* unterschieden. Gar nicht erwähnt werden sie dagegen in den Verzeichnissen des Cyrill von

Jerusalem, Gregor von Nazianz und Amphilochius (s. de Wette-Schrader, Einl. in das AT. S. 55 ff.; Keil, Einl. in das AT. 3. Aufl. S. 652; Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 1 S. 172—180, 212—219). Ein Irrtum ist es aber, wenn man auch den Epiphanius mit den letzteren zusammenstellt. Er giebt allerdings an einer Stelle, De mensur. et ponder. § 23 (ed. Petav. II, p. 180) nur den hebräischen Kanon. An einer anderen aber, haer. 8, 6 (Petav. I, p. 19) führt er auch Tobit und Judith im Kanon auf (wenigstens nach cod. Ven., welchem Dindorf folgt), ganz abgesehen von Baruch und Epist. Jeremiae, die in der Regel mit Jeremia zusammen gelesen wurden; und als Anhang zum Kanon nennt er Sirach und Weisheit Salomonis, beide als ἐν ἀμφιλέκτῳ. Daß er hiermit seine eigentliche Meinung giebt, beweist eine dritte Stelle, haer. 76 (Petav. I, p. 941), wo er ebenfalls nach den kanonischen Schriften, die nicht einzeln genannt werden, noch die Weisheit Salomonis und Sirach nennt, und zwar beide noch als γραφαὶ θεῖαι. Sein unklares Schwanken rührt daher, daß er einerseits den Kanon der Juden als Norm voraussetzt, andererseits aber „keineswegs gesonnen ist, seine griechische Bibel preiszugeben" (vgl. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 1, S. 219—226). Der einzige, der in der alten Kirche eine oppositionelle Stellung gegen die Apokryphen eingenommen hat, ist Hieronymus; und es hängt dies bei ihm ohne Zweifel mit seinen hebräischen Studien und seinem Eifer für die Hebraica veritas zusammen. Die hierher gehörige Hauptstelle ist der prologus galeatus zu den Büchern Samuelis (Opp. ed. Vallarsi IX, 458 sq.), in welchem er nach Aufzählung des hebräischen Kanons bemerkt: quidquid extra hos est, inter apocrypha esse ponendum; igitur Sapientia quae vulgo Salomonis inscribitur et Jesu filii Sirach liber et Judith et Tobias et Pastor non sunt in canone. Vgl. auch praef. in vers. libror. Salom. (Opp. ed Vallarsi IX, 1296): Sicut ergo Judith et Tobi et Macchabaeorum libros legit quidem ecclesia sed inter canonicas scripturas non recipit, sic et haec duo volumina [Sirach und Weisheit Sal.] legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.

Alle diese den Apokryphen mehr oder weniger ungünstigen Stimmen verlieren nun aber sehr an Gewicht durch die Thatsache, daß dieselben Männer, welche die Apokryphen vom Kanon ausschlossen, doch von denselben ganz unbefangen wie von kanonischen Schriften Gebrauch machen. So Athanasius, Cyrillus, Epiphanius, ja selbst Hieronymus, der sich trotz seiner Theorie nicht scheut, den Sirach als scriptura sancta zu citieren (die Belege siehe bei Herbst, Einl. in das AT. I, 34 ff.; Reusch, Einl. in das AT. § 61, 7). Mit Recht haben römische Theologen auf diese Thatsache großes Gewicht gelegt. Denn sie beweist uns, daß trotz entgegenstehender Theorien die kirchliche Praxis im großen und ganzen die Apokryphen wie kanonische Schriften gebrauchte. Im Abendlande hat überdies auch die Theorie sich zu ihren Gunsten entschieden. Augustinus zählt (de doctr. christ. II, 8) die Apokryphen mitten unter den Schriften des hebräischen Kanons als kanonisch auf; und dasselbe geschah von den unter seinem Einfluß gehaltenen Synoden zu Hippo (393) und Carthago (397). Vgl. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 1, S. 246—259. Dieser Standpunkt ist dann bis zur Reformation der herrschende geblieben, wenn auch durch das ganze Mittelalter sich noch eine stattliche Reihe solcher Stimmen hindurchzieht, welche auf Seite des Hieronymus stehen (s. de Wette-Schrader, Einl. in das AT. S. 64 ff.). Auch in der griechischen Kirche des Mittelalters sind die Apokryphen in der Regel im Kanon gelesen worden, wie sie denn in den Handschriften der griechischen Bibel mitten unter den andern Büchern stehen. — Für die römische Kirche ist die Apokryphenfrage zu einem definitiven Abschluß dadurch gekommen, daß das Tridentiner Konzil in seiner Sessio IV. den Umfang des Kanons in der Weise festsetzte, daß die Apokryphen darin inbegriffen waren. Daher stehen in der offiziellen Ausgabe der Vulgata (die eigentliche Normalausgabe ist die von 1592) die Apokryphen mitten unter den andern Schriften; und zwar in folgender Ordnung: an Nehemia (der hier als 2. Esra gezählt wird) schließen sich an: Tobias, Judith, Esther (mit den Zusätzen), Hiob, Psalmen, Proverbien, Kohelet, Hoheslied, Weisheit Sal., Sirach, Jesaja, Jeremia, Klagelieder, Baruch mit Brief Jeremiä (als 6. Kap.), Ezechiel, Daniel (mit den Zusätzen), die zwölf kleinen Propheten, das 1. und 2. Makkabäerbuch. Als Anhang, nach dem Neuen Testament, sind beigegeben (aber mit kleinerem Druck und der ausdrücklichen Bemerkung, daß sie extra seriem canonicorum librorum stehen): das Gebet Manasses und das 3. und 4. Buch Esra. Von diesem offiziellen Kanon der römischen Kirche weichen die Handschriften und Ausgaben der griechischen Bibel haupt-

sächlich darin ab, daß in ihnen das 3. Buch Esra (welches aber hier stets als 1. gezählt wird) den übrigen Schriften gleichsteht, das 4. Buch Esra (in der Regel auch das Gebet Manasses) fehlt, und statt dessen das 3. Makkabäerbuch hinzukommt; in einigen Handschriften und Ausgaben auch noch das sog. 4. Makkabäerbuch (d. h. die sonst dem Josephus zugeschriebene Schrift über die Herrschaft der Vernunft); doch ist letzteres selten. Die Anordnung ist hier in der Regel die, daß das 1. B. Esra vor dem kanonischen Esra steht, die Bücher Judith und Tobit mit Esther zusammen, die Weisheit und Sirach bei den salomonischen Schriften, Baruch und Brief Jeremiä bei Jeremia. Am schwankendsten ist die Stellung der Makkabäerbücher. In den Ausgaben stehen sie in der Regel am Schluß des AT.s.

In der protestantischen Kirche hat zuerst Karlstadt in seiner schon oben genannten Schrift (De canonicis scripturis libellus, Wittenb. 1520) sich eingehender mit der Theorie des Kanons beschäftigt. Er stellt sich in betreff der Apokryphen ganz auf des Hieronymus Seite, indem er die fraglichen Schriften sämtlich als apocrypha, d. h. nach seiner Definition: als nicht-kanonische Schriften bezeichnet (Credner, Zur Gesch. d. Kanons S. 364). Doch unterscheidet er innerhalb derselben wieder zwei Klassen. Zu den BB. Weisheit, Sirach, Judith, Tobias, 1. und 2. Makkabäer bemerkt er: hi sunt apocryphi i. e. extra canonem hebraeorum, tamen agiographi. Die übrigen dagegen sind ihm plane apocryphi virgis censoriis animadvertendi (Credner S. 389). Wenn auch diese Unterscheidung keinen Beifall gefunden hat, so ist doch sein Standpunkt im großen und ganzen der herrschende in der protestantischen Kirche geblieben. In der ersten vollständigen Originalausgabe von Luthers Bibelübersetzung (1534) stehen die Apokryphen gesondert als Anhang zum AT. mit der Überschrift: „Apokrypha. Das sind Bücher, so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind". Hinsichtlich der Zahl der aufgenommenen Schriften stimmt Luthers Bibel ganz mit der Vulgata überein, nur mit der Modifikation, daß von den drei in der Vulgata in den Anhang verwiesenen Schriften das Gebet Manasses aufgenommen, die beiden Esrabücher aber ganz ausgeschlossen sind. In der reformierten Kirche sind die Apokryphen in der Hauptsache ebenso angesehen und behandelt worden, wie in der lutherischen. Doch ist das Urteil über sie hier im Durchschnitt ein noch strengeres als dort. In neuerer Zeit hat sich, namentlich von England aus, eine starke Agitation für gänzliche Entfernung der Apokryphen aus den Bibelausgaben erhoben. Es ist darüber zweimal, 1825 ff. und 1850 ff., zu eingehenden Verhandlungen gekommen, welche z. T. auch wissenschaftlich brauchbares Material zu Tage gefördert haben. Aus der Periode des ersten Streites stammen die Schriften von: Moulinié, Notice sur les livres apocryphes de l'ancien testament en réponse à la question faut-il les supprimer? Genf 1828; Reuss, Diss. polemica de libris V. T. apocryphis perperam plebi negatis, Strassb. 1829. Aus der Periode des zweiten Streites: Keerl, Die Apokryphen des AT.s, ein Zeugnis wider dieselben, 1852; Ders., Das Wort Gottes und die Apokryphen des AT.s, 1853; Ders., Die Apokryphenfrage mit Berücksichtigung der darauf bezüglichen Schriften Stiers und Hengstenbergs, 1855 (letzteres die ausführlichste Schrift); Stier, Die Apokryphen, Verteidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel, 1853; [Hengstenberg], Für Beibehaltung der Apokryphen, aus der ev. Kirchenzeitung, 1853; Bleek, Über die Stellung der Apokryphen des AT. im christlichen Kanon (ThStK 1853, S. 267—354). — Vgl. überhaupt über die Stellung der Apokryphen im Kanon: 1. Von protestantischer Seite: Rainold, Censura librorum V. T. apocryphorum. 2 Bde 1611; Hody, De Biblior. textib. 1705, p. 644 sq.; die Einl. in das AT. von Eichhorn (Bd I 4. Aufl. 1823); Hävernick (Bd I, 1, 1836); Bleek (3. Aufl., 1870); de Wette (8. Aufl., bes. v. Schrader 1869); Keil (3. Aufl. 1873); den Art. „Kanon des AT.s" in dieser Encyklopädie; Buhl, Kanon und Text des AT. 1891; Nitzsch, Über die Apokryphen des AT.s und das sogenannte Christliche im Buche der Weisheit (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft 1850, Nr. 47—49). — 2. Von katholischer Seite: Vincenzi, Sessio IV. Concilii Tridentini vindicata s. Introductio in scripturas deuterocanonicas Vet. Test. 2 Bde, Rom 1842; Welte, Über das kirchliche Ansehen der deuterokanonischen Bücher (ThQS 1839, S. 224 ff.); Malou, Das Bibellesen in der Volkssprache, übers. v. Stöveken, 2 Bde 1849; Poertner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des AT. nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinischen und hellenistischen Judentums, 1893; die Einleitungen in das Alte Testament von Herbst (Bd I, 1840); Scholz (Bd I, 1845); Reusch (4. Aufl. 1870); Kaulen (1. Hälfte 1876);

Danko (De sacra scriptura, Vindob. 1867); Cornely (Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros, vol. I: Introductio generalis, Paris 1885).

II. Handschriften des griechischen Textes. — Vgl. die Prolegomena in den Septuagintaausgaben von Holmes-Parsons und Tischendorf und in Fritzsches Ausg. der Apokryphen. — Da die Apokryphen einen integrierenden Bestandteil der griechischen Bibel des AT.s bilden, so enthalten die Handschriften der Septuaginta oder von deren Teilen auch die je dazu gehörigen Apokryphen. Ihre Zahl ist erheblich. Aber zum größten Teile sind es nur Minuskelhandschriften. Von Majuskelhandschriften sind für die Apokryphen nur folgende neun bekannt. (Ich gebe in Klammern die Signaturen von Holmes und Parsons; für die Majuskeln haben diese beiden Herausgeber römische Ziffern eingeführt, für die Minuskeln arabische.) — 1. cod. Vaticanus 1209 (Holmes Nr. II), nach Tischendorf aus dem 4. Jahrh.; enthält fast die ganze Bibel. Von den Apokryphen fehlen nur die Makkabäerbücher. Die übrigen stehen zwischen den kanonischen Schriften in folgender Ordnung (Tischendorf Proleg. p. XCIV sq.): Esra, Weisheit, Sirach, Zusätze in Esther, Judith, Tobit, Baruch, Brief Jeremiä, Zusätze in Daniel. Der Text der Handschrift ist der relativ beste unter den erhaltenen. Er liegt schon der sixtinischen Ausgabe von 1587 zu Grunde. Den handschriftlichen Text selbst giebt angeblich Mai, Vetus et Novum Testamentum ex antiquissimo codice Vaticano, 5 Bde, Romae 1857. Weit korrekter ist die Prachtausgabe: Bibliorum sacrorum graecus codex Vaticanus, collatis studiis Caroli Vercellone et Josephi Cozza editus, 6 Bde, Rom 1868—1881; vgl. ThLZ 1882, 121. Eine phototypische Reproduktion der ganzen Handschrift ist 1889—1890 in Rom veranstaltet worden (Novum Testamentum e codice Vaticano 1209 . . . phototypice repraesentatum 1889; Vetus Testamentum 1890; vgl. ThLZ 1890, 393 und 1895, 146). — 2. cod. Sinaiticus, von Tischendorf 1859 entdeckt, jetzt in Petersburg. Ein schon 1844 gefundenes Stück befindet sich als Friderico-Augustanus auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig (Fritzsche hat für beide die Signatur X). Tischendorf setzt die Handschrift ins 4. Jahrh. Sie enthielt ursprünglich die ganze Bibel. Erhalten sind von den Apokryphen (s. Tischendorf Proleg. zu Sept. p. LXXVIII u. XCVII): Zusätze in Esther, Tobit (bis 2, 2 im Frid.-Aug.; das übrige im Sin.), Judith, das 1. und 4. Makkabäerbuch, Weisheit, Sirach. Das Buch Tobit steht hier in einer von der vulgären sehr abweichenden Rezension. Ausgg.: Codex Friderico-Augustanus, ed. Tischendorf, Lips. 1846; Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus, ed. Tischendorf, 4 Bde, Petersb. 1862. — 3. cod. Alexandrinus (Holmes Nr. III), im britischen Museum zu London, aus dem 5. Jahrh. Er enthält die ganze Bibel mit nur wenigen Lücken. Die Apokryphen sind hier vollständig, nämlich (Tischendorf, Proleg. p. LXXIV sq.): Baruch, Brief Jeremiä, Zusätze in Daniel, Zusätze in Esther, Tobit, Judith, Esra, 1. 2. 3. 4. Makkabäer, Gebet Manasses, Weisheit, Sirach. So wertvoll die Handschrift auch ist, so steht ihr Text doch dem des Vaticanus nach. Auf Grund des Alexandrinus gab das AT. Grabe heraus, in 4 Bänden, Oxford 1707—1720. Den eigentlichen Text der Handschrift giebt die Ausgabe: Vetus Testamentum Graecum e codice MS. Alexandrino, cura Henrici Herveii Baber. 3 Bde, London 1812—1826. Eine photographische Nachbildung der ganzen Handschrift erschien unter dem Titel: Facsimile of the Codex Alexandrinus, published by order of the trustees, London 1879 ff. — 4. cod. Ephraemi rescriptus, zu Paris (bei Fritzsche mit C bezeichnet), nach Tischendorf aus dem 5. Jahrhundert. Vom AT. sind nur Fragmente der stichisch geschriebenen Bücher erhalten, darunter auch solche der Weisheit und des Sirach. Entziffert und herausgegeben wurde die Handschrift erst durch Tischendorf: T. II, die Fragmente des Neuen Testamentes, 1843; T. I, die Fragmente des Alten Testamentes, 1845. — 5. cod. Venetus, auf der Marcusbibliothek zu Venedig (Holmes Nr. 23 — die Bezeichnung als Minuskelhandschrift beruht auf einem Irrtum), nach Tischendorf (Proleg. p. XXV. LVI) aus dem 8. oder 9. Jahrhundert. Er enthält von den Apokryphen: Weisheit, Sirach, Baruch, Brief Jeremiä, Zusätze in Daniel, Tobit, Judith, 1. 2. 3. Makkabäer. (Es fehlen also nur Esra und Esther.) — 6. cod. Basiliano-Vaticanus 2106 (Holmes Nr. XI), aus dem 9. Jahrh.; enthält die zweite Hälfte des Pentateuch und die historischen Bücher des AT.s, darunter auch den apokryphischen Esra (mit Ausnahme von 8, 1—5 und 9, 2—55) und die Zusätze in Esther. — 7. cod. Marchalianus, jetzt Vaticanus 2125 (Holmes Nr. XII), nach Tischendorf aus dem 6. oder 7. Jahrh.; enthält alle Propheten, darunter auch: Baruch, Brief Jeremiä, Zusätze in Daniel. Den Daniel samt Zusätzen hat Tischendorf herausgegeben in: Monu-

menta sacra inedita, Nova Collectio T. IV, 1869. Eine Nachbildung der ganzen Handschrift mittelst Heliotypie erschien unter dem Titel: Prophetarum codex Graecus Vaticanus 2125 . . . heliotypice editus, Romae 1890. — 8. cod. Cryptoferratensis, Palimpsestfragmente der Propheten aus dem 7. Jahrh., u. a. auch Bruchstücke des Baruch, des Briefes Jeremiä und der Zusätze in Daniel. Ausg.: Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta Graeca et Latina ex palimpsestis codicibus Bibliothecae Cryptoferratensis eruta atque edita a Jos. Cozza, Romae 1867. — 9. Noch nicht verglichen sind die Palimpsestfragmente der Weisheit und des Sirach, welche Tischendorf aus dem Orient nach Petersburg gebracht hat. Tischendorf setzt sie ins 6. oder 7. Jahrhundert. Sie waren für T. VIII der Monumenta sacra inedita bestimmt, der aber nicht erschienen ist (Tischendorf, Proleg. zu Septuag. ed. 5 p. LVIII. LXIV). — In der 1. Aufl. von Tischendorfs Septuagintaausgabe (1850) findet sich Proleg. p. XXXVII not. 65 folgende Notiz: Inveni equidem nuper in itineribus meis codicem graecum alium pretiosissimum, quarti ut videtur saeculi, in quo cum aliis etiam tres Maccabaeorum libri continentur. Quem tantum thesaurum ut propediem ex diuturnis tenebris in lucem protrahere contingat, omnem operam dabo. Es ist damit nichts anderes als der später erworbene Sinaiticus gemeint, von welchem Tischendorf schon bei seinem ersten Besuch auf dem Sinai ein Stück gesehen hatte, in dem er irrtümlich alle vier Makkabäerbücher enthalten glaubte, s. Monumenta sacra inedita, Nov. Coll. T. I (1855) p. XXXX. — Unter den Minuskelhandschriften erregen einige dadurch ein besonderes Interesse, daß sie eine von dem Vulgärtext wesentlich abweichende, ganz eigentümliche Textrezension darbieten. Die Thatsache selbst ist schon von früheren Kritikern und Auslegern bemerkt worden. Aber erst in neuerer Zeit haben Lagarde (vgl. die Erklärung in der ThLZ 1876, col. 605) und Field erkannt, daß uns darin die Rezension des Lucianus (s. d. A.) erhalten ist. Von den Handschriften, welche Field (Origenis Hexaplorum quae supersunt, 2 Bde, Oxford 1867—1875, Proleg. p. LXXXVII sq.) als lucianisch nachweist, kommen für die Apokryphen folgende in Betracht: Für Esra und die Zusätze in Esther: 19. 93. 108, für Judith: 19. 108, für Tobit: 108, für Baruch, Brief Jeremiä und Daniel: 36. 48. 51. 62. 90. 147. 233, für Baruch auch 22, für 1. 2. 3. Makkabäer: 19. 62. 93, für Sirach: 308. Eine von Lagarde unternommene Ausgabe des lucianischen Textes ist unvollendet geblieben; der erschienene 1. Bd enthält von den Apokryphen: Esra und Esther (Librorum Vet. Test. canonicorum pars prior graece Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita, Gottingae 1883). — Einen mißlungenen Versuch, die Rezensionen des Lucianus und Hesychius in unseren Handschriften nachzuweisen, hatte früher bereits Nickes gemacht (De Veteris Testamenti codicum Graecorum familiis, Monasterii 1853).

III. Alte Übersetzungen. — Wir nennen hier nur die lateinischen und syrischen als die nach Alter und Verbreitung hervorragendsten.

1. Die lateinischen. Zu unterscheiden sind die alte lateinische und die des Hieronymus. Da sich aber ein Urteil darüber, wie viel uns von der alten lateinischen erhalten ist, nur gewinnen läßt durch Rückschluß aus dem, was wir über die Arbeiten des Hieronymus wissen, so beginnen wir mit letzteren.

a) Hieronymus. Es ist bekannt, daß Hieronymus eine doppelte Bearbeitung des Alten Testamentes unternommen hat. Zuerst begnügte er sich damit, die alte lateinische Übersetzung nach den Septuaginta zu revidieren, und erst später übersetzte er das Alte Testament ganz von neuem aus dem Grundtext (s. Kaulen, Gesch. der Vulgata 1868, S. 153 ff. und den Art. „Bibelübersetzungen"). Einigermaßen sicher sind wir nur über letztere Arbeit unterrichtet. Da sie eine Übersetzung des hebräischen Grundtextes sein sollte, so fielen damit die Apokryphen von selbst hinweg. Und in der That bemerkt Hieronymus hinsichtlich einiger ausdrücklich, daß er sie übergehe. So über den apokryphischen Esra, praef. in vers. libr. Ezrae (Opp. ed. Vallarsi IX, 1524): Nec quemquam moveat, quod unus a nobis editus liber est; nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur. Über Baruch, prol. in vers. libr. Jerem. (Opp. ed. Vallarsi IX, 783): Librum autem Baruch, notarii ejus [scil. Jeremiae], qui apud Hebraeos nec legitur, nec habetur, praetermisimus. Nur zwei unter den Apokryphen hat Hieronymus selbstständig neu bearbeitet, nämlich Tobit und Judith, aber beide nur auf ausdrückliches Verlangen, flüchtig und widerwillig und offenbar nicht im Zusammenhang mit seiner großen Bibelübersetzung. Er sagt über seine Bearbeitung des B. Tobit selbst, praef. in vers. libri Tob. (Vallarsi X, 1 sq.):

Exigitis, ut librum Chaldaeo sermone conscriptum ad Latinum stilum traham, librum utique Tobiae, quem Hebraei de catalogo divinarum scripturarum secantes his quae apocrypha [al. hagiographa] memorant manciparunt. Feci satis desiderio vestro . . . Et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni Hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui, et quidquid ille mihi Hebraicis verbis expressit, hoc ego accito notario sermonibus Latinis exposui. Und über Judith, praef. in vers. libr. Judith (Vallarsi X, 21 sq.): Apud Hebraeos liber Judith inter apocrypha [al. hagiographa] legitur . . . . Chaldaeo tamen sermone conscriptus inter historias computatur. Sed quia hunc librum Synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae, immo exactioni, et sepositis occupationibus, quibus vehementer arctabar, huic unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi: sola ea, quae intelligentia integra in verbis Chaldaeis invenire potui, Latinis expressi. Das Geständnis, das Hieronymus hier in betreff seiner beiden Übersetzungen ablegt, wird durch den Thatbestand vollkommen bestätigt. Sie sind beide sehr flüchtig gearbeitet, mit vielen willkürlichen Abweichungen gegenüber dem griechischen Text, die schwerlich auf Rechnung der chaldäischen Vorlage zu setzen sind. Jedenfalls hat Hieronymus bei beiden Arbeiten auch den alten Lateiner stark benützt, wie eine Vergleichung der Texte beweist. (Näheres s. bei Fritzsche, Exeget. Handb. II, 12 f. und 121 f. Zur Textkritik: Thielmann, Beiträge zur Textkritik der Vulgata, insbesondere des Buches Judith, Speier, Progr. 1883). Außer diesen beiden Übersetzungen sind noch als Arbeiten des Hieronymus zu erwähnen die Vulgatatexte der Zusätze in Esther und Daniel. Diese Stücke wurden von Hieronymus in seine Übersetzung aus dem Grundtexte aufgenommen, aber mit dem Obelus versehen; s. zu Esther c. 10 (Vallarsi IX, 1581): Quae habentur in Hebraeo, plena fide expressi. Haec autem quae sequuntur scripta, reperi in editione vulgata quae Graecorum lingua et literis continetur, et interim post finem libri hoc capitulum ferebatur, quod juxta consuetudinem nostram obelo ÷ id est veru praenotavimus. Die Bearbeitung der Zusätze in Esther ist so frei, daß sie bisweilen nur den allgemeinen Sinn wiedergiebt (Fritzsche im Exeget. Handb. I, 74). Wörtlicher sind die Zusätze im Daniel übersetzt (Fritzsche a. a. O. I, 116. 119), und zwar nach dem Texte des Theodotion, wie Hieronymus selbst zu den betreffenden Stücken bemerkt (Opp. ed. Vallarsi IX, 1376. 1399. Vgl. Epist. 112 ad Augustin. c. 19, opp. ed. Vallarsi I, 752). Diese vier bisher genannten Arbeiten gingen in die Vulgata über (beste Ausgabe, mit den Varianten des Codex Amiatinus: Biblia sacra latina Veteris Testamenti. Vulgatam lectionem ex editione Clementina principe anni 1592 et Romana ultima anni 1861 repetitam testimonium comitatur codicis Amiatini. Editionem instituit Theod. Heyse, ad finem perduxit Const. Tischendorf, Lips. 1873). Außerdem enthält aber die Vulgata auch noch die BB. Esra (erst seit dem Tridentinum in den Anhang versetzt), Baruch mit Brief Jeremiä, 1 und 2 Makkabäer, Sirach, Weisheit. Da Hieronymus diese nicht übersetzt hat, ist der Vulgatatext im wesentlichen jedenfalls als der des Vetus Latinus anzusehen. Die Frage ist nur, ob nicht einige dieser Texte die bessernde Hand des Hieronymus erfahren haben. Leider sind wir sehr schlecht darüber unterrichtet, wie weit Hieronymus mit seiner ersten Bearbeitung des AT.'s, der Revison des alten lateinischen Textes nach den LXX, gekommen ist. Doch haben wir gerade über zwei Apokryphen, die Weisheit Sal. und den Sirach (Ecclesiasticus) eine wertvolle Notiz in der erhaltenen praef. in edit. librorum Salomonis juxta Sept. interpretes (Vallarsi X, 436): Porro in eo libro, qui a plerisque Sapientia Salomonis inscribitur et in Ecclesiastico, quem esse Jesu filii Sirach nullus ignorat, calamo temperavi, tantummodo canonicas scripturas vobis emendare desiderans. Also bei Sirach und Weisheit Sal. hat Hieronymus „die Feder gespart", er hat sie nicht emendiert. Da aber andererseits das tantummodo canonicas scripturas sich nur auf die salomonischen Schriften bezieht, so wäre es immerhin möglich, daß er die nichtsalomonischen Apokryphen: Esra, Baruch, 1 und 2 Makkabäer, doch emendiert hätte. Und es ist jedenfalls beachtenswert, daß uns gerade für diese vier Bücher lateinische Doppeltexte vorliegen (je einer in der Vulgata und noch ein anderer), während für Sirach und Weisheit nur der Vulgatatext existiert. Es liegt die Vermutung sehr nahe, daß von jenen vier Doppeltexten je einer die Revision des Hieronymus enthält. Da

dies aber nur Vermutung bleibt, und es sich auch im Falle ihrer Richtigkeit nur um eine Bearbeitung des alten Lateiners durch Hieronymus handelt, so weisen wir alle diese Texte, der gewöhnlichen Anschauung folgend, dem alten Lateiner zu.

b) Die alte lateinische Übersetzung. Hauptsammelwerk: Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae (3 Bde, Paris 1751). Wichtige Nachweise von Bibelhandschriften mit altlateinischen Apokryphentexten, welche Sabatier noch nicht kannte, giebt Berger in: Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques, tome XXXIV, 2e partie 1893, p. 141—152. Näheres über diese Handschriften s. bei Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen age, Paris 1893. Eine neue Ausgabe der altlat. Texte von Sapientia Sal., Sirach, Judith, Esther und Tobias beabsichtigt Thielmann (s. Archiv für lat. Lexikographie und Grammatik VIII, 1893, S. 277). — Bei Sabatier und an einigen anderen Orten sind bis jetzt folgende altlateinische Texte gedruckt (alle diejenigen Texte, bei welchen nichts besonderes bemerkt ist, stehen bei Sabatier): 1. Esra (bei Sabatier am Schluß des 3. Bandes, nach dem Neuen Testament). Zwei Texte; der eine = Vulgata, der andere aus cod. Colbertin 3703; ersterer durch Glättung und Verbesserung aus dem letzteren entstanden (Fritzsche, Handb. I, 10). Nachweise anderer Handschriften bei Berger, Notices et Extraits des Manuscrits XXXIV, 2 p. 143. — 2. Esther. Bei Sabatier nach cod. Corbeiensis 7. Der Anfang des Buches nach derselben Übersetzung auch in: Bibliotheca Casinensis T. I (1873) Florileg. p. 287—289. Nachweise anderer Handschriften bei Berger, Notices et Extraits des Manuscrits XXXIV, 2 p. 145. Daselbst p. 145—147 Proben des Textes einer Lyoner Handschrift. Vgl. über die Handschriften auch Berger, Histoire de la Vulgate p. 22. 62. 138. Nach Fritzsche (Exeget. Handb. I, 74 f.) lag dem Übersetzer ein Text vor, welcher durch die in den codd. 19. 93a. 108b. erhaltene Rezension beeinflußt war. — 3. Daniel. Ein Vet. Lat. nur fragmentarisch bei Sabatier. Auch er, wie Hieronymus, folgt der Bearbeitung des Theodotion. — 4. Baruch. Zwei Texte; der eine = Vulgata (nur dieser enthält auch den Brief Jeremiä), der andere zuerst von Josef Caro, Rom 1688, herausgegeben, dann bei Sabatier nach drei Handschriften, jetzt auch in: Bibliotheca Casinensis T. I (1873) Florileg. p. 284—287. Über die Handschriften s. auch Berger, Notices et Extraits p. 143. Über das Verhältnis beider Texte zu einander: Fritzsche, Handb. I, 175; Reusch, Erklärung des Buchs Baruch, S. 88 f.; Kneucker, Das Buch Baruch, S. 157 ff. — 5. Tobit. Bei Sabatier nach zwei Handschriften mit den Varianten von noch zwei andern. Eine der letzteren (Vaticanus 7) giebt eine abweichende Rezension, jedoch nur für Kap. 1—6, denn von da an giebt die Handschrift den Vulgatatext (s. Blanchinus, Vindiciae canonicarum scripturarum, Romae 1740, p. CCCL sqq. [mit Abdruck des Textes von Kap. 1—6]. Fritzsche, Handb. II, 11; Bickell, ZkTh 1878 S. 218; Ranke, ThLZ. 1886, 614). Fragmente einer dritten Rezension bieten die Citate im Speculum Augustini (ed. Weihrich im CSEL der Wiener Akad. t. XII, 1887; vgl. Reusch, Das Buch Tobias 1857 S. XXVI); Berger, Notices et Extraits p. 142 verzeichnet im Ganzen zwölf Handschriften des altlateinischen Textes des Buches Tobit. Näheres über die meisten derselben s. bei Berger, Histoire de la Vulgate p. 19. 20. 22. 25. 67. 68. 95 sq. 97. 101. 138. Der Text einer Mailänder Handschrift war nach einer Notiz auf dem Umschlag von Ceriani's Peschitho-Ausgabe bereits 1876 für die Monum. sacra et profana T. I fasc. 3 gedruckt. Diese Lieferung ist aber m. W. nicht ausgegeben worden. — 6. Judith. Bei Sabatier nach fünf Handschriften. Die Übersetzung folgt, wie der Syrer, einer vom gewöhnlichen griechischen Text abweichenden Rezension, nämlich dem cod. 58 (Näheres bei Fritzsche, Handb. II, 118 f.). Berger, Notices et Extraits p. 142 sq. weist im ganzen elf Handschriften nach. — 7. 1 Makkabäer. Zwei Texte; der eine = Vulgata, der andere bis Kap. 13 inkl. im cod. Sangerm. 15. Derselbe Text, der hier nur verstümmelt vorliegt, ist aber nach Berger vollständig erhalten in einem cod. Complutensis, jetzt in Madrid, Univ.-Bibl. Nr. 31, s. Berger, Notices et Extraits p. 147 sq.; Histoire de la Vulgate p. 22 sq. 68. Grimm (Exeget. Handb. III, p. XXX) meint, der letztere sei eine Überarbeitung des ersteren. Mit Recht urteilt Fritzsche (Proleg. p. XIX) gerade umgekehrt. Vgl. auch Curtiss, The Name Machabee 1876, p. 6. — 8. 2 Makkabäer. Drei Texte; einer = Vulgata, ein anderer aus cod. Ambrosianus E. 76. Inf. herausgegeben von Peyron, Ciceronis orationum pro Scauro, pro Tullio et in Clodium fragmenta inedita (1824) p. 73 sqq.; auch gedruckt in Ceriani's Monumenta sacra et profana T. I, fasc. 3 (doch ist diese Lieferung bis jetzt

nicht ausgegeben); ein dritter bis jetzt nicht edierter in derselben Madrider Handschrift, welche auch den Vet. Lat. des ersten Makkabäerbuches enthält, s. Berger, Notices et Extraits p. 148—150 (mit Proben des Textes). Einen aus Vulg. und Vet. Lat. gemischten Text beider Makkabäerbücher giebt eine Lyoner Handschrift. S. Berger a. a. O. S. 150—152. — Von 3 Makkabäer scheint keine lateinische Übersetzung zu existieren. — 9. Sirach und 10. Weisheit Salomonis sind nur in einer latein. Übersetzung vorhanden, welche in die Vulgata aufgenommen ist. Sabatier gibt die Varianten von vier Handschriften. Den Text des cod. Amiatinus hat Lagarde abgedruckt in: „Mitteilungen" I, 1884. Die Übersetzung beider Bücher ist von ganz gleichem Charakter (s. Fritzsche, Exeget. Handb. V, p. XXIII sq.; Grimm, ebendas. VI, 43 f.; Reusch, Observatt. crit. in libr. Sap. 1861, p. 5—9; Thielmann, Archiv für latein. Lexikographie und Grammatik Bd VIII, 1893, S. 235—277 [Weisheit Sal.] und S. 501—561 [Sirach]. Ebendas. IX, 2, 1894, S. 247—284 [Sirach]). Unhaltbar ist die Meinung E. G. Bengels (Eichhorns Allg. Bibliothek der bibl. Litt. VII, 832 ff.), daß die Übersetzung des B. Sirach auf den hebräischen Grundtext zurückgehe. Alle diese lateinischen Übersetzungen haben nur eine griechische Vorlage gehabt.

2. Die syrischen. Auch hier sind zwei zu unterscheiden: der Vulgärsyrer (Peschitho) und die syrisch-hexaplarische Übersetzung. — a) Der Vulgärtext. Gedruckt von Walton in der Londoner Polyglotte (6 Bde, London 1657); darnach, unter Vergleichung von sechs Handschriften des britischen Museums, von Lagarde, Libri Vet. Test. apocryphi Syriace, Lips. 1861. Die wichtigste Handschrift ist der cod. Ambrosianus B. 21 Inf. aus dem 6. Jahrh., welcher das ganze AT. mit folgenden Apokryphen enthält: Weisheit, Brief Jeremiä, 1. und 2. Brief des Baruch, Zusätze in Daniel, Judith, Sirach, Apokalypse Baruchs, 4 Esra, 1. 2. 3. 4. 5. Makkabäer (letzteres = Joseph. De bello Judaico VI). Es fehlen also von unsern Apokryphen: Esra und Tobit. Eine photolithographierte Prachtausgabe der ganzen Handschrift ist von Ceriani besorgt worden (Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere VI photolithographice edita curante et adnotante Sac. Obl. Antonio Maria Ceriani 2 Bde, Mailand 1876—1883). Der Charakter dieser syr. Übersetzung ist bei den einzelnen Büchern verschieden, einige sind ziemlich wörtlich und getreu, andere frei und ungenau. Bemerkenswert ist, daß die gedruckte Übersetzung des 1. Makkabäerbuches dem Texte der codd. 19. [62?] 64. 93 folgt (Grimm, Handb. III p. XXXI), also, nach der Entdeckung von Lagarde und Field (s. oben S. 630, 24), der Rezension des Lucianus. Im cod. Ambrosianus ist dieses Buch, nach Ceriani's Vorbemerkungen zu seiner Ausgabe, bis Kap. 14 in einer abweichenden Übersetzung erhalten. Diese wird also wohl dem gewöhnlichen griechischen Texte folgen. Die Meinung von Michaelis, daß die Übersetzung des 1. Makkabäerbuches nach dem semitischen Grundtext angefertigt sei, ist durch Trendelenburg widerlegt worden (Eichhorns Repertor. f. bibl. und morgenländische Litteratur XV, 58 ff.). Sie widerlegt sich nun von selbst, da erwiesen ist, daß die Übersetzung sogar erst der griechischen Rezension des Lucianus folgt. Dagegen darf es nun als ausgemacht gelten, daß die syr. Übersetzung des Sirach direkt nach dem hebräischen Texte dieses Buches angefertigt ist. S. darüber unten bei „Sirach". — b) Der Syrus hexaplaris, d. h. die nach der Hexapla des Origenes angefertigte syrische Übersetzung, zum größten Teile in Handschriften zu Mailand, Paris und London erhalten. Die wichtigste Handschrift ist der cod. Ambrosianus C. 313 Inf. Von den Apokryphen sind hierin enthalten: Weisheit, Sirach, Baruch, Brief Jeremiä, Zusätze in Daniel. Den Daniel, der hier nicht nach Theodotion, sondern nach dem echten Septuagintatext übersetzt ist, hat schon Cajetanus Bugati (Mediol. 1788) herausgegeben. Über andere Ausgg. der kanon. Bücher s. de Wette-Schrader, Einl. in d. AT. S. 116 f. Den Baruch und Brief Jeremiä gab Ceriani, Monum. sacra et prof. T. I. fasc. 1 (1861) heraus. Derselbe veranstaltete endlich eine photolithographische Ausgabe der ganzen Handschrift: Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus curante et adnotante Sac. Obl. A. M. Ceriani, Mediol. 1874 (als T. VII der Monum. sacra et prof.). Hier erscheinen zum erstenmal auch Weisheit und Sirach. Der syrisch-hexaplarischen Übersetzung gehört auch der syr. Vulgärtext von Tobit Kap. 1—7 an (das Folgende ist aus der Peschitho ergänzt). Er stammt aus der verloren gegangenen Handschrift von Masius, welche auch den syrisch-hexaplarischen Text von Judith enthalten hat. S. bes. die Nachweise von Rahlfs in: Lagarde, Bibliotheca Syriaca 1892, S. 19—21 und 32^{e-i}; Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 43 ff. — Über die syrischen Übersetzungen überhaupt: Ceriani, Le edizioni e i manoscritti delle versioni si-

riache del Vecchio Testamento (Memorie del Reale Instituto Lombardo di scienze e lettere, vol. XI, 1870); Nestle, Art. „Bibelübersetzungen Syrische" in dieser Encyklopädie. Gwynn in Wace' Apocrypha, London 1888, vol. I p. XLIII—XLVI.

IV. Ausgaben des griechischen Textes. — a) Ausgaben der Septuaginta. (Mehr hierüber bei: Le Long, Bibliotheca sacra ed. Masch T. II, 2, 1781, p. 262 bis 304. Fabricius, Bibliotheca graeca ed. Harles T. III, 1793, p. 673 sqq. Rosenmüller, Handb. für die Litteratur der bibl. Kritik und Exegese, Bd II, 1798, S. 279—322; Winer, Handb. der theol. Litt. I, 47 f.; Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 1841, S. 242—252; Tischendorf, Proleg. zu seiner Ausg.; de Wette-Schrader, Einl. in d. A. T. S. 110 f.). Sämtliche Ausgaben gehen auf folgende vier Hauptausgaben zurück: 1. Die complutensische Polyglotte, 6 Bde, in Complutensi universitate 1514—1517. 2. Die Aldina: Sacrae Scripturae Veteris Novaeque omnia, Venedig 1518. 3. Die römische Ausgabe (Sixtina): Vetus Testamentum juxta Septuaginta ex auctoritate Sixti V. Pont. Max. editum. Romae 1587. 4. Die Grabe'sche Ausg.: Septuaginta Interpretum T. I—IV. ed. Grabe, Oxonii 1707—1720. Von diesen Ausgaben giebt die römische im wesentlichen den Text des Vaticanus, die Grabe'sche im wesentlichen den des Alexandrinus; erstere also einen entschieden bessern Text als letztere. Da die Mehrzahl der Ausgaben sich an die römische anschließt, so ist der gedruckte Vulgär-Text im Durchschnitt ein ziemlich guter. Hinsichtlich der Zahl der aufgenommenen Schriften stimmen die genannten Ausgaben fast ganz überein. Sie enthalten: Esra, Tobit, Judith, Zusätze in Esther, Weisheit, Sirach, Baruch, Brief Jeremiä, Zusätze in Daniel, 1. 2. und 3. Makkabäer. Abweichend ist nur, daß der apokr. Esra in der Complutensis fehlt (nicht in der Aldina, wie manche irrtümlich angeben,) andererseits bei Grabe nach dem cod. Alexandrinus auch noch 4 Makkabäer und das Gebet Manasse's hinzukommen. Von späteren Ausgaben nennen wir noch: 5. Vetus Testamentum Graecum edd. Holmes et Parsons, 5 Bde, Oxonii 1798—1827. Der Text der römischen Ausgabe ist hier begleitet von einer ungemein reichen, leider nicht sehr zuverlässigen Sammlung handschriftlicher Varianten. Die Apokryphen stehen zusammen im 5. Bande. Vom Vaticanus 1209 standen den Herausgebern hinsichtlich der Apokryphen nur für Esra, Esther, Judith und Tobit Kollationen zur Verfügung, für Weisheit, Sirach, Baruch, Brief Jeremiä und Daniel aber nicht, da die Fortsetzung der Kollation im J. 1798 durch die Wegschleppung des Codex nach Paris verhindert wurde. S. den achten, neunten und elften Jahrgang von Holmes' Annual Account of the Collation of the MSS. of the Septuagint-Version (15 Jahresberichte, Oxford 1789—1803). 6. Tischendorfs Vetus Testamentum Graece juxta LXX interpretes. Lips. (1. Aufl. 1850) 5. Aufl. 1875, giebt ebenfalls den römischen Text mit manchen Verbesserungen in Accenten, Orthographie u. dgl.; unter dem Text die Varianten des Alexandrinus und, soweit sie vorhanden sind, des Friderico-Augustanus und Ephrämi. Zu tadeln ist, daß wegen Stereotypierung des Textes in den späteren Auflagen der Sinaiticus nicht nachgetragen wurde. Statt dessen ist der 6. Aufl. 1880 ein Anhang von Nestle beigegeben, welcher auch separat erschienen ist unter dem Titel: Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati ab E. Nestle, Lips. 1880. 7. Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Recensionem Grabianam denuo recognovit Fridericus Field. Oxon 1859, giebt, wie der Titel sagt, den Grabeschen Text. Die Apokryphen sind hier von den kanonischen Büchern getrennt. 8. Über Lagardes Ausgabe s. oben Nr. II S. 630, 31. 9. The Old Testament in Greek according to the Septuagint, ed. by Swete, 3 voll. Cambridge 1887—1894, giebt den Text des Vaticanus und, wo dieser fehlt, den des Alexandrinus mit den Varianten der anderen Majuskelhandschriften, soweit diese in gedruckten Ausgaben vorliegen. — b) Separat-Ausgaben der Apokryphen. (Mehr hierüber bei: Le Long, Bibliotheca sacra ed. Masch, T. I, 1778, p. 425—436). Liber Tobiae Judith oratio Manasse Sapientia et Ecclesiasticus gr. et lat. c. prolegomenis Jo. Alb. Fabricii. Francof. et Lips. 1691. Libri Vet. Test. apocryphi omnes graece ad exemplar Vaticanum. Francof. ad M. 1694. Libri V. T. apocryphi. Textum graecum recognovit Augusti. Lips. 1804. Libri V. T. apocryphi graece. Accurate recognitos ed. Apel. Lips. 1837. Einen Fortschritt bezeichnet die Ausgabe von Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, Lips. 1871. Das Verdienst dieser Ausgabe besteht in der Verwertung des von Holmes und Parsons angesammelten Materiales. Neu herangezogen sind der cod. Sinaiticus und die Fragmente des cod. Ephraemi. Kaum

verzeihlich ist aber, daß Fritzsche für Sirach, Baruch, Brief Jeremiä und die Zusätze in Daniel, für welche Schriften er bei Holmes und Parsons keine Kollationen des Vaticanus vorfand, ebenfalls auf eine Vergleichung dieser Handschrift verzichtet hat, obwohl doch inzwischen die, wenn auch mangelhafte, Ausgabe von Mai erschienen war. Nur für die Weisheit Salomonis ist die Vergleichung noch ausgeführt, nachdem der Herausgeber wohl erst während des Druckes auf sein Versäumnis aufmerksam geworden war. Jetzt wäre überdies für sämtliche Apokryphen mit Ausnahme der Makkabäerbücher die zuverlässige neuere Ausgabe des Vatic. von Vercellone und Cozza zu vergleichen, und für Weisheit Sirach, Baruch, Brief Jeremiä und die Zusätze in Daniel: Ceriani's Ausgabe des Syrus hexaplaris. — c) Einzel-Ausgaben: Sapientia Sirachi s. Ecclesiasticus. Collatis lectionibus varr. membranar. Augustanar. et 14 praeterea exemplarium. Cum notis Dav. Hoeschelii. Aug. Vind. 1604. Sententiae Jesu Siracidae. Gr. textum ad fidem codd. et verss. emend. et illustr. Linde. Gedani 1795. Esther. Duplicem libri textum emend. Fritzsche. Zürich 1848. Liber Sapientiae secundum exemplar Vaticanum ed. Reusch. Frib. 1858. Libellus Tobit e codice Sinaitico ed. Reusch. Bonnae 1870. The book of Wisdom, the greek text, the latin vulgate and the authorised english version ed. by Deane, Oxford 1881. — d) Beiträge zur Textkritik: Bendtsen, Specimen exercitationum criticarum in V. T. libros apocryphos e patrum scriptis et antiquis versionibus. Gotting. 1789. Thilo, Specimen exercitationum criticarum in Sapientiam Sal. Halis 1825. Reusch, Observationes criticae in librum Sapientiae. Bonnae 1861. Nestle, Marginalien und Marterialien 1893, S. 43—59 (Judith und Sirach).

V. Exegetische Litteratur. Vgl. Fabricius, Bibliotheca graeca ed. Harles III, 718—750; Winer, Handb. der theol. Litteratur, 3. Aufl. I, 83 f., 231 ff.; Fritzsche und Grimm in den Vorbem. des exeget. Handb.; Fürst, Bibliotheca Judaica, 3 Bde 1849—1863 (an den betreffenden Orten). Speziallitteratur s. unten bei den einzelnen Schriften. — 1. Übersetzungen. Von Luthers Übersetzung erschien zuerst die Weisheit Salomonis 1529, die übrigen einzeln in den Jahren 1533 und 1534, alle gesammelt in der ersten Gesamtausgabe der Bibel 1534. Die Bücher Tobit und Judith sind nur nach der Vulgata übersetzt; bei den übrigen ist der griechische Text der Aldina zu Grunde gelegt. Bei manchen, z. B. Sirach, verfuhr Luther sehr frei, so daß sein Werk fast mehr Bearbeitung als Übersetzung ist. Vgl. Grimm, Zur Charakteristik der Lutherschen Übersetzung des Buches Jesus Sirach (ZwTh 1872, S. 521 ff.). Derselbe, Luthers Übersetzung der alttestamentl. Apokryphen (ThStK 1883, S. 375—400). — Neuere Übersetzungen: de Wette, Die hl. Schrift des A. und NT.s übersetzt. 4. Aufl. 1858; Mos. Gutmann, Die Apokryphen des AT. aufs neue aus dem griech. Text übersetzt und durch Einleitungen und Anmerkungen erläutert. Altona 1841. Bunsen, Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde, Bd 7, Leipzig 1869 (unter Holtzmanns Leitung von Verschiedenen bearbeitet; enthält eine deutsche Übersetzung sämtlicher Apokryphen, auch des apokryph. Esra und des 3. Makkabäerbuches, mit kurzen Anmerkungen). Zöckler, Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments. A. Altes Test. 9. Abt. Die Apokryphen, 1891. Reuß, Das Alte Testament, übersetzt, eingeleitet und erläutert, herausg. aus dem Nachlaß des Verf. von Erichson und Horst, 1892—1894 (die Apokryphen in Bd 6 u. 7, 1894). Dasselbe vorher französisch: Reuss, La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, Ancien Testament, VI[e] et VII[e] partie, 1878—1879 (in diesen beiden Bänden die Apokryphen). — Bissell, The Apocrypha of the Old Testament with historical introductions, a revised translation, and notes critical and explanatory, New York 1880. — Ball, The ecclesiastical or deutero-canonical books of the Old Testament commonly called The Apokrypha, edited with various renderings and readings from the best authorities, London s. a. [1892] (bildet eine Ergänzung der „Variorum Bible", über welche zu vgl. ThLZ 1878, 177 und 1891, 244). — Dijserinck, De apocriefe boeken des ouden verbonds, uit het Grieksch opnieuw vertaald en met opschriften en eenige aanteekingen voorzien. Haarlem 1874. — Ziemlich häufig sind die Apokryphen auch in das Hebräische übersetzt worden. Vom Buch Tobit wurden schon im Reformationszeitalter zwei, aus dem Mittelalter stammende, hebräische Bearbeitungen gedruckt: die eine zuerst 1517 in Konstantinopel, dann wieder von Paul. Fagius, Ben Sirae sententiae morales. Tobias Hebraice. Isnae 1542; die andere, zuerst 1516 zu Konstantinopel, dann von Seb. Münster, Opus grammaticum ex variis Elianis libris concinnatum. Acc. liber Tobiae

Hebr. Basil. 1542, und dann öfters; neuerdings unter Vergleichung von zwei Handschriften bei Neubauer, The book of Tobit, Oxford 1878. Eine vollständige Übersetzung der Apokryphen lieferte in neuerer Zeit Fraenkel, Hagiographa posteriora denominata Apocrypha etc. Lips. 1830. Mehr über hebr. Übersetzungen der Apokryphen s. in Fürsts Biblioth. Jud. an den betreffenden Orten. — 2. Kommentare. Die Anmerkungen von Drusius und andern in den Criticis sacris, 9 Bde, London 1660. Serrarius, In libros Tobiam Judith Esther Maccab. commentarius. Moguntiae 1610. Cornelius a Lapide, Commentaria in Vetus ac Novum Testamentum, 10 Bde, Antwerpen 1664 u. sonst. Grotius, Annotationes in Vet. Test. 3 Bde, Paris 1644. Calovius, Biblia Vet. Test. illustrata, 3 Bde, Francof. 1672. Calmet, Commentaire literal sur tous les livres de l'Anc. et du Nouv. Testam. 23 Bde, Paris 1707—16. Arnald, Critical Commentary upon the Apocrypha, London 1744—52 und sonst. Houbigant, Notae criticae in universos Vet. Test. libros, 2 Bde, Francof. 1777. Gaab, Handbuch zum philol. Verstehen der apokryphischen Schriften des A.T.s, 2 Bde in 3 Abt., Tübingen 1818—19. Brentano und Dereser, Die hl. Schrift des A.T.s übersetzt und erklärt. II. Teil, 3. und 4. Bd. Neue Aufl. v. Scholz, 1833. III. Teil, 2. Bd. Neue Aufl. von Dereser 1825. IV. Teil, 2. Bd. Neue Aufl. v. Scholz 1836. Fritzsche und Grimm, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen d. A.T.s. 6 Bde. Leipzig 1851 — 1860. (Letzteres alle früheren weit überragend). The Holy Bible according to the authorized version with an explanatory and critical commentary and a revision of the translation by Clergy of the Anglican Church, Apocrypha ed. by H. Wace, 2 vols. London 1888. Auch von den obengenannten Übersetzungen sind manche mit Anmerkungen versehen. — 3. Spezial-Lexikon: Wahl, Clavis librorum Vet. Test. apocryphorum philologica. Lips. 1853. — 4. Einleitungsschriften: Eichhorn, Einleitung in die apokryphischen Schriften d. A.T.s Leipzig 1795. Bertholdt, Historisch-kritische Einl. in die sämtl. kanon. und apokr. Schriften d. A. und N.T.s 6 Bde, Erlangen 1812—1819. Vetter, Conspectus Introductionis in V. T. Apocrypha et Pseudepigrapha. Lubbenae 1827. Welte, Spezielle Einleitung in die deutero-kanonischen Bücher des A.T.s Freib. 1844 (auch u. d. T. Einl. in d. hl. Schriften des A.T.s v. Herbst. II. Teil, 3. Abteil.). Scholz, Einl. in die hl. Schriften des A. u. N.T.s 3 Bde, Köln 1845—1848. Nöldeke, Die Alttestamentliche Litteratur. Leipzig 1868. De Wette, Lehrb. d. histor.-krit. Einl. in die kanon. u. apokr. Bücher des A.T.s, 8. Aufl. bearbeitet v. Schrader, Berlin 1869. Reusch, Lehrb. d. Einl. in das A. Test., 4. Aufl. Freiburg 1870. Keil, Lehrb. d. histor. krit. Einleit. in die kanon. und apokr. Schriften des A. T.s 3. Aufl. Frankf. 1873. Kaulen, Einl. in die hl. Schrift A. und N. T.s 2. Hälfte, 1. Abt. Besondere Einl. in das A.T. Freiburg 1881. 3. Aufl. 1893. Reuß, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1881. Vatke's Historisch-kritische Einleitung in das A. T. herausg. von Preiß, 1886. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd II, 1886. Cornely (S.J.), Historica et critica introductio in U.T. libros sacros vol. II, 1—2: Introductio specialis in Vet. Test. libros. Paris 1887. König, Einleitung in das A. T. mit Einschluß der Apokryphen, 1893. Auch die oben S. 628, 39 ff. genannten Streitschriften von Rainold, Keerl, Stier, Hengstenberg, Vincenzi u. a. sind hier zu vergleichen.

VI. Ursprung und Wesen der einzelnen Schriften.

1. Der apokryphische Esra. Fritzsche im Exeget. Handb. I, 1851; Lupton in Wace' Apocrypha Bd I, 1888 (s. oben Z. 20); Trendelenburg, Über den apokryph. Esras (Eichhorns Allg. Biblioth. d. bibl. Litteratur I, 1787 S. 178—232); Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie Bd II (1834) S. 115—125. Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisrael (3 Bde, 1847—57) I, 320 ff. III, 72 ff.; Treuenfels, Über das apokryph. Buch Esra (Fürsts Litteraturblatt des Orients 1850, Nr. 15—18, 40—49); ders., Entstehung des Esra apocryphus (Fürsts Orient 1851, Nr. 7—10); Pohlmann, Über das Ansehen des apokr. dritten Buches Esras (Tüb. ThQS 1859 S. 257—275); Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, Bd IV (3. Aufl. 1864) S. 163—167; Bissell, The first book of Esdras (Bibliotheca sacra 1877, p. 209—228; wieder abgedruckt in Bissell, The apocrypha of the Old Testament 1880 p. 62 sqq.); Howorth und Kosters in den unten genannten Werken.

Man spricht am besten von dem apokryphischen Esra. In den griechischen Bibeln ist er als I. Esra bezeichnet, in den lateinischen als III. Esra (Nehemia = II. Esra). Das Ganze ist eine ziemlich wertlose Kompilation, deren Hauptmasse mit unserem kanonischen Esra identisch ist. Das Verhältnis zu diesem möge folgende Übersicht veranschaulichen:

c. 1 = II. Chron. 35—36: Restauration des Tempelkultus unter Josia (639 bis 609), und Geschichte der Nachfolger Josias bis zur Zerstörung des Tempels (588).
c. 2, 1—14 = Esra 1: Cyrus erlaubt im ersten Jahre seiner Regierung (537) die Rückkehr der Exulanten und giebt die Tempelgefäße heraus.
c. 2, 15—25 = Esra 4, 7—24: Infolge einer Anklage gegen die Juden verbietet Artaxerxes (465—425) den Weiterbau (des Tempels und) der Mauern Jerusalems.
c. 3—5, 6: selbstständig: Serubabel erwirbt sich die Gunst des Darius (521—485) und erhält von ihm die Erlaubnis zur Zurückführung der Exulanten.
c. 5, 7—70 = Esra 2, 1—4, 5: Verzeichnis der mit Serubabel Zurückgekehrten, Wirksamkeit Serubabels, und Unterbrechung des Tempelbaues zur Zeit des Cyrus (536—529) bis zum zweiten Jahre des Darius (520).
c. 6—7 = Esra 5—6: Wiederaufnahme und Vollendung des Tempelbaues im sechsten Jahre des Darius (516).
c. 8—9, 36 = Esra 7—10: Rückkehr Esras mit einem Zug Exulanten im siebenten Jahre des Artaxerxes (458); Beginn der Wirksamkeit Esras.
c. 9, 37—55 = Nehem. 7, 73—8, 13: Esra liest das Gesetz vor.

Von dem kanonischen Esra unterscheidet sich hiernach der apokryphische durch folgende vier Punkte: 1. Das Stück c. 4, 7—24 des kanon. Esra ist vorangestellt. 2. Das Stück c. 3—5, 6 des apokryphischen Esra ist aus einer uns unbekannten Quelle eingeschaltet. 3. 2 Chr 35—36 ist vorausgeschickt. 4. Neh 7, 73—8, 13 ist am Schluß hinzugefügt. Durch die beiden erstgenannten Operationen ist nun die Verwirrung, an welcher teilweise schon der kanonische Esra leidet, noch um ein Erhebliches gesteigert. Schon im kanon. Esra steht nämlich das Stück c. 4, 6—23 an unrechter Stelle. Es gehört in eine viel spätere Zeit und handelt nicht von Unterbrechung des Tempel-Baues, sondern von Unterbrechung des Baues der Mauern. Der Redaktor des apokr. Esra hat es zwar aus seiner falschen Umgebung befreit, aber nur um es an eine womöglich noch verkehrtere Stelle zu setzen, indem er sich zugleich die Freiheit nahm, die Unterbrechung des Tempelbaues ergänzend hinzuzufügen. Aber damit nicht zufrieden, hat er auch noch das Stück c. 3—5, 6 eingeschaltet, welches uns in die Zeit des Darius versetzt, während dann später (5, 7—70) wieder von der Zeit des Cyrus die Rede ist. So geht denn die Geschichte gerade rückwärts: zuerst (2, 15—25) Artaxerxes, dann (3—5, 6) Darius, endlich (5, 7—70) Cyrus. Und es wird in dem letztgenannten Stücke ganz unbefangen erzählt, wie Serubabel mit den Exulanten bereits unter Cyrus zurückkehrte (vgl. 5, 8. 67—70), nachdem zuvor ausführlich berichtet war, daß Serubabel durch besondere Gunst des Darius die Erlaubnis zur Rückkehr erhielt. Die Meinung von Howorth (The real character and the importance of the first book of Esdras in: The Academy 1893 January-June, p. 13, 60, 106, 174, 326, 524), daß der apokryphische Esra ursprünglicher sei als der kanonische, ist eine Umkehrung des wirklichen Sachverhaltes. S. dagegen: Kosters, Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode (deutsche Übersetzung von Basedow 1895) S. 16, 124 ff. — In betreff der Vorlagen unseres Kompilators ist nur noch zweierlei zu bemerken: 1. Der kanonische Esra hat ihm nicht, wie ich nach Keil Einl. 3. Aufl. S. 704 f., früher angenommen habe, in der Übersetzung der Septuaginta, sondern im hebräisch-aramäischen Originale vorgelegen (so Fritzsche und die Meisten, bes. auch: Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 23—29). 2. Das Stück c. 3—5, 6 hat er sicher schon vorgefunden, da es mit der übrigen Erzählung im direktesten Widerspruch steht. Es scheint griechisches Original, nicht Übersetzung aus dem Hebräischen zu sein. — Der Zweck der ganzen Kompilation ist schon von Bertholdt (Einleit. III, 1011) richtig so formuliert worden: „Er wollte eine Geschichte des Tempels von der letzten Epoche des legalen Kultus an bis zur Wiederaufbauung desselben und zur Wiedereinrichtung des vorgeschriebenen Gottesdienstes darinnen aus älteren Werken zusammensetzen". Augenscheinlich wollte er aber aus Nehemia noch mehr mitteilen. Denn der abrupte Schluß kann unmöglich beabsichtigt sein. — Bezüglich des Alters läßt sich nur sagen, daß das Buch bereits von Josephus benutzt wird (Antiqu. Jud. XI, 1—5).

2. **Zusätze in Esther.** Fritzsche im Exeget. Handbuch I, 1851; Fuller in Wace's Apocrypha Bd I, 1888 (s. oben S. 636, 20); Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 120—122; Langen, Die beiden griechischen Texte des Buches Esther (ThQS 1860, S. 244—272); ders., Die deuterokanonischen Stücke des B. Esther. Freiburg 1862; Jacob, Das Buch Esther bei den LXX (ZatW X, 1890 S. 241—298, auch als Leipziger Diss.);

Scholz, Die Namen im Buche Esther (ThQS 1890 S. 209—264); Scholz, Kommentar über das Buch Esther mit seinen Zusätzen und über Susanna 1892.

Das Buch Esther erzählt, wie Esther, die Pflegetochter eines Juden Namens Mardochai am Hofe des Königs Ahasverus (Xerxes) in Susan, zur Gemahlin des Königs erhoben wird; wie ferner Haman, der erste Minister des Königs, dem Mardochai und allen Juden den Untergang bereiten will, statt dessen aber selbst gehängt wird; und wie endlich Esther durch ihre Fürbitte beim König die Zurücknahme des unter Hamans Einfluß erlassenen Ediktes bewirkt und so zur Retterin ihres Volkes wird. In diese Erzählung sind in der griechischen Bibel folgende Stücke eingeschaltet: 1. Vor Esther 1, 1: Traum Mardochais von der wunderbaren Errettung seines Volkes. 2. Nach Esther 3, 13: Wortlaut des ersten Ediktes des Artaxerxes (so heißt hier der König), durch welches die Ausrottung aller Juden angeordnet wird. 3. Nach Esther 4, 17: Wortlaut der Gebete Mardochais und Esthers um Errettung ihres Volkes. 4. Anstatt Esther 5, 1—2: Empfang der Esther beim Könige. 5. Anstatt Esther 8, 13: Wortlaut des zweiten Ediktes des Artaxerxes, durch welches das erste widerrufen wird. 6. Nach Esther 10, 3: Mardochai erkennt die Bedeutung seines Traumes. — Ob diese Stücke schon vom griechischen Übersetzer oder von einem Späteren eingeschaltet sind, wird schwer zu entscheiden sein. Grundlos ist es, ein hebräisches Original für sie anzunehmen (so bes. katholische Theologen, z. B. Langen, ThQS 1860, S. 263 ff). Allerdings existieren hebräische und aramäische Texte (De Rossi, Specimen variarum lectionum sacri textus et chaldaica Estheris additamenta, editio altera, Tubing. 1783. Jellinek, Bet ha-Midrasch V, 1873 S. 1—16. Lagarde, Hagiographa Chaldaice, 1873 p. 362—365. Merx, Chrestomathia Targumica, 1888 p. 154 bis 164. Die beiden Letzteren geben dasselbe Stück wie de Rossi). Aber diese sind sehr späten Ursprungs und höchst wahrscheinlich, wie andere hebräische und aramäische Texte unserer Apokryphen, direkt oder indirekt aus dem Griechischen geflossen. S. bes. Fuller in Wace' Apocrypha I, 361—365; auch Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 121 f. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. 1894 S. 30. Auch für unsere Stücke, wie für den apokr. Esra, ist Josephus der älteste Zeuge (Antiqu. Jud. XI, 6, 6 ff.); denn die Unterschrift des Buches, wonach Dositheus und sein Sohn Ptolemäus im vierten Jahre der Regierung des Königs Ptolemäus und der Kleopatra das Buch (nach Ägypten) brachten, bezieht sich auf das Ganze und kann nicht als Zeugnis für das Alter der eingeschalteten Stücke verwendet werden; würde auch ein sehr unbestimmtes sein, da es nicht weniger als vier Ptolemäer gegeben hat, welche eine Kleopatra zur Frau hatten. — Von besonderem Interesse ist bei unserem Buche diejenige Textrezension, welche in den codd. 19. 93. 108 vorliegt, oder genauer in 19. 93[a]. 108[b], indem nämlich die beiden letzteren Handschriften beide Texte enthalten, den vulgären und den rezensierten. Die Umarbeitung des vulgären Textes, welche überhaupt den Text dieser Handschriften charakterisiert, ist bei unserem Buche noch durchgreifender als sonst, weshalb Fritzsche sowohl in seiner Separatausgabe (1848) als in der Gesamtausgabe der Apokryphen (1871) beide Texte neben einander hat abdrucken lassen. Ebenso Lagarde in seiner Septuaginta-Ausgabe Bd I, 1883 (s. oben S. 630,31). Nach dem oben (Nr. II S. 630,24) Bemerkten haben wir in dem rezensierten Text eine Arbeit des Lucianus (Ende des 3. Jahrh. nach Chr.) zu erblicken. Freilich glaubte Langen nachweisen zu können, daß schon dem Josephus der rezensierte Text vorgelegen habe (ThQS 1860 S. 262 f.). Aber es ist jedenfalls Thatsache, daß Josephus den Vulgär-Text benützt hat, mit dem er sich viel stärker berührt, als mit dem rezensierten (vgl. z. B. das im rezensierten Text ganz getilgte Stück Esther 2, 21—23 = Jos. Antt. XI, 6, 4; den Namen des Eunuchen Achrathaios Esther 4, 5 = Jos. Antt. XI, 6, 7, welcher im rezensierten Text ebenfalls fehlt, und anderes). Sollten also wirklich eine oder zwei Berührungen zwischen Josephus und dem rezensierten Text nicht zufällig sein, so würde dies nur beweisen, daß die betreffenden Worte ehedem auch im Vulgär-Texte gestanden haben. Es läßt sich auch für andere Abschnitte bei Josephus nachweisen, daß der von ihm benützte Septuaginta-Text schon „lucianische" Lesarten enthalten hat (s. Mez, Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V—VII der Archäologie, 1895).

3. **Zusätze in Daniel.** Fritzsche im Exeget. Handb. I, 1851; Ball in Wace' Apocrypha vol. II, 1888 (s. oben S. 636, 20); Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 122 f.; Delitzsch, De Habacuci prophetae vita atque aetate (Lips. 1842) p. 23 sqq. 105 sqq.; Frankel, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent. 1868 S. 440—449; Wie-

derholt, ThQS 1869, S. 287 ff., 377 ff. (Geschichte der Susanna); das. 1871, S. 373 ff. (Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge); das. 1872, S. 554 ff. (Bel u. der Drache); Rohling, Das Buch des Propheten Daniel 1876; Brüll, Das apokryphische Susannabuch (Jahrbb. für jüd. Geschichte und Litteratur Bd III, 1877 S. 1—69; auch separat); ders., Das Gebet der drei Männer im Feuerofen (Jahrbb. für jüd. Gesch. und Litt. VIII, 1887 S. 22—27); ders., Die Geschichte von Bel und dem Drachen (ebendas. S. 28 f.); Scholz, Kommentar über das Buch Esther mit seinen Zusätzen und über Susanna, 1892; Tiefenthal, Daniel explicatus, 1895 (und überhaupt die katholischen Kommentare zum Buche Daniel); Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895 S. 320—323 (über den Drachen).

a) Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen. Im 3. Kap. des Daniel wird erzählt, wie die drei Jünglinge Sadrach, Mesach und Abednego (oder wie nach 1, 7 ihre hebräischen Namen lauteten: Hananja, Misael und Asarja), welche sich weigerten, vor dem Bilde des Königs niederzufallen, zur Strafe dafür in den Feuerofen geworfen wurden, in demselben aber wunderbar bewahrt blieben. Im griechischen Texte unseres Buches ist nun nach 3, 23 ein Stück eingeschaltet, in welchem erzählt wird, wie Asarja im Feuerofen zu Gott um Errettung flehte, und wie dann, als sein Gebet erhört wurde, die drei zusammen einen Lobgesang anstimmten. Der Wortlaut sowohl des Gebetes als des Lobgesanges wird mitgeteilt. — b) Die Geschichte der Susanna. Sie steht in den griechischen Texten in der Regel an der Spitze des Buches, weil in ihr Daniel noch als Knabe auftritt. Susanna, die Frau eines angesehenen Juden in Babel, Namens Jojakim, wird fälschlich des Ehebruchs angeklagt, und infolge falschen Zeugnisses zum Tode verurteilt, aber durch des jungen Daniels Weisheit und Prophetengabe gerettet. — c) Bel und der Drache; ein paar Anekdoten, welche in der griechischen Bibel dem Buche angehängt sind. Daniel liefert dem König von Babel (Theodotion nennt bestimmt den Cyrus) den Beweis, daß Gott Bel die ihm vorgesetzten Speisen und Getränke nicht selbst verzehre. Er tötet sodann den angebeteten Drachen durch Fütterung mit unverdaulichen Kuchen. Und als er auf Andrängen des darüber ergrimmten Volkes in die Löwengrube geworfen wird, wird er von den Löwen nicht angetastet, von dem Propheten Habakuk aber wunderbar gespeist. (Im Septuaginta-Text steht nur „Habakuk" ohne näheres Prädikat; doch ist gewiß der Prophet dieses Namens gemeint, den Theodotion ausdrücklich nennt). Von diesen drei Stücken ist nur das erste eine eigentliche Ergänzung des kanonischen Buches Daniel. Die beiden anderen stehen sehr selbstständig da, und sind wohl ursprünglich unabhängig davon entstanden. — Bei keinem der drei Stücke liegt eine bestimmte Veranlassung vor, ein hebräisches oder aramäisches Original vorauszusetzen. Die Geschichte der Susanna ist sogar sicher griechisches Original, wie schon Julius Africanus und Porphyrius mit Recht aus den Wortspielen σχῖνος und σχίζειν (V. 54—55), πρῖνος und πρίειν (V. 58 bis 59) geschlossen haben (Afric. ep. ad Orig., Porphyr. citiert v. Hieron. praef. commentarii in Daniel; s. d. Stellen bei Welte, Einl. S. 247). Vgl. Bertholdt, Einl. IV, 1575 ff. Fritzsche, Exeget. Handb. I, 118. Einen gründlichen, aber trotzdem vergeblichen Versuch, die Beweiskraft jener Wortspiele zu beseitigen, macht Wiederholt, ThQS, 1869 S. 290—321. Für den Lobgesang der drei Männer im Feuer und die Geschichte vom Drachen hat Gaster aus einer jüdischen Chronik des zehnten Jahrhunderts einen aramäischen Text bekannt gemacht, welchen er für das Original hält (Gaster, The unknown aramaic original of Theodotions additions to the book of Daniel, in: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, vol. XVI, 1894, p. 280 bis 290, 312—317, XVII, 1895 p. 75—94). Aber der Verf. der Chronik sagt selbst, daß er die Stücke gebe „welche Thodos fand" (דאשכח תודוס); „und dies ist der Abschnitt, welchen einreihte in seinen Text Thodos, der weise Mann, welcher übersetzte in den Tagen des Commodus, des Königs der Römer" (a. a. O. XVI, 283, 312). Da außerdem auch Symmachus und Aquila als Bibelübersetzer erwähnt werden, so ist sicher תודוס = Theodotion, wie auch Gaster hervorhebt. Der Chronist giebt also selbst zu verstehen, daß die Stücke aus Theodotion entnommen sind. Noch weniger kann auf Originalität Anspruch machen eine andere aramäische (syrische) Wiedergabe der Geschichte vom Drachen, welche schon Raymundus Martini in seinem Pugio fidei und neuerdings Neubauer (The book of Tobit 1878 p. XCI sq. 39—43) mitgeteilt haben; desgl. die hebräische Bearbeitung der Geschichte der Susanna bei Jellinek, Bet ha-Midrasch VI, 1877 S. 126—128. Fritzsche glaubt wegen sprachlicher Übereinstimmung der Stücke mit der Übersetzung des übrigen Buches annehmen zu müssen, daß sie schon vom Übersetzer mit dem Buche vereinigt und dabei von ihm überarbeitet worden sind (Exeget. Handb. I, 114). Dies ist, wofern wir an der griechischen Ursprache der Stücke fest-

halten, doch unwahrscheinlich. Denn ehe die Daniel-Sage Neubildungen in griechischer Sprache hervorbringen konnte, mußte erst ein griechisches Danielbuch vorhanden sein. — Über die Geschichte der Susanna ist uns eine interessante Korrespondenz zwischen Julius Africanus und Origenes erhalten, in welcher der erstere die Echtheit der Geschichte bestreitet, der letztere sie zu verteidigen sucht (Separatausgabe: Julii Africani de historia Susannae epistola ad Origenem et Origenis ad illum responsio. Ed. J. R. Wetstenius. Basil. 1674. Auch in Origenis Opp. ed. de la Rue T. I). — Der Septuaginta-Text des B. Daniel samt Zusätzen ist frühe aus dem kirchlichen Gebrauch durch die Übersetzung des Theodotion verdrängt worden. Schon Irenäus benützt die letztere und so alle Folgenden; vgl. bes. Hieron. praef. in vers. Danielis (Opp. ed. Vallarsi IX, 1361 sq.): Danielem prophetam juxta Septuaginta interpretes domini salvatoris ecclesiae non legunt utentes Theodotionis editione. Alle Handschriften und Ausgaben der Septuaginta enthalten daher für Daniel die Bearbeitung des Theodotion. Und der echte Septuaginta-Text ist nur in einer einzigen Handschrift auf der Bibliothek des Fürsten Chigi in Rom erhalten (Codex Chisianus, bei Holmes Nr. 88, nach Tischendorf, Proleg. in Sept. p. XLVIII, not. 3, aus dem 11. Jahrh.). Hieraus nach Vorarbeiten anderer (Bianchini und Vincentius de Regibus, s. ThLZ 1877, 565) zum erstenmale herausgegeben von Simon de Magistris (Daniel secundum LXX ex tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice, Romae 1772). Außerdem liegt der Septuaginta-Text aber auch der syrisch-hexaplarischen Übersetzung zu Grunde. Erste Ausgabe: Daniel secundum editionem LXX interpretum ex Tetraplis desumtam. Ex codice Syro-Estranghelo Bibliothecae Ambrosianae Syriace edidit etc. Caj. Bugatus. Mediol. 1788. Hiermit jetzt zu vgl. die photolithogr. Ausg. der ganzen Handschrift von Ceriani 1874 (s. oben S. 633, 52). Ausg. des griech. Textes mit Vergleichung des Syrers: *Δανιὴλ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα*. E cod. Chisiano ed. etc. H. A. Hahn. Lips. 1845. Auch Tischendorf giebt den Text als Anhang zu s. Septuaginta-Ausgabe. Fritzsche giebt für Susanna, Bel und Drachen beide Texte, für das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei Jünglinge (wo Theodotion wenig geändert hat) nur den Septuaginta-Text mit den Varianten des Theodotion. Über die Unzuverlässigkeit aller dieser Ausgaben des Septuaginta-Textes s. Gebhardt, ThLZ 1877, 565. Einen korrekten Abdruck des codex Chisianus gab erst Cozza, Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta Graeca et Latina Pars III, Romae 1877. Hiernach Swete, The Old Testament in Greek vol. III, 1894. Der Text des Theodotion ist in den Zusätzen (wo er nicht nach einem hebräischen Original revidieren konnte) nichts als eine starke Überarbeitung der Septuaginta.

4. Das Gebet Manasses. Fritzsche im Exeget. Handb. I, 1851; Ball in Wace' Apocrypha vol. II 1888.

Als König Manasse von den Assyrern nach Babel abgeführt war, that er in der Gefangenschaft Buße und flehte zu Gott um Erlösung. Und Gott erhörte sein Gebet und brachte ihn wieder zurück nach Jerusalem (2 Chr 33, 11—13). Nach 2 Chr 33, 18—19 war dies Gebet aufgezeichnet in der Chronik der Könige von Israel und in der Chronik des Hosai. Diese Verweisung hat später Veranlassung dazu gegeben, ein Gebet zurechtzumachen, wie es etwa jener Situation entsprochen haben würde. Es findet sich in manchen Septuaginta-Handschriften (z. B. dem cod. Alexandrinus) unter den am Schlusse der Psalmen zusammengestellten Hymnen; wird auch in den Constit. apostol. II, 22 vollständig mitgeteilt. Letztere Stelle ist zugleich die älteste Spur von dem Vorhandensein des Gebetes; doch kann es viel älter sein, und ist wohl nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs. Die lateinische Übersetzung in der Vulgata (seit dem Tridentinum in den Anhang verwiesen) ist „ganz anderer Art als sonst Vetus Latinus" (Fritzsche S. 159), also wohl ziemlich späten Ursprungs.

5. Baruch. Kommentare: Fritzsche, im Exeget. Handb. I, 1851; Reusch, Erklärung des Buches Baruch 1853; Ewald, d. Propheten d. Alten Bundes 3. Bd (2. Aufl. 1868) S. 251—298; Kneucker, Das Buch Baruch, Geschichte und Kritik. Übersetzung und Erklärung auf Grund des wiederhergestellten hebräischen Urtextes, 1879; Gifford in Wace' Apocrypha vol. II, 1888. — Sonstige Litteratur: Haevernick, De libro Baruchi apocrypho comm. crit. Regim. 1843; Hitzig, ZwTh 1860 S. 262—273; Ewald, Gesch. des Volkes Israel 4. Bd (1864) S. 265 ff. Hilgenfeld, ZwTh 1862, S. 199—203; ebendas. 1879 S. 437—454; ebendas. 1880 S. 412 bis 422; Kneucker, ZwTh 1880 S. 309—323; Herbst, Das apokryphische Buch Baruch aus dem Griechischen ins Hebräische übertragen, Hildesheim, Progr. 1886 (dazu Kneucker, ThLZ 1886, 291); Grätz, Abfassungszeit u. Bedeutung des Buches Baruch (Monatsschr. f. Gesch. u.

Wissensch. des Judent. 1887 S. 385—401); Brüll, Jahrbb. für jüd. Gesch. und Litteratur Bd VIII, 1887 S. 5—20; Daubanton, Het apokryphe boek *Βαρουχ* en de leertype daarin vervat (ThSt 1888, p. 77—125); Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Suppl. III, 1892 S. 36—39. — Eine kopt. Übers. hat Brugsch herausgegeben (Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Altertumsk. 10—12. Jahrg. 1872—74. Vgl. 1876 S. 148).

Unter dem Namen des Baruch, des treuen Freundes und Gefährten des Propheten Jeremia, dessen Weissagungen er niederschrieb (Jer 36, 4. 17 f. 27. 32. 45, 1), und mit welchem er den unfreiwilligen Aufenthalt in Ägypten teilte (Jer 43, 6), ist uns eine Schrift erhalten, die aus folgenden drei, ziemlich lose zusammenhängenden Teilen besteht: I. Kap. 1, 2—3, 8: Im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (588) senden die Juden in Babylon eine Gesandtschaft nach Jerusalem an den dortigen Hohenpriester Jojakim und schicken ihm Geld, damit im Tempel geopfert und für das Leben des Königs Nebukadnezar und seines Sohnes Belsazar gebetet werde. In dem Schreiben, welches die Gesandten nach Jerusalem bringen, wird namentlich darauf hingewiesen, daß ihr jetziges Unglück nur eine Strafe für ihre Sünde und ihren Ungehorsam gegen Gottes Gebote sei, insonderheit auch eine Strafe dafür, daß sie nicht, wie es doch Gottes Wille gewesen, dem König von Babel gehorcht hätten. II. Kap. 3, 9—4, 4: Ermahnung an Israel, zur Quelle aller Weisheit zurückzukehren. Nur bei Gott ist die letztere wirklich zu finden. III. Kap. 4, 5—5, 9: Ermunterung an das verzagende Volk, aufs neue Mut zu fassen. Wenn auch Jerusalem verwüstet und das Volk zerstreut ist: Gott wird es doch wieder zurückführen in die heilige Stadt. — Über die Abfassungszeit dieser Schrift gehen die Urteile ungemein auseinander. Und eine Entscheidung darüber ist um so schwieriger, als die drei Stücke, aus welchen sie zusammengesetzt ist, sehr verschiedenen Charakters sind und möglicher-, ja wahrscheinlicherweise verschiedene Verfasser haben, wenn auch nicht drei, so doch zwei. Von vornherein kann aber von der Meinung katholischer Theologen, daß das Buch wirklich von Baruch herrühre, keine Rede sein. Dazu ist der Verfasser in den Zeitverhältnissen viel zu schlecht orientiert (s. Fritzsche, Handb. I, 170) und über die von ihm fingierte Situation zu sehr im Unklaren. Er hat sich diese so wenig deutlich zum Bewußtsein gebracht, daß er einerseits die Zerstörung der Stadt durch die Chaldäer voraussetzt (1, 2) und dann doch wieder so spricht, als ob der Opferkultus, ja der Tempel selbst fortbestünde (1, 10. 14). Aber auch Ewalds Ansicht, daß das Buch in der späteren persischen und ersten griechischen Zeit entstanden sei, ist von der Wahrheit noch weit entfernt. Denn es finden sich Berührungen mit dem Buche Daniel, die eine litterarische Abhängigkeit des einen von dem anderen zweifellos machen. Namentlich entsprechen sich fast wörtlich Daniel 9, 7—10 = Baruch 1, 15—18. Daß aber ein so durchaus origineller und schöpferischer Geist wie der Verfasser des Buches Daniel aus Baruch abgeschrieben habe, ist sicher nicht anzunehmen. Damit kommen wir aber, da Daniel zwischen 167—165 v. Chr. entstanden ist, bereits in die makkabäische Zeit, und zwar wegen des notwendigen Zwischenraumes zwischen Daniel und Baruch, in die spätere makkabäische Zeit. Bei dieser bleiben denn auch die meisten protestantischen Kritiker stehen; so z. B. Fritzsche (Handb. I, 173), Schrader (in de Wettes Einl. S. 603), Keil (Einl. S. 753 ff.). Es scheint mir jedoch sehr fraglich, ob damit das Richtige getroffen ist, und ob man nicht vielmehr mit Hitzig (ZwTh 1860 S. 262 ff.) und Kneucker (Das Buch Baruch 1879) bis in die Zeit Vespasians herabzugehen hat. Zunächst ist zu erwähnen — worauf Ed. Ephräm Geiger (Der Psalter Salomos 1871 S. 137) zuerst aufmerksam gemacht hat — daß Baruch c. 5. ganz und gar mit Psalt. Salom. XI übereinstimmt. Die Gedanken stammen zwar teilweise aus Jesaja; aber doch nur teilweise. Und eine litterarische Beziehung zwischen Pseudo-Salomo und Pseudo-Baruch ist schwerlich in Abrede zu stellen. Bei dem psalmartigen Charakter des Ganzen scheint es mir aber angemessener, die Priorität dem Verfasser der Psalmen zuzuerkennen, als umgekehrt. Dies würde uns mindestens in die Zeit des Pompejus führen, in welcher die Psalmen entstanden sind (vgl. meine Gesch. des jüd. Volkes 2. Aufl. II, 588 ff.). Ferner setzt sowohl der erste als der dritte Teil unseres Buches die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, die Verwüstung und Verödung des Landes und die Wegführung seiner Bewohner in die Gefangenschaft voraus (1, 2. 2, 23. 26. 4, 10—16); allerdings nach des Verfassers Fiktion: zur Zeit der Chaldäer. Aber seine ganze Schrift mit all ihren Ermahnungen und Tröstungen ist auf jenen Zustand berechnet und ist nicht hinreichend motiviert, wenn nicht die Zeitgenossen des Verfassers wieder unter dem Drucke ähnlicher Verhältnisse lebten (vgl. Fritzsche, Handb. I, 172 f.).

Ähnliche Verhältnisse wie zur Zeit der Chaldäer sind aber erst wieder infolge des großen Krieges v. 66—70 n. Chr. eingetreten. Denn eine Zerstörung von Stadt und Tempel hat weder zur Makkabäerzeit noch zur Zeit des Pompejus (in welche Grätz das Buch verlegt) stattgefunden. Endlich aber erinnern an den Krieg von 66 bis 70 auch noch auffallend einige Einzelheiten. Der Verf. betrachtet das Unglück Israels als Strafe für seine Auflehnung gegen den König von Babel und ermahnt zum Opfer und Gebet für Nebukadnezar und Belsazar (2, 21 ff. 1, 10 f.). Ähnlich sieht Josephus Bell. Jud. II, 17, 2—4 in der Abschaffung des Opfers für den römischen Kaiser die eigentliche Ursache des Krieges. Die ganz unhistorische Nebeneinanderstellung von Nebukadnezar und Belsazar erinnert an Vespasianus und Titus. Daß Eltern in der Hungersnot das Fleisch ihrer Kinder verzehren (2, 3), wird zwar schon Le 26, 29; Dt 28, 53; Jer 19, 9; Ez 5, 10 angedroht, und findet sich als Geschichte auch 2 Kg 6, 28 f., Thren. 2, 20. 4, 10. Es darf aber wenigstens daran erinnert werden, daß gerade auch vom vespasianischen Kriege dasselbe erzählt wird (Joseph. Bell. Jud. VI, 3, 4). Angesichts dieser Thatsachen ist wohl die Vermutung gestattet, daß das Buch Baruch erst zur Zeit Vespasians entstanden ist. Das erste Citat daraus findet sich bei Athenagoras Suppl. c. 9, wo Baruch 3, 35 als Ausspruch eines προφήτης citiert wird. Es folgen Irenäus IV, 20, 4. V, 35, 1; Clemens Alex. Paedag. I, 10, 91—92. II, 3, 36. — Die Frage nach der Einheit des Verfassers läßt sich nur behandeln im Zusammenhang mit der andern nach der Grundsprache. In letzterer Hinsicht sagt Hieronymus prol. in Jerem. (Vall. IX, 783): apud Hebraeos nec legitur nec habetur. Dem steht aber entgegen, daß im Syrus hexaplaris sich dreimal (zu 1, 17 u. 2, 3) die Bemerkung findet: „dies steht nicht im Hebräischen" (s. Ceriani's Anmerkungen zu seiner Ausg. in den Monum. sacr. et prof. I, 1, 1861). Darnach ist doch wohl anzunehmen, daß man im Altertum einen hebräischen Baruch, welcher unserm griechischen entsprach, gekannt hat. Und auch der sprachliche Charakter wenigstens des ersten Teiles bestätigt die Existenz eines solchen. Hingegen ist die Diktion von Kap. 3, 9 an eine merklich andere. Es dürfte sich demnach die Ansicht Fritzsches empfehlen, daß der erste Teil Übersetzung aus dem Hebräischen, das übrige aber griechisches Original ist (Handb. I, 171 f.). Damit ist auch schon entschieden, daß wir es mit zwei Verfassern zu thun haben: der Übersetzer des ersten Teiles fügte das übrige aus eigenen Mitteln hinzu. Beide aber werden, da unsere Gründe für die Abfassungszeit aus beiden Teilen entnommen sind, in die vespasianische Zeit zu setzen sein. Die sprachliche Übereinstimmung mit der Übersetzung des Jeremia nötigt durchaus nicht, den Übersetzer des Jeremia für den Verfasser unseres Buches zu halten. Sie beweist nur, daß unser Verfasser sich an der Sprache der Septuaginta gebildet hat.

6. **Brief Jeremiä.** Fritzsche im Exeget. Handb. I, 1851; Gifford in Wace' Apocrypha vol. II, 1888; Brüll, Jahrbb. für jüd. Gesch. und Litteratur VIII. 1887 S. 20 bis 22; Daubanton, Het apokryphe boek *Ἐπιστολὴ Ἰερεμίου* en de leertype daarin vervat (ThSt 1888 p. 126—138).

Dem Buch Baruch ist häufig, auch in der Vulgata und in Luthers Bibel, der sog. Brief Jeremiä angehängt (in der Vulg. und bei Luth. als 6. Kapitel). Ursprünglich hat dieser mit dem Buch Baruch nichts zu thun, steht auch in älteren Handschriften noch getrennt von ihm, und ist ohne jeglichen triftigen Grund, übrigens schon in verhältnismäßig früher Zeit, mit ihm vereinigt worden. Er ist gerichtet an die von Nebukadnezar zur Abführung nach Babel bestimmten Gefangenen. Sein Inhalt ist nichts als eine etwas breite und rhetorische, übrigens in gutem Griechisch geschriebene Warnung vor den Götzen Babels samt ironischer Schilderung ihrer Nichtigkeit. — Von Echtheit kann schon deshalb keine Rede sein, weil der Brief sicher griechisches Original ist. Übrigens wird auch V. 3 die Dauer des Exiles im Widerspruch mit Jer 29, 10 auf sieben Generationen angegeben. — Eine ausdrückliche Berufung auf unsern Brief haben viele schon in der Stelle 2 Mak 2, 1 ff. gefunden. Allein das dort Gesagte paßt thatsächlich nicht auf denselben. Ebensowenig ist es als Hinweisung auf unsern Brief anzusehen, wenn im Targum zu Jer 10, 11 dieser aramäische Vers als „Abschrift" aus einem Briefe des Jeremias bezeichnet wird (Nestle, Marginalien und Materialien 1893 S. 42 f.).

7. **Tobit.** Kommentare: Ilgen, Die Geschichte Tobis nach drei verschiedenen Originalen, dem Griechischen, dem Lateinischen des Hieronymus und einem Syrischen 2c., Jena 1800; Fritzsche im Exeget. Handb. II 1853 (s. oben S. 636, 18); Reusch, Das Buch Tobias übersetzt und erklärt, 1857; Sengelmann, Das Buch Tobit erklärt, 1857; Gutberlet, Das Buch Tobias übersetzt und erklärt, 1877; Fuller in Wace' Apocrypha vol. I 1888

(s. oben S. 636, 20); Scholz, Kommentar zum Buche Tobias, 1889. — Sonstige Litteratur: [Eichhorn], Über das Buch Tobias (Allgem. Biblioth. d. bibl. Litteratur II 410 ff.); Reusch, Der Dämon Asmodäus im B. Tobias (ThQS 1856 S. 422—445); ders., Rezension Sengelmanns in der ThQS 1858 S. 318—332; Journal of Sacred Literature and Biblical Record IV 1857 S. 59—71; VI 1858 S. 373—382; Hitzig, ZwTh 1860 S. 250—261; Hilgenfeld, ebendas. 1862 S. 181—198; Ewald, Gesch. d. Volks Israel Bd IV (3. Aufl. 1864) S. 269 ff.; Grätz, Gesch. d. Juden Bd. IV (2. Aufl. 1866) Note 17 S. 466 f.; Kohut, Etwas über die Moral und die Abfassungszeit d. B. Tobias (Geigers Jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben X 1872 S. 49—73, auch separat); Fritzsche in Schenkels Bibellex. V 540 ff.; Renan, L'église chrétienne 1879 p. 554—561; Grätz, Monatsschr. für Geschichte und Wissensch. des Judenth. 1879 S. 145 ff., 385 ff., 433 ff., 509 ff.; Grimm, ZwTh 1881 S. 38—56; Preiß, ebendas. 1885 S. 24—51; Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akibas 1885 S. 104—150; Hilgenfeld, ZwTh 1886 S. 147—152; Rosenmann, Studien zum Buche Tobit 1894.

Der Name dieses Buches und seines Helden lautet in der Vulgata und darnach in Luthers Übersetzung Tobias, im griechischen Text aber Tobit (oder Tobith); und Tobias ist hier nur der Name des Sohnes des ersteren. — Nach dem griechischen Texte erzählt Tobit anfangs selbst seine Geschichte, indem er von sich in der ersten Person spricht. Erst von Kap. 3, 7 an geht die Erzählung in die dritte Person über. Tobit, ein Sohn Tobiels vom Stamme Naphtali, gehörte zu den Exulanten, welche von dem assyrischen König Salmanassar gefangen nach Ninive abgeführt worden waren. Er lebte daselbst auch noch unter den folgenden Königen Sanherib und Asarhaddon und zeichnete sich stets durch einen exemplarisch-frommen Wandel aus. Da ihm trotzdem aber Unglück widerfuhr, so erntete er dafür nur Spott und Hohn (1, 1—3, 6). Nicht besser erging es einer frommen Frau Namens Sara, der Tochter Raguels in Ekbatana (3, 7—15). Da beide in ihrer Not zu Gott um Erlösung flehen, wird der Engel Raphael abgesandt, damit er beide von den Leiden, welche sie unschuldigerweise betroffen haben, befreie und die Sara dem Tobias, dem Sohne Tobits, als Frau zuführe — was denn auch geschieht (3, 16—12, 22). Tobit selbst stimmt hierauf ein Loblied zum Preise Gottes an und lebt noch lange Jahre, bis er 158 Jahre alt starb. Auch sein Sohn Tobias erreichte ein Alter von 127 Jahren (Kap. 13—14). Dies die Grundzüge der Erzählung, die mit vielem anschaulichem Detail ansgeschmückt ist und ein hübsches Kompositionstalent verrät, übrigens schon ganz im Geiste der strengen pharisäischen Gesetzlichkeit gehalten ist. Die ältere Theologie bis in unser Jahrhundert herein hat sie für wirkliche Geschichte gehalten. Es gehört aber schon ein ziemlicher Mangel an Verständnis sowohl für das Wesen der Geschichte als für das der Dichtung dazu, um nicht sofort einzusehen, daß wir es hier lediglich mit einer didaktischen Erzählung zu thun haben. Die wirkliche Geschichte mag hierzu einiges Material geliefert haben, wie ja die Namen der Könige Salmanassar, Sanherib und Asarhaddon in der That der Geschichte angehören. Aber die Erzählung als solche ist ohne Zweifel eine freie Schöpfung ihres Verfassers. Ihr Zweck tritt auch deutlich genug hervor: Es soll gezeigt werden, daß Gott die Frommen und Gerechten niemals zu Schanden werden läßt; vielmehr sich ihrer, wenn es auch zuweilen scheinen will, als ob er sie verlassen hätte, in Wahrheit doch immer wieder annimmt, ja ihre Frömmigkeit reichlich belohnt. Darum sollen sich namentlich auch diejenigen, die wie Tobit mitten unter den Heiden wohnen, durch die Schwierigkeit der äußeren Lage nicht abhalten lassen, ihrem Gotte treu zu dienen. — Bei der Allgemeinheit des Inhalts muß darauf verzichtet werden, die Zeit der Abfassung näher zu bestimmen. Doch kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, daß das Buch etwa im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte v. Chr. entstanden ist — was jetzt auch, wenigstens unter protestantischen Theologen, die gewöhnliche Ansicht ist. Einerseits kann nämlich, da wir es wahrscheinlich mit einem griechischen Originale zu thun haben, nicht weiter zurückgegangen werden. Andererseits aber ist das Buch doch auch noch frei von den Geschmacklosigkeiten und Übertreibungen, an welchen die Mehrzahl der späteren Produkte leidet. Mit Hitzig (ZwTh. 1860 S. 250 ff.) bis in die nachvespasianische Zeit herabzugehen, liegt keine Veranlassung vor. Denn es verhält sich hier wesentlich anders als bei Baruch. Es wird zwar vom Standpunkt der assyrischen Zeit aus die Zerstörung Jerusalems und demgemäß auch seine Wiedererbauung geweissagt (14, 4—5. 13, 9 f. 16 f.). Aber es ist keineswegs das ganze Buch darauf berechnet, die Leser wegen der Zerstörung Jerusalems zu trösten. Freilich meint Hitzig, aus dem Umstande, daß der Verf. die Wiedererbauung von Stadt und Tempel mit viel überschwenglicheren Farben schildere, als es dem historischen Bau entsprochen haben würde, gehe hervor, daß er

nicht zur Zeit des Bestandes dieses historischen Baues gelebt habe. Allein eine genauere Betrachtung der Hauptstelle belehrt uns eines andern. Es heißt Kap. 14, 5: *καὶ οἰκοδομήσουσι τὸν οἶκον, οὐχ οἷος ὁ πρότερος, ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος. καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν ἐκ τῶν αἰχμαλωσιῶν, καὶ οἰκοδομήσουσιν Ἱερουσαλὴμ ἐντίμως· καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ οἰκοδομηθήσεται εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος οἰκοδομῇ ἐνδόξῳ, καθὼς ἐλάλησαν περὶ αὐτῆς οἱ προφῆται.* Hier wird zweierlei deutlich unterschieden: 1. der historische Bau Serubabels, der unansehnlich ist (*οὐχ οἷος ὁ πρότερος*), und 2. der auf diesen am Ende der Zeit folgende herrliche Bau der Ewigkeit, der auch für den Verfasser noch in der Zukunft liegt. Gerade der Umstand, daß er zwischen beiden nichts von einer nochmaligen Katastrophe weiß, ja daß er den Prachtbau des Herodes noch nicht zu kennen scheint, dürfte darauf hinweisen, daß er in der vor-vespasianischen, ja vor-herodianischen Zeit gelebt hat. Deutliche Spuren einer Benützung des Buches begegnen uns allerdings erst im zweiten Jahrhundert n. Chr. — Eine hebräische (oder aramäische) Vorlage unseres Buches war dem Origenes und seinen jüdischen Beratern nicht bekannt (Epist. ad African. c. 13: *Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται οὐδὲ τῇ Ἰουδήθ· οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί· ὡς ἀπ᾽ αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν*). Es ist daher wahrscheinlich, daß die vorhandenen semitischen Texte jünger sind. Ein aramäischer Text ist von Neubauer herausgegeben worden (The book of Tobit a chaldee text from a unique MS in the Bodleian Library etc. ed. by Neubauer, Oxford 1878). Vgl. dazu Bickell, ZkTh 1878 S. 216—222; Nöldeke, Monatsb. BA 1879 S. 45—69; Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch 1894 S. 27—29. Außerdem existieren zwei hebräische Bearbeitungen, s. o. S. 635, 56, und Ilgen, Die Geschichte Tobis S. CXXXVIII ff. CCXVII ff.; Fritzsche, Handb. II S. 5. 9 f. 14; Nöldeke, Die alttest. Litter. S. 108 f.; auch Bickell a. a. O. und Nöldeke, Monatsberichte a. a. O. Die beiden hebräischen Texte sind anerkanntermaßen späte Produkte. Der aramäische Text hat mit der lateinischen Bearbeitung des Hieronymus (und nur mit dieser) das gemeinsam, daß hier die Geschichte Tobits von Anfang an in der dritten Person erzählt wird, während in allen anderen Texten in Kap. 1, 1—3, 6 Tobit in der ersten Person von sich spricht und erst dann die Erzählung in die dritte Person übergeht. Unser aramäischer Text ist also vielleicht identisch oder doch nahe verwandt mit dem von Hieronymus benützten (s. oben S. 630, 56). Dalman a. a. O. erklärt ihn freilich aus sprachlichen Gründen für jünger. Eine Entscheidung ist darum schwierig, weil Hieronymus sich faktisch mehr an Vet. Lat. anlehnt. Da die gleichmäßige Herstellung der dritten Person augenscheinlich sekundär ist, kann von der Ursprünglichkeit dieses aramäischen Textes gegenüber dem griechischen nicht die Rede sein. Nun ist freilich wahrscheinlich, daß auch im aramäischen Text ursprünglich in Kap. 1, 1—3, 6 die erste Person erhalten war; denn diese ist noch gebraucht im sog. Hebraeus Münsteri, der nach anderen Anzeichen aus dem Aramäischen geflossen ist (so Bickell und Nöldeke). Aber auch unter dieser Voraussetzung liegt kein Grund vor, einen aramäischen Text als Vorlage unseres griechischen anzunehmen (so z. B. noch Fuller in Wace' Apocrypha vol. I 1888 p. 152—155, 164—171). Vielmehr macht der Stilcharakter des griechischen Textes die Ursprünglichkeit desselben wahrscheinlich (so z. B. auch Nöldeke, Monatsberichte S. 61). — Von dem griechischen Texte des Buches existieren drei Rezensionen: 1. Die gewöhnliche, auch im Vaticanus und Alexandrinus enthaltene; ihr folgt die syrische Version bis Kap. 7, 9. 2. Die im codex Sinaiticus erhaltene, an welche zwar nicht immer, aber doch zum größten Teile der alte Lateiner sich anschließt. 3. Der Text der codd. 44. 106. 107, der dem Syrer von Kap. 7, 10 an zu Grunde liegt. Die genannten Handschriften geben jedoch im Anfang die gewöhnliche Rezension, so daß uns dieser Text nur für Kap. 6, 9—13, 8 erhalten ist. Fritzsche giebt in seiner Ausgabe der Apokryphen die sämtlichen drei Texte. Swete (The Old Testament in greek vol. II 1891) giebt den Text des Vaticanus und den des Sinaiticus.

8. **Judith.** Kommentare: Fritzsche im Exeget. Handbuch II 1853 (s. oben S. 636, 18); O. Wolff, Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde verteidigt und erklärt 1861; Scholz, Kommentar zum Buche Judith, 1887; Ball in Wace' Apocrypha vol. I 1888. — Sonstige Litteratur: Montfaucon, La vérité de l'histoire de Judith, Paris 1690; Gibert, Dissertation sur l'histoire de Judith (Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, alte Serie t. XXI, 1754, p. 42—82); Movers, Über die Ursprache der deuterokanonischen Bücher des AT (Zeitschr. f. Phil. u. kath. Theol. Heft 13, 1835, S. 31 ff. [nur über Judith]); Schönhaupt, Études historiques et critiques sur le livre de Judith, Strassb. 1839; Reuß in Ersch u. Grubers Encykl.

II, 28 S. 98 ff.; Nickes, De libro Judithae, Vratislaviae 1854; Journal of Sacred Literature and Biblical Record vol. III, 1856, p. 342—363, vol. XII, 1861, p. 421—440; Volkmar, Die Komp. des B. Judith (Theol. Jahrbb. 1857 S. 441—498); Hilgenfeld, ZwTh 1858 S. 270 bis 281; R. A. Lipsius, ebendas. 1859 S. 39—121; Hitzig, ebendas. 1860 S. 240—250; Volkmar, Handb. der Einleitung in die Apokryphen, I. Tl. 1 Abt., Judith 1860; Hilgenfeld, ZwTh 1861 S. 335—385; K. H. A. Lipsius, Sprachliches zum Buche Judith (ZwTh 1862 S. 103—105); Ewald, Gesch. d. Volkes Israel IV (3. Aufl. 1864) S. 618 ff.; Grätz, Gesch. d. Juden Bd. IV (2. Aufl. 1866) Note 14 S. 439 ff.; R. A. Lipsius, Jüdische Quellen zur Judithsage (ZwTh 1867 S. 337—366); Fritzsche in Schenkels Bibellex. III 445 ff.; Scholz, Das Buch Judith, eine Prophetie (Vortrag) 1885; Klein, Über das Buch Judith (Actes du huitième congrès international des orientalistes, tenu en 1889, Section Sémitique, Leide 1893, fasc. 2 p. 85—105); Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893 S. 277 bis 289; Nestle, Marginalien u. Materialien 1893 S. 43 ff.; Robiou, Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les annales d'Assurbanipal (Revue archéologique, Nouv. Série t. XXX, 1875, p. 23—38, 80—92); Delattre, Le peuple et l'empire des Mèdes jusqu'à la fin du règne de Cyaxare (Mémoires publiés par l'Académie de Bruxelles t. XLV 1883) p. 148—161; ders., Le livre de Judith (La Controverse et le Contemporain 1884, auch separat Lyon 1884); Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen, deutsche Übers. IV, 1886, S. 242—271; Neteler, Untersuchung der geschichtlichen und der kanonischen Geltung des Buches Judith 1886; Palmieri, De veritate historica libri Judith 1886; Brunengo, Il Nabucodonosor di Giuditta (Civiltà Cattolica, Serie XIII vol. III—X, 1886—1888, auch separat 1888); Rießler, Chronologische Fixierung der Heldenthat Judiths (Katholik 1894, II S. 1—8). — Die sieben zuletzt Genannten (Robiou, Delattre u. s. w.) verteidigen die Geschichtlichkeit, meist mit Hilfe der Assyriologie. Noch andere katholische Apologeten s. bei Cornely, Introductio in U. T. libros sacros II, 1, 1887, p. 400.

Der Inhalt des Buches ist kurz dieser. Nebukadnezar, König von Assyrien (sic!), besiegt den Arphaxad, König von Medien, und sendet dann seinen obersten Feldherrn Holofernes gegen die westlichen Völker, die ihm nicht gegen Arphaxad hatten Heerfolge leisten wollen. Auch diese werden unterworfen und ihre Kultusstätten zerstört (Kap. 1—3). Darauf wendet sich Holofernes gegen das jüdische Volk, das erst vor kurzem aus der Gefangenschaft zurückgekehrt war und seinen Tempel wieder eingeweiht hatte (sic! zur Zeit Nebukadnezars). Angesichts der drohenden Gefahr einer Schändung seines Heiligtums ist das ganze Volk zum äußersten Widerstande entschlossen; und der Hohepriester Jojakim trifft die hierzu nötigen Anordnungen. Den Hauptangriff richtet Holofernes gegen die starke Festung Betylua, die er durch Hunger zur Übergabe zu zwingen sucht (Kap. 4—7). Die Not ist bereits aufs höchste gestiegen, als eine schöne Witwe Namens Judith sich freiwillig erbietet, die Retterin ihres Volkes zu werden. Sie weiß sich Eingang in das feindliche Lager zu verschaffen, das Vertrauen des Holofernes zu gewinnen; und tötet ihn mit eigener Hand, als er nach einem großen Gelage, vom Weine berauscht, an ihrer Seite niedergesunken war. Nun eilt sie in die Stadt zurück; die Juden machen einen Ausfall, schlagen das feindliche Heer in die Flucht; und ganz Israel ist von der Gefahr errettet (Kap. 8—14). Zum Dank dafür wird Judith vom Volk als Retterin geehrt und gepriesen und endlich, als sie im Alter von 105 Jahren starb, allgemein betrauert (Kap. 15—16). — Auch hier, wie beim Buch Tobias, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß wir es nicht mit einer wirklichen Geschichte, sondern mit einer didaktischen Erzählung zu thun haben. Das historische Detail ist so unglaublich konfus (vgl. oben), und der paränetische Zweck tritt so stark und deutlich hervor, daß man seine Augen gewaltsam verschließen muß, um jenen Sachverhalt nicht zu sehen. Allerdings darf man nicht so weit gehen, selbst den Namen der Festung, um welche sich der Hauptkampf drehte, *Βετυλούα* oder Bethulia (so im Lat.) für fingiert zu halten. Denn der Verfasser wird doch seine Erzählung nicht geographisch in die Luft gebaut haben. Die Lage ist bis jetzt zwar nicht ermittelt, auch kommt Betylua sonst bei keinem alten Schriftsteller vor. Aber weder das eine noch das andere ist ein vernünftiger Grund, an seiner Existenz zu zweifeln. (Zur Bestimmung der Lage dienen: Kap. 4, 6; 7, 3; 8, 3. Darnach ist es in der Nähe von Dothain zu suchen, dessen Lage durch Robinson, Neuere Forschungen S. 158, im nördlichen Samarien nachgewiesen wurde. Hiermit fällt sowohl die ältere Ansicht, daß es mit Safed identisch sei, als die neuere, daß es = Beit Ilfa sei. Noch weniger kann es südlich von Raphia gelegen haben, wo allerdings ein Betulia existirt hat, Theodorus ed. Gildemeister 1882 § 20. Vgl. überhaupt Robinson, Palästina III, 586 f.; Ders., Neuere Forschungen in Palästina S. 443; Fritzsche in Schenkels Bibellexikon I 431; Guérin, Samarie I 344 bis 350; Marta, Intorno al vero sito di Betulia, Estratto dal Periodico La

Terra Santa, Firenze 1887 [nach Zeitschr. des DPV XII 117]; Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893 S. 277 ff. Zu den mittelalterlichen Pilgern, welche Bethulia erwähnen, citiert von Robinson, Pal. III 586, ist noch hinzuzufügen: Johannes Wirziburgensis, 12. Jahrh., bei Tobler, Descriptiones Terrae Sanctae [1874] S. 189. Er setzt es quarto milliario a Tiberiade). Aber die Erzählung selbst ist sicher eine freie Komposition des Verfassers, wenn auch bis in die neueste Zeit nicht nur katholische, sondern sogar protestantische Theologen große Gelehrsamkeit aufgewendet haben, um das Unmögliche möglich zu machen: die Geschichte der Judith samt allem Detail in den wirklichen Verlauf der Geschichte einzugliedern (so bes. Wolf 1861). Die Erfolglosigkeit dieser Bemühungen bestätigt nur die Wahrnehmung, die dem Unbefangenen sich ohnehin aufdrängt: daß wir es mit einer historischen Fiktion zu paränetischem Zweck zu thun haben. Welches dieser Zweck war, ist deutlich genug: Es soll das jüdische Volk ermutigt werden, kühn und entschlossen mit dem Schwerte in der Hand für den Bestand seines Glaubens und Kultus einzutreten auch gegen einen überlegenen Feind. Dies weist uns aber deutlich in die makkabäische Zeit. Zwar würde der vorausgesetzte historische Hintergrund mehr der Zeit des Artaxerxes Ochus entsprechen, der bei einem seiner Feldzüge gegen Phönicien und Ägypten um 350 auch jüdische Gefangene wegführte (Euseb. Chron. ed. Schoene II p. 112 ad ann. Abr. 1657; Syncell. ed. Dindorf I, 486; Oros. III, 7; Solin. 35, 4), und zu dessen hervorragendsten Heerführern bei jenen Feldzügen der Satrap (König) Holofernes von Kappadocien und der Eunuche Bagoas gehörten (Holofernes: Diodor. XXXI, 19, 2—3, Bagoas: Diodor. XVI, 47, 4; letzterer nach XVII, 5, 3 Eunuche; ohne Zweifel identisch mit jenem Bagoses, welcher nach Joseph. Antt. XI 7, 1 sich den Juden feindlich erwies). Da nun in der Geschichte der Judith außer Holofernes auch ein Eunuche Bagoas eine Rolle spielt (Jud. 12, 11ff. 13, 1ff. 14, 14), so liegt es nahe, die Judithgeschichte in die Zeit des Ochus zu verlegen (so Sulpicius Severus Chron. II 14—16, und im vorigen Jahrhundert Gibert). Aber der Verf. nennt ja auch Nebukadnezar. Man kann also nur sagen, daß er bei seiner freien Komposition einen Teil seines Materiales der Zeit des Ochus entnommen hat (so Gutschmid, Jahrb. f. klass. Phil. 1863 S. 714 = Kleine Schriften V 286; Nöldeke, Die alttest. Litteratur 1868 S. 96; ders., Aufsätze zur persischen Geschichte 1887 S. 78). Er selbst schreibt eben darum sicher später. Dann aber wird man, da es sich um eine Zeit religiöser Bedrückung handelt, in die makkabäische Zeit geführt. Und in diese, also in das zweite Jahrhundert v. Chr., darf wohl mit Bestimmtheit die Entstehung unseres Buches gesetzt werden (so z. B. auch Fritzsche, Ewald, Hilgenfeld [1861], Nöldeke). Viel weiter herunter, nämlich bis in die Zeit der trajanischen Kriege, glauben Volkmar, Hitzig und Grätz gehen zu müssen. Und es hat namentlich Volkmar viel Gelehrsamkeit und Phantasie aufgewendet, um darzuthun, daß die Geschichte der Feldzüge des Nebukadnezar und Holofernes nur eine verhüllte Darstellung der Feldzüge Trajans und seiner Feldherren gegen die Parther und die Juden sei. Aber bei näherer Betrachtung zergeht diese vermeintliche Übereinstimmung von Dichtung und Geschichte so ziemlich in nichts. Und schon die ausdrückliche Erwähnung der Judith bei Clemens Romanus c. 55 verbietet diese späte Ansetzung. — Ziemlich allgemein ist man darüber einverstanden, daß unser griechischer Text Übersetzung eines hebräischen Originales ist, wie aus dem ganzen Kolorit der Sprache und einzelnen Übersetzungsfehlern (1, 8; 2, 2; 3, 1. 9. 10) erhellt (s. Movers und Fritzsche, Handb. II 115 f.). Die chaldäische Bearbeitung, welche dem Hieronymus vorgelegen hat (s. o. S. 631, 7), ist aber sicherlich nicht als das Original zu betrachten. Denn dem Origenes und seinen jüdischen Beratern war ein hebräischer (oder aramäischer) Text nicht bekannt (Epist. ad African. c. 13, s. den Wortlaut oben S. 644, 17. Das Original scheint also damals bereits verloren gewesen und die von Hieronymus benützte aramäische Übersetzung erst nach Origenes entstanden zu sein. Die vorhandenen freien hebräischen Bearbeitungen sind noch spätere Produkte. S. darüber: Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 124 f.; Jellinek, Bet ha-Midrasch I 130 ff.; II 12—22; Lipsius, Jüdische Quellen zur Judithsage (ZwTh 1867 S. 337 bis 366); Ball in Wace' Apocrypha I 1888 p. 252—257; Gaster, An unknown hebrew version of the history of Judith (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology XVI 1894 p. 156—163). — Vom griechischen Text existieren drei Rezensionen: 1. Die gewöhnliche und ursprüngliche. 2. Die der codd. 19. 108. 3. Die des cod. 58, welcher die syrische und die alte lateinische Übersetzung folgen.

9. **Das erste Makkabäerbuch.** — Kommentare: J. D. Michaelis, Deutsche Übersetzung des 1. Buches der Makkabäer mit Anmerkungen 1778; Grimm im Exeget. Handb. III,

1853 (s. oben S. 636, 18); Keil, Kommentar über die Bücher der Makkabäer 1875; Rawlinson in Wace' Apocrypha vol. II 1888. — Sonstige Litteratur: Fröhlich, Annales compendiarii regum et rerum Syriae 1744; E. F. Wernsdorff, Prolusio de fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum, Lips. 1746; Fröhlich, De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum prolusio Lipsiae edita in examen vocata, Vindob. 1746; Gottl. Wernsdorff, Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaicorum, Wratislaviae 1747; [Khell], Autoritas utriusque libri Maccabaeorum canonico-historica adserta, Viennae 1749; Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, 1857, S. 200 ff.; Ewald, Geschichte des Volkes Israel IV 602 ff.; Rosenthal, Das erste Makkabäerbuch, Leipzig 1867; Fritzsche in Schenkels Bibellexikon IV 89 ff.; Schnedermann, Über das Judenthum der beiden ersten Makkabäerbücher (ZkWL 1884 S. 78—100); Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung 1895 S. 69—76 (erklärt sämtliche Briefe und Urkunden für eine freie Erfindung des griechischen Bearbeiters).

Der Name *Μακκαβαῖος* ist ursprünglich nur Beiname des Judas, des Sohnes des Mattathias (1 Mak 2, 4: *Ἰούδας ὁ καλούμενος Μακκαβαῖος*). Judas soll damit jedenfalls als streitbarer Held charakterisiert werden. Aber eine sichere Deutung des Namens ist noch immer nicht gefunden. Denn die von den meisten angenommene Erklärung = מַקֶּבֶת „Hammer“ (so auch Grimm, Exeget. Handb. III S. 9f.) hat das Bedenken gegen sich, daß מַקֶּבֶת nur den kleinen Arbeitshammer, nicht den schweren Streit- oder Schmiedehammer bezeichnet (1 Kg 6, 7; Jes 44, 12; Jer 10, 4; Richter 4, 21). Von den zahlreichen hebräischen Synonymis für Hammer würde man gerade dieses am wenigsten erwarten; viel eher z. B. מַפֵּץ (Jer 51, 20) oder מֵפִיץ (Na 2, 2) oder פַּטִּישׁ (Jer 50, 23). Um dieses und anderer Bedenken willen hat Curtiss (The Name Machabee, Leipzig 1876) mit Verweisung auf Jes 43, 17 die Erklärung, מַכַּבִּי = the extinguisher vorgeschlagen. Judas würde damit als der bezeichnet sein, der die feindlichen Heere „auslöscht“ wie einen Docht. Hiegegen kann freilich wieder eingewendet werden, daß der Gebrauch des Bildes bei Jesaja noch nicht beweist, daß derselbe Begriff geradezu auch als symbolischer Name verwendet werden kann. Und so ist ein sicheres Resultat noch immer nicht gewonnen. Von Judas ging dann der Name auf die ganze Familie, ja auf die ganze Partei, deren Führer er war, über. Daher sind die „Makkabäer“ überhaupt die glaubenstreuen Israeliten, welche zur Verteidigung ihres väterlichen Glaubens den Kampf gegen die syrischen Oberherren wagten. — Das erste Makkabäerbuch erzählt die Geschichte dieser Kämpfe und die Geschichte des aus denselben hervorgegangenen unabhängigen jüdischen Gemeinwesens bis zum Tode des Hohenpriesters Simon (135 v. Chr). Es beginnt mit dem Regierungsantritt des Antiochus Epiphanes (175 v. Chr.), berichtet, wie dessen Versuche zur gewaltsamen Unterdrückung der jüdischen Religion der Anlaß wurden zur offenen Erhebung gegen die syrische Oberherrschaft, schildert die wechselnden Erfolge dieser Erhebung unter Führung des Judas Makkabäus bis zu dessen Tode (161 v. Chr.), sodann den weiteren Verlauf der makkabäischen Bestrebungen unter der Hegemonie von Judas' Bruder Jonathan, der sich durch geschickte Ausnützung der Verhältnisse von den syrischen Königen die Anerkennung als Fürst und Hoherpriester der Juden zu erringen wußte (161 bis 143 v. Chr.), endlich die Geschichte des dritten Bruders jener beiden, des Hohenpriesters Simon (143—135 v. Chr.). — Die Darstellung weicht von dem Pragmatismus der historischen Bücher des alttestamentlichen Kanons merklich ab. Es verläuft hier alles menschlich und natürlich. Nicht durch unmittelbares Eingreifen Gottes, sondern durch das Schwert der Makkabäer und durch die Klugheit ihrer diplomatischen Verhandlungen wird der neue jüdische Staat gegründet. Im Interesse der Glaubwürdigkeit unseres Buches ist diese Form der Darstellung jedenfalls nicht zu bedauern. Überhaupt aber ist das Buch eine historische Quelle von unschätzbarem Werte. Die Darstellung geht sehr ins Detail und erweckt durch ihre ungeschminkte Einfachheit großes Vertrauen. Dieses wird, sofern es sich um die jüdische Geschichte handelt, auch dadurch nicht gefährdet, daß der Verfasser über die Angelegenheiten fremder Völker, z. B. der Römer, sich schlecht unterrichtet zeigt. Ebensowenig thun die übertriebenen Zahlenangaben seiner Glaubwürdigkeit in anderen Dingen Eintrag. (Vgl. über dieselbe im allgemeinen die oben genannten Streitschriften von Fröhlich, den beiden Wernsdorff und Khell.) — Daß eine Geschichtserzählung, welche so sehr ins Detail geht, ihrerseits wieder auf älteren Quellen ruht, darf wohl als selbstverständlich betrachtet werden, wenn sich auch über die Beschaffenheit der letzteren nichts näheres ermitteln läßt. Eine Hinweisung auf sie scheint Kap. 9, 22 vorzuliegen (vgl. Grimm, Exeget. Handb. III S. 22 f.). — Sehr vorteilhaft zeichnet sich unser Buch vor älteren Geschichtsbüchern dadurch aus, daß es alle wich-

tigeren Ereignisse nach einer festen Zeitrechnung fixirt, nämlich nach der seleucidischen Ära, welche im Herbst 312 v. Chr. beginnt. — Die Zeit der Abfassung läßt sich innerhalb ziemlich enger Grenzen mit großer Wahrscheinlichkeit bestimmen. Einerseits kennt der Verfasser bereits eine Chronik der Thaten des Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.), s. Kap. 16, 24. Darnach ist doch wahrscheinlich, daß er erst nach dessen Regierung gelebt hat. Andererseits schreibt er entschieden noch vor dem Eroberungszuge des Pompejus. Denn die Römer erscheinen ihm lediglich als Freunde und Beschützer des jüdischen Volkes. Die Abfassung fällt also in die ersten Dezennien des ersten Jahrhunderts v. Chr. — Daß das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben ist, erhellt aus dem sprachlichen Charakter desselben zur Genüge, und wird überdies durch das Zeugnis des Origenes und Hieronymus bestätigt. Ersterer (bei Euseb. H. E. VI 25, 3) teilt den hebräischen Titel des Buches mit, dessen Bedeutung freilich schon wegen der Unsicherheit der Überlieferung schwer zu konstatieren ist (die älteren Ausgaben des Eusebius haben: *Σαρβὴθ Σαρβανὲ ἔλ*, Heinichen giebt: *Σαρβὴθ Σαβαναιέλ*. Deutungsversuche s. bei Grimm, Exeget. Handb. III S. 17; Curtiss, The Name Machabee p. 30. Derenbourg, Histoire de la Palaestine p. 450 sqq.; D. Hoffmann, Magazin für die Wissenschaft des Judent. XV 1888 S. 179 f.; Sachs, Revue des études juives t. XXVI 1893 p. 161—166). Hieronymus sagt im Prologus galeatus (Vallarsi IX 459 sq.): Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi. Secundus Graecus est quod ex ipsa quoque phrasi probari potest. Die griechische Übersetzung ist schon von Josephus benützt worden (gegen Michaelis, der behauptete, Josephus gehe auf das hebräische Original zurück, s. Grimm S. 28; Bloch, die Quellen des Flavius Josephus 1879 S. 80—90). Auffallend ist, daß Josephus von Kap. 14—16 kaum eine Kenntnis verrät. Destinon (Die Quellen des Flavius Josephus 1882 S. 60—91) hat daher die Ansicht aufgestellt, daß das Buch ursprünglich diese Kapitel noch nicht enthalten habe, und daß auch sonst die ursprüngliche Redaktion von der jetzigen verschieden gewesen sei. Aber die sehr freie Benützung durch Josephus bietet hierfür keine hinreichende Stütze.

10. **Das zweite Makkabäerbuch.** — Vgl. außer der zu 1 Mak notierten Litteratur: Grimm im Exeget. Handb. IV 1857; H. Eberh. Glo. Paulus, Über das zweyte Buch der Maccab. (Eichhorns allg. Bibl. d. bibl. Litt. I 1787 S. 233 ff.); Bertheau, De secundo libro Maccabaeorum, Gotting. 1829; Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael Bd II (1855) S. 443 ff.; Patrizzi, De consensu utriusque libri Machabaeorum, Romae 1856; Cigoi, Historisch-chronologische Schwierigkeiten im zweiten Makkabäerbuche, Klagenfurt 1868; Kasten, Der historische Werth des zweiten Buches der Makkabäer, Stolp, Progr. 1879; Schlatter, Jason von Cyrene, ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung, Greifswald 1891; Unger, SMA philos.-phil. und histor. Classe 1895 S. 281—300 (über 2 Mak 11, 16—38); Willrich, Juden und Griechen vor der makk. Erhebung 1895 S. 64 f. — Über die beiden Briefe, welche dem Buche vorangestellt sind, vgl. (außer der genannten Litteratur): Valckenaer, De Aristobulo p. 38—44; Schlünkes, Epistolae quae secundo Macc. libro 1, 1—9 legitur explicatio, Colon. 1844; derselbe, Difficiliorum locorum epistolae quae 2. Macc. 1, 10—2, 18 legitur explicatio, Colon. 1847; Grätz, Das Sendschreiben der Palästinenser an die ägyptisch-judäischen Gemeinden wegen der Feier der Tempelweihe (Monatsschr. für Geschichte und Wissensch. des Judenth. 1877 S. 1—16, 49—60); derselbe, Gesch. der Juden Bd III, 4. Aufl. 1888, S. 671—684 (Note 10); Brüll, Jahrbb. für jüd. Geschichte und Litteratur, VIII 1887 S. 30—40; Bruston, Trois lettres des juifs de Palestine (ZatW X 1890 S. 110—117).

Seinem Inhalte nach geht dieses zweite Makkabäerbuch mit dem ersten parallel und zwar so, daß es etwas früher als das erste einsetzt, schon mit der letzten Zeit des Seleucus IV. Philopator, des Bruders und Vorgängers des Antiochus Epiphanes, dagegen bedeutend früher als das erste schließt, nämlich schon mit dem Siege des Judas Makkabäus über Nikanor (161 v. Chr.). Es behandelt also einen viel kürzeren Zeitraum als das erste. In Ansehung seines litterarischen, historischen und religiösen Charakters ist es in dem ersten sehr unähnlich. Es ist weit rhetorischer gehalten als dieses und giebt sich in Sprache und Stil deutlich als ein ursprünglich griechisches Produkt zu erkennen. An Glaubwürdigkeit steht es dem ersten bedeutend nach. Es erzählt dieselben Ereignisse zum Teil wesentlich anders, ja in anderer Ordnung als das erste. Und man irrt wohl nicht, wenn man bei solchen Differenzen im großen und ganzen sich auf Seite des ersten Buches stellt, wenn auch zugegeben werden kann, daß das zweite im einzelnen hie und da einer treueren Kunde folgen mag, als das erste. Nur fehlen uns die Mittel, darüber für jeden einzelnen Fall mit Sicherheit zu entscheiden. Ein geringeres Maß von Zutrauen verdient das zweite auch schon deshalb, weil sein Zweck keineswegs ein aus-

schließlich historischer ist. Der Verfasser hat offenbar viel mehr religiöses Interesse, als der des ersten. Es ist ihm nicht nur darum zu thun, die Thaten der ruhmreichen Vergangenheit zu erzählen, sondern auch darum, auf die Gegenwart in religiöser Beziehung belebend und fördernd einzuwirken. Insonderheit bezweckt er den Lesern „die gebührende Ehrfurcht vor dem Tempel zu Jerusalem einzuflößen, als der gesetzlich allein berechtigten theokratischen Kultusstätte" (Grimm, Exeget. Handb. IV S. 12). — Über die Quellen giebt uns der Verfasser selbst (Kap. 2, 19 ff.) die Auskunft, daß sein Buch nur ein Auszug aus dem größeren Werke des Jason von Cyrene ist, welches in fünf Büchern die Geschichte der makkabäischen Kämpfe zur Zeit des Antiochus Epiphanes und seines Sohnes Antiochus Eupator erzählt hatte. Leider ist aber dieser Jason von Cyrene eine sonst ganz unbekannte Persönlichkeit. Nicht einmal seine Zeit läßt sich ermitteln, und ebensowenig die Quellen, aus welchen er geschöpft hat. Da er aber das erste Makkabäerbuch jedenfalls nicht gekannt hat (so die meisten, gegen Hitzig, Gesch. des Volkes Israel II 415), so darf wohl angenommen werden, daß er noch vor dessen Entstehung, oder doch vor dessen allgemeinerem Bekanntwerden gelebt und geschrieben hat. Jedenfalls werden die starken Abweichungen vom ersten Buche daraus zu erklären sein, daß er aus trüberen Quellen schöpft, zum Teil vielleicht nur aus mündlicher Information. Über die Zeit des Epitomators kann so viel mit ziemlicher Sicherheit gesagt werden, daß er noch vor der Zerstörung Jerusalems schrieb (wie sich aus dem Zweck des Buches, auch wohl aus 15, 37 ergiebt). Josephus scheint weder das Werk des Jason noch das des Epitomators benützt zu haben. Vermutlich geht aber die Schilderung der Tyrannen, welche die Frommen und Tugendhaften verfolgen, bei Philo, Quod omnis probus liber § 13 (ed. Mang. II 459) auf das zweite Makkabäerbuch zurück (so Lucius, der Essenismus 1881 S. 36—39). Augenscheinlich ist im Hebräerbrief (11, 35 f.) auf 2 Mak 6—7 angespielt. Das erste ausdrückliche Citat findet sich bei Clemens Alex., Strom. V 14, 97: *Ἀριστοβούλῳ . . . οὗ μέμνηται ὁ συνταξάμενος τὴν τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομήν* (vgl. 2 Mak 1, 10). — Ohne jeden Anhaltspunkt ist die Meinung Schlatters, daß das Werk des Jason von Cyrene nicht nur dem Verf. des zweiten, sondern auch dem des ersten Makkabäerbuches vorgelegen habe.

11. **Das dritte Makkabäerbuch.** Grimm im Exeget. Handb. IV, 1857. Von den oben S. 336, 25 genannten Einleitungswerken behandeln das dritte Makkabäerbuch: Eichhorn, Berthold, De Wette-Schrader, Keil, Reuß, Vatke. Vgl. ferner: Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 611 ff.; Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. II, 262 ff.; Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. 1888 S. 613—615; Deißmann, Bibelstudien 1895 S. 258 bis 261 (sprachliche Erläuterungen zu 3 Mak 3, 11 ff.); Willrich, Juden und Griechen 1895, S. 142 ff. (sucht mit unzureichenden Gründen den Ptolemäus VII. zu einem wirklichen Judenfreund zu machen).

Wenn schon das zweite Makkabäerbuch dem ersten an Glaubwürdigkeit bedeutend nachsteht, so kann das dritte auf den Charakter einer historischen Urkunde vollends gar keinen Anspruch machen. Den Namen „Makkabäerbuch" führt es auch sehr mißbräuchlich und nur deshalb, weil es sich hier ebenfalls um Bedrängnis und Rettung glaubenstreuer Israeliten handelt. Mit der Makkabäerzeit aber hat es nichts zu thun. Sein Inhalt ist nämlich dieser: Ptolemäus IV. Philopator (222—205 v. Chr.) macht nach seinem Sieg über Antiochus d. G. bei Raphia (217 v. Chr.) dem Tempel zu Jerusalem einen Besuch. Von dessen Pracht hingerissen begehrt er das Allerheiligste zu sehen, und läßt sich durch keine Bitten und Vorstellungen von diesem Verlangen abbringen. Als er aber eben an die Ausführung seines Vorhabens gehen will, fällt er, von Gottes Hand getroffen, ohnmächtig zu Boden. Nach Ägypten zurückgekehrt will er für das Mißlingen seines Unternehmens an den dortigen Juden blutige Rache nehmen. Aber alle seine Anschläge (er läßt die Juden in die Rennbahn von Alexandria einsperren und will sie durch Elefanten zertreten lassen) werden von Gott wunderbar vereitelt; ja der König wird in einen Freund und Wohlthäter der Juden verwandelt und giebt diesen die Erlaubnis, die Abtrünnigen ihres Volkes umzubringen, wovon die Juden reichlichen Gebrauch machen. — Der Stil, in welchem diese Erzählung abgefaßt ist, entspricht vollkommen dem zum Teil sehr abgeschmackten Inhalt. Er ist noch viel schwülstiger und geschraubter als der des zweiten Makkabäerbuches. — Da die Erzählung das Gepräge der Ungeschichtlichkeit an der Stirne trägt, so lohnt es sich nur zu fragen, welche wirklichen Thatsachen ihr etwa zu Grunde liegen oder zu ihrer Abfassung Anlaß gegeben haben. Hier ist zunächst daran zu erinnern, daß Josephus die Geschichte von der Einsperrung der Juden in die Rennbahn und ihrer beabsichtigten Zertretung durch Elefanten

von einem andern Ptolemäer: Ptolemäus VII. Physkon erzählt (contra Apion. II, 5). Auch er, wie unser Verfasser (6, 36), knüpft daran die weitere Bemerkung, daß von da an zur Erinnerung an die wiederfahrene Errettung von den alexandrinischen Juden alljährlich ein Fest gefeiert wurde. Demnach scheint allerdings der Erzählung ein historischer Kern zu Grunde zu liegen; und in Bezug auf die Chronologie verdient Josephus wohl eher Glauben als unser Verfasser. Aber alle weiteren Ausschmückungen, mit welchen unser Verfasser seine Geschichte bedacht hat, sind damit noch nicht erklärt. Zu ihnen muß die Veranlassung in den besonderen Verhältnissen seiner Zeit gelegen haben. In dieser Beziehung ist es nun wenigstens eine ansprechende Vermutung, wenn Ewald, Hausrath und Reuß an die Zeit des Kaisers Caligula denken. Dieser hat ja in der That den Versuch zur Entweihung des Tempels von Jerusalem gemacht und hat vor allem die alexandrinischen Juden aufs grausamste verfolgt. Es mochte also der Verf. unseres Buches mit seiner Geschichte den Zweck verfolgen, zu zeigen, daß Gott doch immer den Juden wunderbar beisteht, was die einen zur Warnung und die andern zum Troste sich sollten gesagt sein lassen. Aber mehr als eine ansprechende Vermutung ist diese Kombination doch nicht. Denn es wollen manche Punkte auch wieder nicht ganz stimmen, weshalb Grimm mit Recht, bei aller Geneigtheit der Ewaldschen Ansicht beizustimmen, sich reserviert hält (Exeget. Handb. IV, 218 f.). Jedenfalls ist unsere Schrift ein ziemlich spätes Produkt. Der Verf. kennt bereits die apokryphischen Zusätze im Daniel (s. Kap. 6, 6). Erwähnungen des Buches finden sich bei Euseb. Chron. ed. Schoene II, 122 sq., in den Canones apost. 85, bei Theodoret und anderwärts (Grimm S. 221). — Aus dem abrupten Anfang erhellt, daß uns das Buch nicht vollständig erhalten ist.

12. Jesus Sirach. Kommentare: Bretschneider, Liber Jesu Siracidae graece perpetua annotatione illustratus, Ratisbonae 1806; Fritzsche im Exeget. Handb. V, 1859; Edersheim in Wace' Apocrypha vol. II, 1888 (s. oben S. 636, 20). — Sonstige Litteratur: Gfrörer, Philo 2. Bd (1831) S. 18—52; Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie 2. Bd (1834) S. 126—150; Winer, De utriusque Siracidae aetate. Erlg. 1832; Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden (1832) S. 100—105; Ewald, Über das griech. Spruchbuch Jesus Sohnes Sirachs (Jahrbb. der bibl. Wissenschaft 3. Bd 1851 S. 125—140); Bruch, Weisheitslehre der Hebräer 1851 S. 266—319; Geiger, Zeitschr. d. DMG. XII, 1858 S. 536—543; Ewald, Gesch. d. Volkes Israel IV, 340 ff.; Horowitz, Das Buch Jesus Sirach (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judent., 1865 S. 101 ff., 136 ff., 178 ff., auch separat, Breslau 1865); Fritzsche in Schenkels Bibellex. III, 252 ff.; Grätz, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. d. Judent. 1872 S. 49 ff., 97 ff.; Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jesus Sirach, Königsberg 1874; Seligmann, Das Buch der Weisheit des Jesus Sirach (Josua ben Sira) in seinem Verhältnis zu den salomonischen Sprüchen und seiner historischen Bedeutung, Breslau 1883; Bickell, Ein alphabetisches Lied Jesus Sirachs (ZkTh. VI, 1882 S. 319—333); ders., Die Strophik des Ecclesiasticus (Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes VI, 1892 S. 87—96); Daubanton, Het apokryphe boek *Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ* en de leertype daarin vervat (ThSt 1886—1887); Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Supplementbd. 1886 S. 77 bis 86; Cheyne, Job and Solomon or the Wisdom of the Old Testament, London 1887; Drummond, Philo Judaeus vol. I, 1888 p. 144—155; Hatch, Essays in Biblical Greek, 1889 p. 246—282 (zur Textkritik); Margoliouth, An Essay on the place of Ecclesiasticus in Semitic Literature, Oxford 1890; derselbe, The language and metre of Ecclesiasticus (Expositor 1890, april p. 295—320, may p. 381—391). Vgl. dazu bes. die Rez. von Nöldeke, LCB 1890, 985 ff.; auch ThLZ 1890, 137; Bois, Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine, Paris 1890 p. 160—210, 313—372; Renan, Histoire du peuple d'Israël IV, 1893, p. 282—296; Nestle, Marginalien und Materialien 1893 S. 48—59 (zur Textkritik).

Das Spruchbuch Jesus' des Sohnes Sirachs ist der außerkanonische Doppelgänger des kanonischen Spruchbuchs Salomos. Wie dieses giebt es die Resultate einer praktischen Lebensweisheit in poetischer Form. Es verbreitet sich über das ganze Gebiet des menschlichen Lebens nach all seinen Richtungen und Beziehungen; will für alles die richtigen Gesichtspunkte eröffnen, um darnach auch das richtige Handeln zu ermöglichen. Das Höchste wie das Niedrigste, das Größte, wie das Geringste wird vom Verf. in den Kreis seiner Betrachtungen und Ratschläge gezogen. Er spricht von der Gottesfurcht und göttlichen Weisheit, von Freundschaft und Barmherzigkeit, von Selbstbeherrschung und Mäßigkeit, und was sonst für Tugenden sind; wie auch von den entgegengesetzten Lastern. Er handelt von den besonderen Aufgaben, welche die Verschiedenheit des Alters, Geschlechtes und Berufes, der bürgerlichen und sozialen Stellung für den einzelnen mit sich bringt. Er redet vom Verhältnis der Eltern und Kinder, Herren und Knechte,

Hohen und Niedrigen, Armen und Reichen zu einander. Er giebt auch Klugheitsregeln für den geselligen Verkehr und für das politische Verhalten. Die Form, in welche er seine Gedanken kleidet, ist durchgängig die des hebräischen Rhythmus, also die poetische. Ein bestimmter Plan in der Anlage des Ganzen ist nicht nachweisbar. Das einzelne tritt uns als einzelnes entgegen, zwar gruppenweise geordnet, aber ohne eine erkennbare Disposition des ganzen. Die Moral, die durch das Ganze hindurchgeht, ist allerdings zum Teil etwas hausbacken, zuweilen sogar in den reinen Utilitätsstandpunkt übergehend. Aber im Ganzen spricht sich doch eine tüchtige, ernste sittliche Gesinnung darin aus, verbunden mit einer praktischen und verständigen Weltbetrachtung. Was der Verfasser giebt, ist die reife Frucht vielseitiger Bildung und langjähriger Welterfahrung. — Der griechische Text, welcher uns erhalten ist, giebt sich selbst laut der Vorrede nur als Übersetzung aus. Es bedarf daher nicht erst des Beweises, daß das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben ist (nicht aramäisch, s. Fritzsche, Exeget. Handb. V, S. XVIII). Noch im Talmud werden Sprüche daraus citiert. Vgl. Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 101 ff. Delitzsch, Zur Gesch. der jüd. Poesie S. 204 f. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 67 ff. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte 1880 S. 71 ff. Strack in dieser Encyklopädie A. „Kanon des A.T." Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Suppl. 1886 S. 83—86. Schechter, The Quotations from Ecclesiasticus in rabbinic literature, in: Jewish Quarterly Review vol. III, 1891 p. 682 bis 706 (vollständigste Sammlung unter Mitteilung des hebräischen Wortlautes). Hieronymus versichert, ein hebräisches Exemplar gesehen zu haben, s. praef. in vers. libr. Salom. (Vall. IX, 1293 sq.): Fertur et πανάρετος Jesu filii Sirach liber et alius ψευδεπίγραφος, qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem Hebraicum reperi, non Ecclesiasticum, ut apud Latinos, sed Parabolas praenotatum, cui juncti erant Ecclesiastes et Canticum Canticorum, ut similitudinem Salomonis non solum librorum numero, sed etiam materiarum genere coaequaret. Die Übersetzung ist sklavisch wörtlich und nicht frei von Fehlern; gehört aber unter den griechischen Übersetzungen biblischer Bücher immerhin zu den besseren Leistungen. Außer dem griechischen Text haben wir noch einen zweiten selbstständigen Zeugen: die syrische Übersetzung; denn diese ist nicht, wie die anderen syrischen Texte der Apokryphen, aus dem Griechischen sondern direkt aus dem Hebräischen geflossen. So schon Bendtsen, Specimen exercitationum criticarum in Vet. Test. libros apocryphos 1789; und neuerdings Geiger, Horowitz, Nöldeke (Die alttest. Litteratur S. 168. Ders. ZatW VIII, 156), Lagarde (Symmicta S. 88), Bickell, Edersheim, Margoliouth, Renan. — Aus der obigen Stelle des Hieronymus sehen wir, daß das Buch im Hebräischen die Überschrift Parabolae hatte. In den griechischen Handschriften ist der stehende Titel: Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ. In der lateinischen Kirche ist seit Cyprian die Bezeichnung Ecclesiasticus eingebürgert (Cyprian. Testimon. II, 1. III, 1. 35. 51. 95. 96. 97. 109. 110. 111). Vgl. die lateinische Übersetzung des Origenes in Numer. homil. XVIII, 3 (ed. Lommatzsch X, 221): in libro qui apud nos quidem inter Salomonis volumina haberi solet et Ecclesiasticus dici, apud Graecos vero sapientia Jesu filii Sirach appellatur. — Der Verfasser nennt sich selbst am Schlusse (50, 27) Ἰησοῦς υἱὸς Σιρὰχ ὁ Ἱεροσολυμίτης. Über seine Zeit giebt uns das Vorwort seines Enkels, des Übersetzers, Aufschluß. Dieser sagt hier von sich, daß er nach Ägypten gekommen sei ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως. Das kann nicht heißen: in seinem (des Übersetzers) 38. Lebensjahre, sondern nur: im 38. Regierungsjahre des Euergetes. Von den beiden Ptolemäern, welche den Beinamen Euergetes führten, regierte aber der erste nur 25 Jahre. Folglich kommt nur der zweite in Betracht, mit seinem vollen Namen Ptolemaeus VII Physcon Euergetes II. Dieser regierte zuerst (von 170 an) mit seinem Bruder gemeinsam, dann (von 145 an) allein. Er zählte aber seine Regierungsjahre vom ersteren Datum an. Demnach ist das 38. Jahr, in welchem der Enkel des Jesus Sirach nach Ägypten kam, das Jahr 132 v. Chr. Sein Großvater, der Verfasser des Buches, mag also etwa 190—170 v. Chr. gelebt und geschrieben haben. Hiermit stimmt auch, daß er in seinem Buche (Kap. 50, 1—26) dem Hohenpriester Simon Sohn des Onias ein ehrenvolles Andenken widmet. Es wird nämlich unter diesem nicht Simon I. (Anfang des 3. Jahrhunderts, s. Joseph. Antt. XII, 2, 4), sondern Simon II. (Anfang d. 2. Jahrh., s. Joseph. Antt. XII, 4, 10) zu verstehen sein. Jesus Sirach preist dessen Verdienste im frischen Andenken an den eben Dahingegangenen. — Noch ist zu erwähnen, daß in der christlichen Litteratur unser Buch von Clemens Alexandrinus an häufig citiert wird. Be-

kanntschaft damit verraten schon einige neutestamentliche Schriftsteller (s. o. S. 625, 45). Seltsam ist, daß es in der lateinischen Kirche vielfach als ein Werk Salomos gegolten hat (s. die obigen Stellen Cyprians und des lateinischen Origenes, auch Hieronymus Comment. in Daniel c. 9, opp. ed. Vallarsi V, 686: plerisque Salomonis falso dicitur); weshalb manche abendländische Kanonsverzeichnisse ohne weiteres fünf salomonische Schriften zählen (Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 151. 245. 251. 272. 1007 ff.).

13. **Die Weisheit Salomonis.** — Kommentare: Bauermeister, Commentarius in Sap. Sal. libr. Gott. 1828; Grimm, Kommentar über das Buch der Weisheit, 1837; J. A. Schmid, Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt, 1857; Grimm, im Exeget. Handb. VI, 1860 (s. o. S. 636, 18); Gutberlet, Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt, 1874; Deane, The book of Wisdom, the greek text, the latine vulgate and the authorised english version with an introduction, critical apparatus and a commentary, Oxford 1881; Farrar in Wace' Apocrypha vol. I 1888. — Sonstige Litteratur: Salthenius, Diss. critico-theol. de auctore Libri Sapientiae Philone potius Alexandrino quam seniore, Regim. 1739; Bretschneider, De libri Sapientiae parte priore c. I—XI e duobus libellis conflata. Pars I—III, Viteb. 1804; Winzer, De philosophia morali in libro Sap. exposita, Viteb. 1811; Gfrörer, Philo Bd II (1831) S. 200—272; Grimm, De Alexandrina sapientiae libri indole perperam asserta, Jenae 1833 (von ihm selbst später zurückgenommen); Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie Bd II (1834) S. 152—180; Bruch, Weisheitslehre der Hebräer (1851) S. 322—378; Weiße, Die Evangelienfrage (1856) S. 202 ff.; Nägelsbach in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie; Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 626 ff.; Kübel, Die ethischen Grundanschauungen der Weisheit Salomonis (ThStK 1865, S. 690—722). Heinze, Die Lehre vom Logos (1872) S. 192—202; Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. II, 259 ff.; Fritzsche, in Schenkels Bibellex. V, 647 ff.; Edm. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus (1886) S. 289—348; Drummond, Philo Judaeus (1888) I, 177—229; Grätz, Gesch. der Juden Bd III, 4. Aufl. (1888) S. 611—613; Menzel, Der griechische Einfluß auf Prediger und Weisheit Salomos (1889) S. 39—70; Bois, Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine, Paris 1890, S. 211—309, 373—412; Margoliouth, Was the book of Wisdom written in Hebrew? (Journal of the Royal Asiatic Society 1890, p. 263 sqq.); Freudenthal, What is the original language of the Wisdom of Solomon? (The Jewish Quarterly Review vol. III, 1891, p. 722—753).

Schon in einigen Büchern des Alten Testamentes wird die Weisheit, und zwar die in Gott ruhende und aus Gott stammende Weisheit, gepriesen als das höchste Gut, als die Quelle aller Vollkommenheit und die Spenderin alles Glückes und Segens (vgl. besonders Pr Kap. 8—9; auch Hiob 28, 12 ff.). In der späteren Litteratur ist dieser Gedanke dann mit Vorliebe behandelt und weiter ausgebildet worden. Wir begegnen ihm wieder bei Jesus Sirach und namentlich in dem Buch der Weisheit Salomonis. Der Verf. dieses Buches, der für Salomo selbst gelten will, hält als solcher seinen königlichen Kollegen, den heidnischen Machthabern (1, 1. 6, 1), die Thorheit der Gottlosigkeit und insonderheit des Götzendienstes vor. Nur der Fromme und Gerechte ist wahrhaft glücklich, der Gottlose verfällt dem göttlichen Gerichte. Götzendienst ist die höchste Thorheit. Im Gegensatz dazu empfiehlt der Verf. die wahre Weisheit. Er nimmt dabei den Begriff in seinem denkbar weitesten Umfang. Denn er versteht unter der Weisheit sowohl die subjektive als die objektive, die menschliche wie die göttliche Weisheit. Beide fallen ihm unter *einen* Begriff, ja sind ihm ihrem Wesen nach identisch. Die menschliche Weisheit vermittelt auf allen Gebieten des Lebens die richtige Erkenntnis. Sie unterweist den Menschen in den Wegen Gottes und lehrt ihn dessen heiligen Willen. Darum ist sie auch für den, der sich ihr hingiebt, die Quelle alles Glückes und aller wahren Freuden. Sie verleiht nicht nur Ehre und Ruhm, sondern auch ewiges Leben und ewige Seligkeit. Dies alles vermag sie aber, weil sie, die menschliche Weisheit, nur ein Ausfluß der göttlichen Weisheit, ja mit dieser identisch ist. Uranfänglich ist sie bei Gott als Beisitzerin auf dessen Thron (9, 4). Sie war dabei, als Gott die Welt schuf (9, 9); ist aufs innigste mit Gott verbunden (συμβίωσιν ἔχουσα θεοῦ) und eingeweiht in Gottes Einsicht (8, 3—4). Ja sie ist ein Hauch aus Gottes Kraft, ein Ausfluß aus des Allmächtigen Herrlichkeit (7, 25—26). Ihr Handeln ist daher geradezu mit dem Handeln Gottes identisch: sie schafft alles (8, 5), regiert alles (8, 1) und erneuert alles (7, 27). — Aus diesen Grundgedanken erhellt schon der Standpunkt des Verfassers: es ist ein jüdischer Philosoph, der hier zu uns redet. Nämlich einerseits steht er durchaus auf dem Standpunkt der alttestamentlichen Offenbarung. Aber andererseits hat er auch eine eigentümliche philosophische Bildung sich erworben. Und er ist dabei nicht nur bei den Weisen seines Volkes, sondern auch bei den Hellenen,

bei Plato und den Stoikern in die Schule gegangen. Er gehört also jener Geistesrichtung an, deren klassischer Repräsentant Philo ist, und die man nur als eine Vermählung jüdischen Glaubens mit griechisch-philosophischer Bildung bezeichnen kann. — Damit ist aber auch alles gesagt, was über den Verfasser des Buches sich sagen läßt. Das Buch selbst will von Salomo verfaßt sein (Kap. 8, 10 ff., 9, 7 f.); und es hat sich, abgesehen von Älteren, noch in neuester Zeit ein Theologe gefunden, der dies wirklich glaubt und beweisen will (der kathol. Theologe Schmid, s. oben), während selbst der entschiedenste Vertreter katholischer Korrektheit, der Jesuit Cornely, doch nur meint, Alexandrinum Judaeum auctorem quidem esse libri, quem hodie possidemus, sed in illo conscribendo scripta Salomonica hodie deperdita adhibuisse ideoque Salomonis personam induere potuisse (Introductio in U. T. libros sacros II, 2, 1887, p. 225). Eher der Überlegung wert ist die Ansicht, daß Philo der Verfasser sei, was z. B. Luther, Joh. Gerhard, Calov und viele andere annahmen (s. Grimm, Handb. VI, S. 21 ff.), und schon Hieronymus als Ansicht Älterer erwähnt, s. praef. in vers. libr. Salom. (Vall. IX, 1293 sq.): nonnulli scriptorum veterum hunc esse Judaei Philonis affirmant. Aber bei aller Verwandtschaft mit Philo ist doch der Unterschied zwischen ihm und dem Verfasser unseres Buches noch viel zu groß, als daß im Ernst an Identität beider gedacht werden könnte. Unser Buch steht, was seinen philosophischen Standpunkt anlangt, in der Mitte zwischen Jesus Sirach und Philo und bildet die Brücke von jenem zu diesem. — Man kann es daher auch der Zeit nach mit einiger Wahrscheinlichkeit zwischen beide setzen, also etwa um 150—50 v. Chr. (vgl. Grimm, Handb. VI, S. 32—34), wiewohl der Schluß von der Priorität des Standpunktes auf die zeitliche Priorität nicht gerade zwingend ist. Sicher verkehrt ist es, wenn Weiße u. a. an einen christlichen Verfasser gedacht haben. Deutliche Spuren einer Bekanntschaft mit dem Buche liegen bereits im Neuen Testamente vor (s. o. S. 625, 49). Ausdrücklich citiert wird es aber erst von Irenäus an (Euseb. H. E. V, 26). — Daß das Buch ursprünglich griechisch geschrieben ist, versteht sich bei seiner schwunghaften, z. T. etwas gekünstelten und überladenen Rhetorik von selbst. Schon Hieronymus sagt (a. a. O.): ipse stilus Graecam eloquentiam redolet. Der seltsamen Meinung von Margoliouth, daß das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben sei, ist daher durch die ausführliche Widerlegung von Freudenthal fast zu viel Ehre erwiesen worden.

E. Schürer.

Apokryphen des Neuen Testamentes. Eine Sammlung von Apokryphen des NT.s hat zuerst Mich. Neander Soraviensis veranstaltet und dieselbe seiner Catechesis Mart. Lutheri parva, graeco-Latina, Bas. 1564, 2. Ausg. 1567 unter dem Titel beigefügt: Apocrypha, h. e. narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi, extra Biblia etc. Außer dem Protevang. Jacobi (bereits 1552 von Theod. Bibliander lateinisch ediert), den Episteln des Pilatus und Lentulus, und Prochori de Johanne Theologo et Evangelista historia finden sich in dieser Sammlung keine eigentlichen Apokryphen, sondern nur zusammengetragene Stellen aus profanen und kirchlichen Schriftstellern. In den Orthodoxographa ed. Joan. Heroldus, Basil. 1555, und Monumenta S. Patrum orthodoxographa ed. Joan. Jac. Grynaeus, Basil. 1569, findet sich noch das Evang. Nicodemi. Die Apocrypha, paraenetica, philologica cum versione Nicolai Glaseri, Hamb. 1614, bringen nichts neues. In der folgenden Zeit fanden einzelne bis dahin unbekannte apokryphische Schriften besondere Herausgeber, worüber wir bei den einzelnen zu berichten haben werden. Die erste umfassende Sammlung, verbunden mit den fleißigsten Untersuchungen über Echtheit, Inhalt und Text gab Joh. Alb. Fabricius in seinem Codex apocryphus NT, Hamb. 1703, 2 tom. heraus (ed. 2, Hamb. 1719, tertio tomo aucta; tertii tomi ed. 2, Hamb. 1743). Ihn kopierte der Engländer Jeremiah Jones, A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament etc., 3 vols., Oxf. 1726, 1798. Daran schließt sich Andreas Birch, auctarium cod. apocr. NT Fabriciani (continens plura inedita, alia ad fidem codd. mss. emendatius expressa, fasc. I, Havniae 1804). Das kritisch bedeutsamste, wenn auch leider nur einen Teil der apokryphischen Litteratur umfassende Werk ist der Codex apocryphus Nov. Test., opera et studio Joannis Caroli Thilo, tom. I, Lips. 1832. Eine deutsche Bearbeitung erfuhren die Apokryphen (völlig abhängig von Thilo) durch Borberg, Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen, 1 Bd, Stuttg. 1841; in demselben Verhältnis zu Thilo steht: Les évangiles apocryphes, traduits et annotés d'après l'édition de Thilo, par Gustave Brunet, Paris 1845 (vgl. auch Recherches sur les apocryphes du nouveau Testament. Thèse historique et crititique, par. Jos. Pons, de Négrépelisse, Montauban 1850). Hieran schließen sich endlich die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der apokryphischen Litteratur, beginnend mit Hofmann, Leben Jesu nach den Apokryphen 1851 und Tischendorf, De evangel. apocr. origene et usu, 1851, sowie des Letzteren verdienstvollen kritischen Ausgaben: Acta apostol.

apocr. Lips. 1851, 2. Aufl. von Lipsius und Bonnet 1891, Evangelia apocr., Lips. 1853, 2. Aufl. 1876; Apocalyps. apocr. Lips. 1866. Vor allem wurde das Material vermehrt. Syrische Texte veröffentlichte Wright, Contributions to the apocryphal literature of the New Testament 1865; Apocryphal Acts of the Apostles 1871; Malan, The conflicts of the holy Apostles 1871 gab eine englische Übersetzung der äthiopischen Sammlung von Apostellegenden heraus. Die Textkritik und die Wertbestimmung einzelner apokryphischer Schriften erfuhr eine wesentliche Förderung durch die Arbeiten von Harnack, v. Gebhard und Th. Zahn. Nicht minder verdienstvoll sind die Forschungen von Hilgenfeld, NT extra canonem receptum, 4. H. 1884, und Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien 1893; vor allen Lipsius, Die Pilatusakten 1871, 2. Aufl. 1886; Die Quellen der Petrussage 1872; Die apokryphischen Apostelgeschichten und Apostellegenden 1883—90; Max Bonnet, Supplementum codicis apocryphi, I 1883. Holtzmann hat in der dritten Aufl. seiner Einleitung in das NT 1892 der kritischen Besprechung der neutest. Apokryphen einen sehr schätzbaren Anhang gewidmet. Zahn handelt in dem Schlußteil des 2 Bandes seiner Geschichte des neutest. Kanons 1892 eingehend „über apokr. Evangelien“ S. 621—797, und „über apokr. Apokalypsen und Apostelgeschichten“ S. 793—910. Auch die katholischen Werke von Variot, Les évangiles apocryphes 1878, und Tappehorn, Außerbiblische Nachrichten oder die Apokryphen über die Geburt, Kindheit und das Lebensende Jesu und Mariä 1883 bewegen sich auf wissenschaftlichem Boden.

Über den Ursprung des Namens *ἀπόκρυφα* und über die wechselnde Bedeutung, welche dieser Bezeichnung im Laufe der Jahrhunderte beigelegt worden ist, siehe oben S. 622 ff. Die Stellung der neutestamentlichen Apokryphen zu den kanonischen Büchern des NT.s ist eine wesentlich verschiedene von der der apokryphischen Bücher des AT.s zu den kanonischen Büchern des AT.s. Bei letzteren ist eine wirkliche Fortführung der Offenbarungsgeschichte beabsichtigt und geschieht in ehrlicher Weise, wenn auch durch profane Hände; bei ersteren findet eine absichtliche Unterschiebung unechter Quellen unter die echten statt. Die neutestamentl. Kritik versteht unter den Apokryphen des NT.s alle diejenigen Schriften, welche durch Namen und Inhalt zu erkennen geben, daß sie für kanonische Schriften gehalten sein wollen, denen aber von der Kirche auf Grund ihres zweifelhaften Ursprungs und Inhalts eine Stelle in dem Kanon nicht eingeräumt worden ist. Diese untergeschobenen Schriften erstrecken sich über das ganze Gebiet des NT.s, und wir können demgemäß vier Klassen unterscheiden: 1. apokryphische Evangelien, 2. apokryphische Apostelgeschichten, 3. apokryphische Briefe der Apostel, 4. apokryphische Apokalypsen. Es ist ihrer eine große Zahl von höchst ungleichem Wert. Am einflußreichsten in der Kirche sind wohl die apokryphischen Apostelgeschichten gewesen, denn sie scheinen fast mehr noch als die apokr. Evangelien als *πάσης αἱρέσεος πηγὴ καὶ μήτηρ* (vgl. Photii biblioth. cod. 114) gefürchtet worden zu sein: vgl. Epiphan. adv. haeres. 47, 1; 61, 1; 63, 2; Augustin c. Felic. Manich. 2, 6; Euodii lib. de fide cap. 5. Obwohl sich nicht von allen behaupten läßt, daß sie häretischen Ursprungs oder zu häretischen Zwecken verfaßt worden seien, vielmehr häufig eine pia fraus die unschuldigere Ursache manch apokryphischen Machwerkes sein mag, so hat doch der häretische Nebenbegriff, der sich nun einmal in der ältesten Zeit an die apokryphische Litteratur angehängt hatte, hauptsächlich dazu beigetragen, sie mit der Zeit gänzlich in den Hintergrund zu drängen. Indes wurde dadurch nicht zugleich auch alles das aus dem Bewußtsein des christlichen Volkes mit verdrängt, was von der Kirche als heilige Legende oder zur Sanktionierung eines kirchlichen Dogmas den Apokryphen entnommen worden war; der unlautere Ursprung wurde dem Namen nach der Vergessenheit absichtlich heimgegeben, die Sache selbst aber wurde, so weit sie für kirchlich-dogmatische Zwecke brauchbar und förderlich war, in eine traditio ecclesiastica umgetauft und forterhalten. So erklärt sich sowohl wie die apokryphischen Schriften seit ihrer Ächtung durch die Fixierung des neutestamentlichen Kanons bis zu gänzlicher Ignorierung dem Namen und der Bekanntschaft nach verschwinden konnten, als auch, daß das Mittelalter immer mehr von der apokryphischen Überlieferung adoptiert und der kirchlichen Tradition einverleibt hat. Hatte demgemäß die katholische Kirche kein Interesse daran, der apokryphischen Litteratur in späterer Zeit ihr geschichtliches oder kritisches Studium zuzuwenden, oder hatte vielmehr die katholische Kirche ein Interesse daran, dergleichen Studien zu vermeiden, so dürfen wir uns nicht wundern, daß erst in der evangelischen Kirche ein erneutes Interesse an der apokryphischen Litteratur erwachte. Mußte doch zur Kenntnis der Entwickelung und Ausbildung zahlreicher Dogmen, des Ursprungs vieler Traditionen und althergebrachter Mißbräuche, sowie zur richtigeren Beurteilung der altkirchlichen Zustände selbst das Studium der neutestamentlichen Apokryphen von bedeutendem Belang sein, wozu noch der antiquarische Wert kommt, welchen jedes Denkmal aus alter Zeit,

sei es auch nur für die Sprachforschung, hat. Freilich ist erst in neuester Zeit der Wert der apokryphischen Litteratur in dieser Hinsicht hinreichend gewürdigt worden; während Tischendorf in seiner Preisschrift „de evangel. apocr. origine et usu" vielfache Andeutungen in dieser Hinsicht giebt, hat Hofmann in seinem „Leben Jesu nach den Apokryphen" bereits einen eingehenden Versuch gemacht, den reichen archäologischen und dogmengeschichtlichen Stoff der neutestamentlichen Apokryphen auszubeuten und ihren Wert für die Exegese der kanonischen Schriften des NT.s im einzelnen nachzuweisen. Vor allem wird es freilich darauf ankommen, um nur eine einigermaßen sichere Unterlage für weitere Konsequenzen zu haben, die apokryphische Litteratur des NT.s kritisch festzustellen und daran eingehende Untersuchungen über Ursprung und Veranlassung der apokryphischen Nachrichten anzuknüpfen, ihre historische oder dogmatische Basis aufzudecken, den Zweck ihrer Dichtung nachzuweisen und ihre Bedeutung für die jedesmalige, sowie für die spätere Zeit zu bestimmen. In letzterer Hinsicht hat Hofmann in dem oben angeführten Werke (vgl. auch Kleuker, Über die Apokryphen des NT.s) in ersterer Beziehung Tischendorf in seinen Ausgaben (s. S. 653,62) namhaftes geleistet. Aus dem reichen Schatze handschriftlicher Quellen und sonstiger kritischer Hilfsmittel hat er den Text der verschiedenen apokryphischen Schriften, soweit es zur Zeit überhaupt möglich, festgestellt, und auch über das Alter und die relative Echtheit derselben positive Aufschlüsse gegeben. In seiner Schrift: „Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?" Leipzig 1865 S. 29 ꝛc. hat derselbe auch einen Versuch gemacht, die apokryphische Litteratur nach ihrer Zeugniskraft für das Alter der kanonischen Evangelien auszubeuten. Nicht unerwähnt mag auch bleiben, welcher Mißbrauch in neuerer Zeit mit den Apokryphen getrieben worden ist, indem sie als geheim gehaltene Schriften dem Volke verkündigt wurden.

I. Evangelia apocrypha. Die große Zahl derselben (Fabric. cod. apocr. NT I p. 335 sqq. zählt deren 50 auf, die indes nach Beseitigung der verschiedenen Namen für dieselben Schriften sich auf wenigere reduzieren werden) erklärt sich aus einer doppelten Veranlassung. Die eine Veranlassung war der fromme Wunsch allzu wißbegieriger Christen, auch über diejenigen Verhältnisse und Zeitabschnitte des Lebens Christi, über welche uns die neutestamentlichen Schriften keine oder nur sehr kurze Nachrichten bieten, etwas Genaueres und Ausführlicheres zu erfahren. Diesem frommen Wunsche entgegenzukommen, fanden sich leicht Schriftsteller, die, was die Tradition darbot, zusammenstellten und die von ihr gelassenen Lücken mit eigenen Erfindungen ergänzten. So motiviert der Verfasser des Ev. Pseudo-Matthaei selbst sein Beginnen: „amor ergo Christi est, cui satisfecimus", vgl. Schade, liber de infantia Mariae et Christi salvatoris ex cod., Stuttgartensi 1869, p. 11; und der Verf. der Legende von Paulus und Thekla erklärt, über seine Erdichtung zur Rede gestellt: „id se amore Pauli fecisse". Dabei leitete sie meist ein doppeltes Interesse, entweder ein dogmatisches (besonders ebionitisches oder gnostisches), die Gelegenheit zu benutzen, durch erfundene historische Unterlagen ihre Glaubensansichten zu stützen oder ein rein selbstisches, sich und ihrer Schrift durch möglichst umständliche, neue und recht wunderbare Geschichtchen dasjenige Ansehen zu geben, welches das Volk so gern dem beilegt, der als Eingeweihterer seiner Glaubensbegier neue Stoffe darzubieten im stande ist; deshalb auch das Streben der apokryphischen Autoren, ihren Schriften ein möglichst hohes Alter und apostolischen Namen oder wenigstens apostolische Autorität beizulegen. In vielen Fällen haben sie ihre Stoffe je nach Bedürfnis aus der Luft gegriffen, in anderen Fällen läßt sich eine causa media noch leicht erkennen; teils nämlich finden wir, daß Ereignisse, welche in den kanonischen Evangelien nur angedeutet sind, zu ausführlicheren Darstellungen reizten, teils daß Aussprüche Jesu in Thaten umgesetzt wurden, teils daß Weissagungen des Alten Testaments auf Christum oder auch nur jüdische Erwartungen von dem Messias oft eine nur allzu buchstäbliche Erfüllung erhielten, teils daß alle Wundererzählungen des alten Testaments durch analoge Wunder Christi und wo möglich in vollkommenerer Gestalt repetiert wurden. Ganz dasselbe Verfahren schlugen auch diejenigen apokryphischen Autoren ein, bei denen die andere Veranlassung stattfand, nämlich nicht der Glaubensbegierde Allzuwißbegieriger entgegenzukommen, sondern vielmehr die evangelische Geschichte für ihre dogmatischen, meist häretischen Zwecke zu fälschen. Darum sind die häretischen Gnostiker besonders fruchtbar an apokryphischen Erzeugnissen gewesen (vgl. Epiphan. haeres. 26, 8. 12), aber auch die anderen Häresien der ältesten Kirche haben das ihrige beigetragen. Aus demselben Grunde erklärt sich auch, wenigstens zum Teil, die große Unbestimmtheit der meisten apokryphischen

Texte; kaum haben Schriften jemals so vielen Rezensionen unterlegen, sind nach Bedürfnis so vielfach interpoliert und verstümmelt worden, als die apokryphischen Schriften. Die Kritik hat daher, wenn irgendwo, so hier nach dem Alter der Urkunden zu forschen, welches meist zugleich über die relative Echtheit entscheidend ist. Schon oben deuteten wir an, daß die apokrypischen Evangelien besonders die mangelnden Nachrichten der Evangelien zu ergänzen suchen; sie verbreiten sich daher besonders über die verwandtschaftlichen und Geburtsverhältnisse Jesu, über seine Kindheit und über seine letzten Lebensschicksale. Daß die Zwischenzeit des Jünglingsalters bis zu seinem öffentlichen Hervortreten im 30. Jahre auch von den Apokryphen unausgefüllt gelassen wird, findet seine ganz natürliche Erklärung wohl darin, daß es auch den apokryphischen Autoren zu gewagt erschien, ein Dunkel aufzuhellen, für das auch nicht der mindeste historische Anhalt im NT vorlag; man wußte eben nicht, womit man diese Zeit in glaubwürdiger Weise ausfüllen sollte, und beruhigte sich um so eher in dieser Hinsicht, als die evangelische Geschichte berichtete, daß Christus sein erstes Wunder zu Kana verrichtet habe. Daß aber seine Geburt und seine letzten Lebensschicksale trotz der ausreichenden evangelischen Berichte apokryphisch noch weiter ausgebeutet wurden, darf ebenfalls nicht Wunder nehmen, da der Eintritt Jesu in die Welt und sein Scheiden von dieser Erde dogmatisch die meiste Veranlassung zu den bezüglichen Ausschmückungen darboten. Man unterschied früher gewöhnlich Evangelia infantiae et passionis Jesu Christi; geeigneter dürfte eine dreifache Einteilung sein: 1. in solche, welche die Eltern und die Geburt Jesu, 2. welche seine Kindheit, und 3. welche seine letzten Lebensschicksale betreffen. Zählen wir zunächst diejenigen auf, deren Texte uns erhalten, zum Teil erst durch Tischendorf wieder aufgefunden worden sind, so gehören hieher:

a) Protevangelium Jacobi, dessen Verfasser angeblich Jakobus, der Bruder des Herrn; auf dem Index des Gelasius und Hormisdas figuriert es dagegen als evang. Jacobi minoris. Es umfaßt die Zeit von der Ankündigung der Geburt Marias an deren Eltern, Joachim und Anna, bis zum bethlemitischen Kindermord in 25 Kapiteln. Vgl. Tischendorf a. a. O. S. 1—58. — Sein Alter ist ein sehr hohes; es scheint schon dem Justin. Martyr. dial. c. Tryph. 78 p. 303 und Clem. Alex. strom. 7 p. 889 ed. Potter bekannt gewesen zu sein, und wird dem Namen nach zuerst von Origen. in Matth. III p. 463 ed. de la Rue erwähnt. Der Inhalt scheint auf einen ebionitischen Ursprung schließen zu lassen. Vielleicht gehört es noch dem 2. Jahrh. an, worauf die freie Verarbeitung der kanonischen Evangelien hinführt, vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I S. 914 ff. Sowohl die häufige Erwähnung bei den ältesten Kirchenvätern, als die zahlreich vorhandenen Handschriften und Übersetzungen aus ziemlich alter Zeit, als endlich der Umstand, daß viele kirchliche Traditionen und Gebräuche sichtlich diesem Evangelium ihren Ursprung verdanken, zeugen für die weite Verbreitung desselben in der ältesten Zeit bis ins Mittelalter hinein. Daher findet sich auch dieses Protevangelium bereits in der ältesten Sammlung apokryph. Schriften von Neander 1564, nachdem Bibliander (s. o. S 653, 33 ff.) zwölf Jahre früher zuerst den lateinischen Text ediert hatte, den Postellus aus einem griechischen, in der orientalischen Kirche vorgefundenen Exemplare zur Herausgabe vorbereitet hatte. Neuerdings ward er separat von Suckow, Vratislaviae 1840, ex cod. ms. Venetiano, freilich in kritisch sehr mangelhafter Weise ediert und zuletzt von Tischendorf in seinen evang. apocryph. Dazu Fragmente aus einem syrischen Kodex von Wright, Contributions to the Apocryphal Literature of the New Test. collected and edited from Syrian MSS in the British Museum, London 1865.

b) Evangelium Pseudo-Matthaei sive liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris. Unter diesem Namen vollständig in 42 Kapiteln zuerst von Tischendorf (vgl. dazu in desselben Apocal. apocryph. die nachträglichen Bemerkungen prolegom. LVI) ediert, während Thilo nur die ersten 24 Kapitel unter dem irrtümlichen Titel Historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris hat. Einen Stuttgarter Kodex hat Schade, Liber de infantia Mariae et Christi salvatoris 1869 herausgegeben. Es scheint lateinischen Ursprungs zu sein und seine Quellen besonders in dem Protevangelium und dem Evang. Thomae gehabt zu haben. Im übrigen weisen die vorhandenen Handschriften auf vielfache Retraktationen und Verstümmelungen hin. Es beginnt mit der Ankündigung der Geburt der Maria, betont deren davidische (gegenüber der manichäischen und montanistischen Ansicht von deren levitischer) Abstammung und setzt die Erzählung bis zum Jünglingsalter Jesu fort. Was die Zeit seiner Abfassung anlangt, so scheint es nicht zu lange Zeit nach dem Protevangelium

in der abendländischen Kirche bearbeitet und jedenfalls schon dem Hieron. c. Helvid. 7; ad Matth. 12, 49; 23, 25, und Innocent. I ep. ad Exsuperium (Galland. bibl. patr. 8 p. 561) bekannt gewesen zu sein, vgl. Tischendorf a. a. O.

c) Evangelium de nativitate Mariae. Über dasselbe gelten dieselben Entstehungsverhältnisse, wie bei dem Evangelium Pseudo-Matthaei; auch scheint es frühzeitig mit demselben verwechselt worden zu sein, obwohl mehrere Anzeichen auf seinen späteren Ursprung hinweisen; vgl. Tischendorf a. a. O. Es enthält in 10 Kapiteln die Geschichte Marias bis zur Geburt Jesu.

d) Historia Josephi Fabri lignarii. Sie wurde zuerst von Georg Wallin, Lips. 1722, arabisch mit lateinischer Uebersetzung ediert, scheint aber nicht sowohl arabischen, als vielmehr koptischen Ursprungs zu sein, da die ganze Schrift sichtlich zur Verherrlichung Josephs und zur Vorlesung an dessen Festtag (20. Juli) dienen soll, und bekannt ist, daß dieser Josephskultus hauptsächlich von den monophysitischen Kopten ausging; vgl. Tischendorf a. a. O. Aus eben diesem Grunde werden wir auch ihr Alter bis in das 4. Jahrh. zurückdatieren können, wofür auch sonst noch manches aus dem dogmatischen Inhalte spricht; vgl. Tischendorf a. a. O.; Hofmann a. a. O. S. 208f. Es enthält in 32 Kapiteln die ganze Lebensgeschichte Josephs und beschreibt besonders in dem letzten Teile die Umstände seines Todes mit großer, für die Dogmengeschichte nicht unwichtiger Ausführlichkeit.

e) Evangelium Thomae. Es ist nächst dem Protevangelium das älteste und verbreitetste gewesen. Schon Irenaeus, adv. haeres. 1, 20 muß es gekannt haben und Origen. hom. 1 in Lucam erwähnt es namentlich; ja Pseudo-Origin. philosophum. ed. Emm. Miller, Oxon. 1851, p. 101 coll. p. 94 redet von dem Gebrauche desselben bei der gnostischen Sekte der Naasener in der Mitte des 2. Jahrhunderts. Euseb. hist. eccl. 3, 25 erwähnt es ebenfalls, und Cyrill. Hierosol. catech. 6 (p. 98, ed. Oxon. 1702, coll. catech. 4 p. 66) vermutet unter dem Namen des Thomas den gleichnamigen Schüler des Manes, wogegen freilich das schon frühzeitigere Vorhandensein nach dem Zeugnis des Irenäus und Origenes spricht (vgl. unten das Evang. Manichaeorum). Jedenfalls aber ist sein Ursprung, wie der der meisten apokryphischen Evangelien, ein gnostischer, und zwar unter denjenigen Gnostikern zu suchen, welche dem Doketismus in Bezug auf die Person Christi huldigten; auf diesen Doketismus weist die größte Zahl der hier berichteten Wundermärchen hin, weshalb sie auch bei den Manichäern so viel Beifall fanden. Nach dem Citat des Irenaeus adv. haeres. werden wir den Verfasser unter der marcosianischen Sekte zu suchen haben. Im übrigen bietet keine der vorhandenen Handschriften, die außerdem auf die mannigfachsten Retraktationen und Verstümmelungen hinweisen, den vollständigen Text, so daß wir also nur Fragmente von dem Evangelium Thomae besitzen. Zuerst hat Cotelerius in den Noten zu den Constit. apostol. 6, 17 ein Fragment aus einer Pariser Handschrift des 15. Jahrhunderts veröffentlicht; ein umfassenderes Mingarelli, Nuova raccolta d'opuscoli scientifici, tom. XII. Venet. 764, p. 73—155. Von Tischendorf (a. a. O. p. XLIII) ist eine größere Anzahl von Handschriften aufgefunden worden, deren Verschiedenheiten ihn veranlaßten, in seiner Sammlung einen dreifachen Text, zwei griechische und einen lateinischen, aufzunehmen; die Titel sind: 1. *Θωμᾶ ἰσραηλίτου φιλοσόφου ῥητὰ εἰς τὰ παιδικὰ τοῦ κυρίου.* Es enthält die Kindheitsgeschichte Jesu vom 5. bis 12. Jahre in 19 Kapiteln. 2. *Σύγγραμμα τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ περὶ τῆς παιδικῆς ἀναστροφῆς τοῦ κυρίου.* Es enthält die Zeit vom 5. bis 8. Jahre in 11 Kapiteln. 3. Tractatus de pueritia Jesu secundum Thomam. Es enthält die Zeit von der Flucht nach Ägypten bis zum 8. Lebensjahre Jesu in 15 Kapiteln. — Einen syrischen Kodex veröffentlichte Wright a. a. O., London 1875.

f) Evangelium infantiae Arabicum. Es ist dasselbe zuerst durch Henricus Sike (ev. inf. vel liber apocryphus de infantia Servatoris; ex manuscripto edidit ac latina versione et notis illustravit, Traj. ad Rhenum 1697) in arabischem Texte mit lateinischer Übersetzung ediert worden und dann in die Sammlungen von Fabricius (der auch die Einteilung in 55 Kapitel vornahm), Jones, Schmid (sämtlich nur lateinisch) und Thilo (arabisch und lateinisch S. 63—131), endlich von Tischendorf in verbesserter lateinischer Übersetzuug aufgenommen worden. Inhalt und Ausschmückung läßt sofort auf einen orientalischen Ursprung schließen; denn nicht bloß, daß die orientalische Dämonologie und Magie überall hindurchblickt, sondern es finden sich selbst Relationen, welche sich allein aus der Bekanntschaft mit orientalischer Wissenschaft (z. B. die Bewandertheit des Knaben Jesu in der Astronomie und Physik) und Zoroasters

Religion (z. B. die Reise der Weisen aus dem Morgenlande nach Bethlehem infolge einer Weissagung Zoroasters von der Geburt des Messias, vgl. Kap. 7) erklären lassen. Der arabische Text ist aber kaum der ursprüngliche, vielmehr weisen mannigfache innere und äußere Gründe auf einen ursprünglich syrischen Text hin, z. B. die Rechnung nach der aera Alexandri (cap. 2). Dahin ist auch seine Berühmtheit bei den syrischen Nestorianern zu rechnen, während seine hohe Geltung bei den Arabern und Kopten in Ägypten sich leicht aus dem Umstande erklärt, daß der vorzüglichste Teil seiner Märchen in die Zeit des Aufenthalts Jesu und seiner Eltern in Ägypten fällt. Wie groß übrigens die Verbreitung dieses Evangeliums war, geht auch daraus hervor, daß einzelne Märchen selbst in den Koran aufgenommen, noch andere von muhammedanischen Schriftstellern wiederholt worden sind. Das ganze Evangelium scheint zum Zwecke der Vorlesung für gewisse Marientage zusammengestellt worden zu sein, wenigstens finden sich bei den koptischen und abessinischen Christen solche Gedächtnistage von Ereignissen aus dem Aufenthalte Marias in Ägypten, die auf Erzählungen unseres Evangeliums fußen. Die Quellen, welche der Kompilator benutzte, sind zum Teil noch sichtlich. Von den 55 Kapiteln, welche die Zeit von der Geburt Jesu bis zu seinem Aufenthalt im Tempel als zwölfjähriger Knabe umfassen, lehnen sich die ersten 9 an das apokryphische Evangelium des Jakobus, sowie an Matthäus und Lukas an, die letzten 20 vom 36. Kapitel an an das apokryphische Evangelium des Thomas, während der mittlere Teil mit seinem ausgeprägten orientalischen Charakter entweder vorhandene Traditionen mit national-religiösen Elementen vermischte oder neue Märchen unter Akkommodation an letztere schuf. Kaum ist demnach auch das ganze das Werk einer einzigen Kompilation, worauf auch noch weitere Spuren von Mangel an Einheitlichkeit und Planmäßigkeit hinweisen. Dadurch wird auch die Bestimmung seines Alters eine höchst unsichere; der einzige sichere Anhalt ist die Bekanntschaft des Korans mit seinen Märchen, welches freilich bei dem jedenfalls viel früheren Vorhandensein des Evangeliums nicht viel besagen will. Die bis jetzt bekannt gewordenen Handschriften reichen bis ins 13. Jahrhundert. Vgl. Tischendorf a. a. O. S. XLVIII ff.

g) Evangelium Nicodemi, oder, nachdem durch Tischendorfs Forschungen diese unrechtmäßige Namenzusammenfassung für zwei durchaus zu trennende Schriften unzweifelhaft nachgewiesen worden ist:

α) Gesta Pilati, oder Acta Pilati.

β) Descensus Christi ad inferos.

Die Gründe für die Trennung dieser Schriften beruhen hauptsächlich auf der Beschaffenheit der ältesten Codices; während nämlich die lateinischen, als die späteren, sämtlich beide Schriften verbinden und auch zuerst den Namen Evangelium Nicodemi haben, bieten die älteren griechischen fast durchweg nur die erste Schrift, und zwar mit selbstständigem Schluß; dazu kommt, daß die lateinische Verschmelzung auch noch mannigfache Spuren dieser Aneinanderfügung aufweist, und in den verschmolzenen Schriften sich widersprechende Stellen finden, die unmöglich von einem Autor herrühren können. Freilich bleibt es immer auffällig, daß die zweite Schrift nirgends für sich allein sich findet; doch dürfte auch dies durch die Annahme, daß die zweite Schrift schon frühzeitig zu einer Fortsetzung der ersteren umgeschaffen wurde, hinreichend erklärlich erscheinen. Jedoch erhielten die verbundenen Schriften kaum schon damals den Gesamtnamen Evangelium Nicodemi, vielmehr scheint dieser erst nach Karls des Großen Zeit erfunden, seitdem aber stehend geworden zu sein. Die Veranlassung dazu war wohl entweder der Prolog zur ersten Schrift, in welchem des Zeugnisses des Nicodemus gedacht wird, oder der Umstand, daß in dem Evangelium dem Nicodemus eine Hauptrolle zufällt. Der ursprüngliche Titel der ersten Schrift war: *ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*; daher der lateinische Gesta Pilati (bei Gregor. Turon. hist. Franc. I, 21 und 24) oder Acta Pilati (Justin. Mart. apolog. 1, 35: *ταῦτα — δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων*), wobei wegen des Mangels alles Charakters eines gerichtlichen Dokumentes nicht mit Tertull. apolog. 21 an die wirklichen von Pilatus an den Kaiser gesendeten Gerichtsakten gedacht werden kann, sondern vielmehr einfach anzunehmen ist, daß *τὰ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα ἄκτα* (sub Pilato confecta) späterhin irrtümlicher- oder absichtlicherweise für *ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα* ausgegeben wurden. Jedenfalls aber steht so viel fest, daß eine Schrift unter dem Namen acta Pilati frühzeitig weit verbreitet war und in hohem Ansehen stand (vgl. außer Justin. und Tertull. a. a. O. auch Euseb. hist. eccl. 2, 2; Epiphan. haeres. 50, 1), und es fragt sich nur, ob

die auf unsere Zeit gekommene Schrift mit jener für identisch gehalten werden darf. Die stetige Aufeinanderfolge der Zeugnisse vom 2. Jahrhundert (vgl. Justin., Tertull., Euseb., Epiphan.) bis ins 5. (Orosii hist. 7, 4) und 6. Jahrhundert (Gregor. Turon. a. a. O.), an welche sich dann sofort der Zeit nach die ältesten vorhandenen Handschriften aus dem 5., höchstens 6. Jahrhundert (vgl. Tischendorf a. a. O. p. LXIV) anschließen, läßt kaum einen hinreichend langen Zeitraum zwischen irgend welchen der angeführten Zeugnisse offen, während dessen eine so verbreitete Schrift hätte untergehen und eine unechte an deren Stelle untergeschoben werden können, wozu noch kommt, daß ein weiteres Zeugnis für die Identität des auf uns gekommenen Textes mit dem ursprünglichen sich aus dem mit jenem übereinstimmenden Inhalte obiger Citate ergiebt. Jedenfalls erklärt sich die allerdings große Textverschiedenheit der vorhandenen Handschriften auch ohne die Annahme der Unechtheit aus dem gleichmäßigen Schicksal sämtlicher apokryphischer Schriften, auf das willkürlichste interpoliert zu werden. Zu einem andern Resultat kommt Lipsius, die Pilatusakten, 2. Aufl. 1886 S. 28; er weist unsern Pilatusakten eine Abfassungszeit zwischen 326—376 zu, aber wie uns scheint, ist dies für die Grundschrift ein viel zu später Termin. Der Verfasser dieser Acta Pilati gehörte jedenfalls den Judenchristen an und schrieb für diese, was nicht bloß aus seiner Bekanntschaft mit den jüdischen Institutionen, sondern besonders aus dem Streben hervorgeht, seine Historie durch das Zeugnis aus dem Munde der Feinde Christi und zwar derer, die amtlich bei allen den Vorgängen vor und nach dem Tode Christi beteiligt waren, d. h. der Judenobersten, zu beglaubigen. Wie viel davon auf Wahrheit beruht, kann fraglich sein, jedenfalls aber werden wir nicht von vornherein alles als Mythe ansehen dürfen, vielmehr erwarten müssen, daß manche zu seiner Zeit noch durch mündliche Überlieferung bekannte historische Thatsache von ihm in seine Schrift aufgenommen worden sei. Finden wir nun in der Hauptsache ein sich Anlehnen an die kanonischen Berichte, außerdem aber selten etwas unwahrscheinliches, sondern meistens den Verhältnissen angemessenes, so wird der Wert der Acta Pilati auch für die Bereicherung oder wenigstens Erläuterung der evangelischen Geschichte nicht ohne weiteres in Abrede gestellt werden können; auf die Benutzung der Acta Pilati für diesen Zweck hat Hofmann in seinem „Leben Jesu" an mehreren Stellen (vgl. S. 264, 379, 386, 396 u. a.) aufmerksam gemacht. Vgl. auch Tischendorf, Pilati circa Christum judicio quid lucis offeratur ex actis Pilati, Lips. 1855; Lipsius, Die Pilatusakten, 4. Kiel 1871, 2. Aufl. 1886. Außerdem ist die Schrift wegen ihres dem neutestamentlichen auch zeitlich so nahe stehenden Sprachidioms (denn die Ansicht, daß sie ursprünglich hebräisch oder lateinisch geschrieben sei, entbehrt jedes festeren Grundes) jedenfalls auch von philologischer Bedeutung für die neutestamentliche Hermeneutik. — Der zweite Teil des sogenannten Evang. Nicodemi, welcher den descensus Christi ad inferos aus dem Munde der beiden Söhne Simeons, Carinus und Leucius, welche mit Christo auferstanden und Zeugen seines Erscheinens in der Unterwelt gewesen waren, in höchst interessanter, den Zeitvorstellungen akkommodierter Weise berichtet, ist von ungleich geringerer Bedeutung als die Acta Pilati, wenn auch sein Inhalt, seine Sprache und sonstige Zeugnisse auf eine kaum viel spätere Zeit der Abfassung, als bei jenem, schließen lassen; jedenfalls hat Eusebius Alexandrinus (vgl. Thilo, Über die Schriften des Eusebius von Emisa, 1832) schon daraus geschöpft (nicht das umgekehrte Verhältnis hat stattgefunden, wie Alfred Maury, Nouvelles recherches sur l'époque à laquelle a été composé l'ouvrage connu sous le titre d'évangile Nicodème, 1850, irrtümlich meint). Der Verfasser war, wie es scheint, ein mit den jüdischen Messiaserwartungen und sonstigen Zeitvorstellungen, sowie mit den gnostischen Anschauungen wohl vertrauter, gebildeter Judenchrist. — Beide Schriften, die Acta Pilati und der Descensus Christi, sind unter dem zusammenfassenden Namen Evangelium Nicodemi seit Herold. orthodoxographa (s. S. 653, 40) in alle nachfolgenden Sammlungen apokryphischer Schriften übergegangen; der griechische Text der Acta wurde zuerst von Birch, unendlich verbessert von Thilo unter Hinzufügung auch des Descensus ediert; endlich hat Tischendorf, nach Auffindung neuer, und zwar der ältesten Codices durch die Veröffentlichung von zwei griechischen und einem lateinischen Texte der Acta und einem griechischen und zwei lateinischen Texten des Descensus (vgl. Tischendorf a. a. O. S. 210—432), weiteren kritischen Untersuchungen eine sichere Basis verschafft. — In Verbindung mit dem Descensus ist auch die in mehreren Codices hinzugefügte Epistola Pilati, die im griechischen Texte auch den Actis Petri et Pauli (bei Tischendorf, act. apost. apocryph. ed. 2. p. 196) einverleibt ist, in doppeltem lateinischen Texte aufgenommen; der Brief enthält

einen Bericht des Pilatus an den Kaiser Claudius Tiberius von der Auferstehung Christi. — Eine andere Epistola Pontii Pilati, worin er sich wegen des ungerechten Urteils der Juden über Christum unter Hinweisung auf die Unmöglichkeit, denselben zu widerstehen, verwahrt, war ebenfalls im Altertum schon weit verbreitet, und soll, wie die nachfolgenden apokryphischen Machwerke, die wir am füglichsten sogleich hier anreihen, die Sage von der Bekehrung des Pilatus zum Christentum unterstützen. Sie findet sich im lateinischen Text bei Fabricius, Thilo und zuletzt Tischendorf a. a. O. S. 433. — Neuerdings hat Wright a. a. O. Briefe Herodis ad Pilatum und Pilati ad Herodem aus einer syrischen Handschrift ediert.

Anaphora Pilati, der Bericht des Pilatus über die Vorgänge bei der Verurteilung, Tod und Auferstehung Jesu mit Aufzählung seiner hauptsächlichsten Wunder, ein Dokument, welches deutlich wieder das Streben bekundet, den Pilatus als bereits für die Sache des Christentums eingenommen, darzustellen, war ebenfalls weit verbreitet. Außer in den früheren Sammlungen auch von Tischendorf a. a. O. S. 435 ff. in einer doppelten griechischen Textrezension abgedruckt. — Nicht genug, daß Pilatus dem Christentum günstig darzustellen gesucht wurde, selbst der Kaiser mußte ein Zeugnis für Christum ablegen. Dies ist der Zweck der Paradosis Pilati, welche nach Birch und Thilo auch Tischendorf a. a. O. S. 44 ff. im griechischen Text hat abdrucken lassen. Sie enthält das Verhör des Pilatus vor dem Kaiser, seine Verurteilung zum Tode und Hinrichtung, weil er Christum unschuldig gekreuzigt; infolge eines Gebetes bekennt sich Christus durch ein Wunder zu dem Reuigen und nimmt auch seine Frau Prokla zu sich. Den Juden aber kündigt der Kaiser das Strafgericht an. — Ein an der Stelle dieser Paradosis sich hier und da findendes Responsum Tiberii ad Pilatum ist eine ebenso ungeschickte, fabelreiche Dichtung, als die Epistolae Herodis, deren es mehrfache giebt, wovon uns Thilo, Cod. apocryph., p. CXXIV eine Probe vorführt. Tischendorf hat beide Schriften nicht des Abdrucks für wert erachtet. — Die von Tischendorf S. 456 ff. im lateinischen Text abgedruckte Schrift Mors Pilati war ebenfalls im Mittelalter ziemlich verbreitet. Sie berichtet von der Sendung des kranken Tiberius an den Pilatus, um den Wunderarzt Jesum herbeizuholen. Die Leinwand der Veronica mit dem Bildnis Jesu heilt den Kaiser. Pilatus wird wegen der Kreuzigung Christi zur Verantwortung gezogen. Der ungenähte Rock Christi schützt ihn vor dem Zorne des Kaisers; dann verurteilt, nimmt er sich selbst das Leben, wird in die Tiber geworfen; dieselbe leidet ihn nicht, ebenso nicht die Rhone, wohin er nun geworfen; endlich wird er bei Lausanne in ein Loch geworfen, wo noch jetzt die bösen Geister rebellisch sind. — Die Narratio Josephi Arimathiensis bei Tischendorf S. 459 ff. gehört ebenfalls dem früheren Mittelalter an; sie berichtet die Gefangennehmung Jesu, Verurteilung, Tod, Begräbnis; Erscheinung Christi im Gefängnis bei Nikodemus und dessen Befreiung; Einführung des reuigen Schächers Demas in das Paradies. Fast scheint es, als ob die ganze Schrift nur der Verherrlichung dieses begnadigten Mitgekreuzigten seine Entstehung verdanke. — Vindicta Salvatoris ist der Titel der letzten von Tischendorf a. a. O. S. 471 ff. zuerst veröffentlichten Schrift. Obwohl von ziemlichem Alter, ist sie doch ein höchst ungeschicktes Machwerk. Der kranke Titus wird in Lybien von einem Judenchristen Nathan auf Christi Heilkraft aufmerksam gemacht, durch das Bedauern des Todes Christi geheilt, läßt sich taufen, ruft den Vespasian mit seinem Heere herbei, zieht gegen die Juden und erobert Jerusalem. Pilatus wird gefangen gesetzt, Veronica mit dem Leinwandbildnis Jesu mit nach Rom genommen, und durch dasselbe der kranke Kaiser Tiberius geheilt, und nachher von Nathan getauft. —

Die bisher aufgezählten Evangelia apocrypha bilden aber nur den kleinsten Teil der überhaupt einmal in Umlauf gesetzten apokryphischen Evangelien. Von den meisten sind nur geringe Fragmente, von einigen nur die Namen auf uns gekommen, von vielen gewiß auch diese nicht einmal. Wir zählen sie in dem folgenden in alphabetischer Ordnung auf, wie sie bereits Fabricius a. a. O. I, S. 355 ff. zusammengestellt hat.

1. Evangelium secundum Aegyptios. Fragmente daraus bei Clemens Roman. ep. 2, 12 (coll. Clem. Alexandr. strom. 3, p. 465); Clem. Alex. strom. 3, p. 445 (coll. p. 452. 443). Erwähnt wird dasselbe außerdem Origen. hom. 1 in Luc. (der es für eins der von Luk. 1, 1 erwähnten Evangelien hält); Epiphan. haeres 62, 2, p. 514; Hieron. prooem. ad Matth. In Gebrauch war es bei den Enkratiten und nach Epiphan. auch bei den Sabellianern. Vgl. Hilgenfeld, Nov. test. extra canonem p. 42 sq. Nach Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien 1894 S. 28 dürfte das neuerdings entdeckte Evangelienfragment von Fajjum, welches Bickell in der

Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie 1885, III, S. 498 zuerst veröffentlichte, ein Bestandteil dieses Evangeliums sein.

2. Evangelium aeternum. Es ist das Werk eines Minoriten aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, gestützt auf Offenb. Jo 14, 6. Die Schrift ward alsbald durch Papst Alexander IV. verdammt (vgl. Fabric. I, p. 337). Wir erwähnen es um seines alten Namens willen, obwohl es der Zeit nach nicht mit den übrigen apokryphischen Evangelien auf gleicher Stufe steht.

3. Evangelium Andreae. Erwähnt wird dasselbe von Innocent. I. epist. 3, 7 und Augustin. contra advers. leg. et prophet. 1, 20; möglich aber, daß beide die Actus Andreae (s. unten) im Auge hatten. Gelasius in decreto de libris apocryphis zählt es unter den zu verdammenden Evangelien auf.

4. Evangelium Apellis. Erwähnt von Hieron. prooem. ad Matth. und Beda, init. commentar. in Luc. Vielleicht ist es aber nur ein verstümmeltes Evangelium, wie das des Marcion, vgl. Origen. epist. ad caros suos in Alexandria (tom. I, p. 881 ed. Basil. 1557, in Rufini apologia pro Origene), Epiph. 44, 2; vgl. Harnack, de Apellis gnosi monarchia 1874, p. 75.

5. Evangelium duodecim Apostolorum. Erwähnt Origen. hom. 1 in Luc.; Ambros. prooem. in Luc.; Hieron. prooem. in Matth.; adv. Pelag. lib. 3 sub. init. (von ihm ausdrücklich als identisch mit dem Ev. juxta Hebraeos und Ev. Nazaraeorum bezeichnet); Theophylact. prooem. in Luc.

6. Evangelium Barnabae. Erwähnt Gelas. a. a. O. Nach Casaubon. exerc. 15, contra Baron. 12, p. 343 ward das Evangelium des Matthäus von ihm aus dem Hebräischen in das Griechische übersetzt; vgl. hierzu Fabr. cod. apocr. I, p. 341; III, p. 373. 528.

7. Evangelium Bartholomaei. Erwähnt Hieron. prooem. ad Matth.; Gelas. a. a. O.; Beda a. a. O. Über die Tradition, daß Bartholomäus das hebräische Evangelium des Matthäus nach Indien gebracht habe, woselbst es von Pantänus vorgefunden worden sei, s. Fabric. cod. apocr. I, p. 341.

8. Evangelium Basilidis. Erwähnt Origen. tract. 26 in Matth. 33, 34 id., prooem. in Luc.; Ambros. prooem. in Luc.; Hieron. prooem. in Matth.; Euseb. hist. eccl. 4, 7. Vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons 1888, I, S. 770.

9. Evangelium Cerinthi. Erwähnt Epiphan. haeres. 51, 7; wie es scheint das Evangelium des Matthäus nach eigenem Zuschnitt, in welcher verstümmelten Gestalt es auch bei den Carpocratianern in Geltung war; Epiph. haeres. 28, 3; 30, 14.

10. Evangelium Ebionitarum. Fragmente dieses, nach dem Zeugnis des Epiphanius, verstümmelten Matthäusevangeliums, welches die Ebioniten Evangelium Hebraicum nannten, bei Epiphan. haeres. 30, 13. 16. 21. Daß es nicht identisch mit dem Evangelium Nazaraeorum, siehe bei Fabric. I, p. 367; II, p. 532.

11. Evangelium Evae. Als bei gewissen Gnostikern in Gebrauch erwähnt und Stellen daraus angeführt bei Epiphan. haeres. 26, 2. 3 u. 5.

12. Evangelium secundum Hebraeos, nach dem Zeugnis des Hieronymus (siehe oben unter 5) identisch mit dem Evangelium duodecim apostolorum, und nach desselben Zeugnis (vgl. noch Hieron. lib. XI. commentar. in Jes. 40, 11; lib. IV. in Jes. 11, 2) auch identisch mit dem Evangelium Nazareorum, war chaldäisch mit hebräischen Lettern geschrieben, bei den Nazaräern in Gebrauch (Hieron. adv. Pelag. 3, 1); es wurde von Hieron. in das Griechische und Lateinische übersetzt Hieron. in catal. script. eccl. de Jacobo; lib. II in Mich. 7, 6; lib. II in Matth. 12, 13). Über die Hypothese, daß es das ursprünglich hebräisch geschriebene Matthäusevangelium sei, s. Fabric. a. a. O. I, S. 355 und vor allem die kritischen Untersuchungen in den Einleitungsschriften zum NT. und in den neueren Kommentaren zum Matthäus. Ferner Hilgenfeld, Nov. test. extra canonem I; Handmann, Das Hebräer-Evangelium 1888. Daß es zu den ältesten apokryphischen Erzeugnissen gehörte, geht aus den zahlreichen alten Zeugnissen hervor; vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 39, woselbst es als bereits dem Papias bekannt genannt wird: Ignatius, ep. ad Smyrnaeos c. 3 citiert eine Stelle, die nach Hieron. in catal. script. eccles. de Ignatio, und prooem. in lib. XVIII, Jes. aus dem „Evang. sec. Hebraeos, quod Nazaraei lectitant“ entnommen ist; Euseb. hist. eccl. 3, 27 (coll. Theodoret. haer. fab. 2, 1; Nicephor, 3, 13); ibid. 3, 25. 4, 22; Clem. Alex. strom. I, p. 380; Origen. in Joh. tom. II, p. 58, coll. homil. 15 in Jerem. tom. I, p. 148 (ed. Huet.) tract. 8 in Matth. 19, 19; Hieron. a. a. O. und catal. scr. eccl. de Matth.; lib. 6 in Ezech. 19, 7; lib. 1

in Matth. 6, 11; lib. 4 in Matth. 27, 5. 16; lib. 3 in Ephes. 5, 4; Epiph. haeres. 30, 3. 6; 29, 9 u. a.

13. Evangelium Jacobi majoris; angeblich im Jahre 1595 in Spanien, dessen Apostel Jakobus war, aufgefunden; von Innocenz XI. 1682 verdammt. Vgl. Fabric. a. a. O. I, S. 351.

14. Joannis de transitu Mariae. Vgl. Gelasius, in decreto de libr. apocr. a. a. O. noch handschriftlich vorhanden, vgl. Fabric. I, p. 352. In dem Cod. Colbertin. 453 schließt sich noch eine andere dem Johannes beigelegte Schrift: de Jesu Christo et ejus descensu ex cruce an, überschrieben *ὑπόμνημα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὴν ἀποκαθήλωσιν αὐτοῦ, συγγραφεῖσα* (!) *παρὰ τοῦ ἁγίου Θεολόγου*. Vielleicht bezieht sich hierauf Epiphan. Monachus, serm. de Maria Virgine Deipara (vgl. Fabric. I, p. 45). Mit Recht hat Tischendorf das Evangelium Joannis, uti Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatur, aus der Thiloschen Sammlung (p. 817 sq.) nicht in die seinige aufgenommen, ebensowenig als das den Albigensern angehörige liber S. Joannis apocryphus; denn beide stehen schon der Zeit nach nicht mit den apokryphischen Evangelien auf gleicher Stufe. Vgl. Tischendorf a. a. O. p. XII.

15. Evangelium Judae Ischariotae, als das Evangelium der gnostischen Sekte der Kainiten erwähnt bei Iren. c. haeres. 1, 35; Epiph. haeres. 28, 1; Theodoret. haeret. fab. 1, 15.

16. Evangelium Leucii, wohl fälschlich von Grabe ad. Iren. 1, 17 (ed. Massuet. 1, 20) und Fabric. I, p. 353 in dem Cod. Oxoniens. des Evangelium Pseudo-Matthaei vermutet; vgl. Tischendorf a. a. O. S. XXVII.

17. Evangelia, quae falsavit Lucianus, apocrypha und evangelia, quae falsavit Hesychius, apocrypha. So bezeichnet sie das decretum Gelasii 6, 14. 15, während Hieron. prol. in evang. darin nur die ersten Rezensionen des Textes der Evangelien erblickt, allerdings aber auch den beiden Männern (Lucian, Presbyter von Antiochien, Hesychius, ägyptischer Bischof Ende des 3. Jahrh.) unbefugte Emendationen vorwirft. Vgl. die Einleitungen in das NT.

18. Evangelia Manichaeorum. Es werden deren vier erwähnt: a) Evangelium Thomae, eines Schülers des Manes, vgl. Cyrill. Hierosol. catech. 6, p. 98, coll. 4, p. 66 ed. Oxon. 1703; Gelas. a. a. O.; Timotheus (presb. Constantinopolit.) bei Meursius var. divin. p. 117; Petrus Siculus, hist. Manich. p. 30 ed. Rader; Leontius, de sectis, 3. lect., p. 432. Verschieden von dem unter e) aufgeführten Evangelium Thomae. — b) Evangelium vivum. Vgl. Photius contra Manich., lib. I; Cyrill. Hieros. catech. 6; Epiphan. haeres. 66, 2; Timotheus a. a. O. — c) Evangelium Philippi. Vgl. Timotheus a. a. O.; Leontius a. a. O. — d) Evangelium Abdae, auch Mc 4, 41 *εὐαγγέλιον μόδιον* genannt (vgl. Photius, bibl. cod. 85). Siehe noch Fabric. I, p. 142 u. 354, und daselbst die Stelle ex Anathematismis Manichaeorum in Coteler. patr. apost. I, p. 537.

19. Evangelium Marcionis, des Stifters der bekannten antijüdischen Sekte, der nur paulinische Schriften in seinem Kanon zuließ, in d. 1. H. des 2. Jahrh. Mit Bezug auf die Stellen (Rö 2, 16; Ga 1, 8; 2 Ti 2, 9), wo Paulus von seinem Evangelium (*κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου*) redet, lag es nahe, ihm ein besonderes Evangelium anzudichten. Marcion hielt das Evangelium des Lukas dafür, nicht jedoch ohne alle jüdischen Elemente daraus auszumerzen, wie schon Iren. haeres. I, 27, 2; III, 11, 7; Orig. c. Cels. II, 27; Tertull. c. Marcion. IV; Epiphan. haeres. 42, bezeugen; die beiden letzteren führen im einzelnen die korrumpierten Stellen an. Es wurde „ex auctoritate veterum monumentorum" besonders herausgegeben von Aug. Hahn, und von Thilo, cod. p. 401 sq. abgedruckt. Das Verhältnis desselben zu unserm kanonischen Lukas ist neuerdings hauptsächlich im Interesse einer negativen Kritik ausgebeutet worden; siehe darüber die Einleitungsschriften zum NT. und Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons II, S. 449.

20. Mariae Interrogationes majores et minores. Diese beiden apokryphischen Schriften voll obscönen Inhalts erwähnt Epiphan. haeres. 26, 8 als bei einigen Gnostikern in Gebrauch.

21. Evangelium Matthiae. Erwähnt Origen. hom. 1 in Luc.; Euseb. hist. eccl. 3, 25; Hieron. prooem. in Matth.; Gelas. a. a. O.; Beda, sub init. comment. in Luc.

22. Narratio de legali Christi sacerdotio, bei Suidas sub voce Ἰησοῦς, auch in einem Cod. ms. biblioth. reg. Paris, und in zwei mss. biblioth. Caesareae (vgl. Lambec. in bibl. Vindob. lib. IV, p. 158 u. 175, VIII, p. 362; Walter, codex in Suida mendax de Jesu, Lips. 1724); siehe überhaupt Hofmann, Leben Jesu, S. 298. Schon Rich. Montacut. apparat. ad Orig. eccl. p. 308 erklärt die ganze Erzählung von Christi Priestertum für ein gnostisches oder manichäisches Machwerk; über das Interesse, welches man daran hatte, Christo die priesterliche Würde beizulegen, vgl. ebenfalls Hofmann a. a. O.

23. Evangelium perfectionis, bei den Basilidianern und andern Gnostikern in Gebrauch, Epiphan. haeres. 26, 2; jedenfalls verschieden von dem Evangelium Philippi (vgl. Epiphan. haeres. 26, 13) und Evae; vgl. Fabric. I, p. 373; II, p. 550.

24. Evangelium Petri. Erwähnt Origen. in Matth. 8, 17 tom. XI, p. 223; Euseb. hist. eccl. 3, 3 u. 25. 6, 12; Hieron. catal. script. eccl. de Petro und de Serapione. Es war Ende des 2. Jahrh. bei der Gemeinde zu Rhossus in Cilicien in Gebrauch; daselbst fand es Serapion, Bischof von Antiochien (seit 191) vor, und schrieb nach näherer Prüfung seines häretisch-verdächtigen doketistischen Charakters eine Schrift darüber an die dortige Gemeinde, woraus uns Euseb. hist. eccl. 6, 12 einige Fragmente erhalten hat. Irrtümlich verwechselt es Theodoret. haeret. fab. 2, 2 mit dem Evangelium sec. Hebraeos. Neuerdings ist durch die Entdeckung in dem Mönchsgrab von Akhmim ein größeres Fragment dieses doketischen εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον, die Passions- und Auferstehungsgeschichte betreffend, bekannt geworden, und hat das Interesse für das Petrusevangelium aufs neue, hauptsächlich in Frage der Urevangeliumshypothese, angeregt. Vgl. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangel. 1894, 2. H. S. 34 ff.; Meunier, l'evangile selon S. Pierre, Paris 1893. Aus der übrigen Litteratur heben wir nur hervor: Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, 2. Aufl., 1893; Zahn, Das Evang. des Petrus, 1893; v. Schubert, Die Komposition des Pseudo-Petrinischen Evangelien-Fragments 1893. Das Faksimile der Handschrift des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus in Heliogravüre seitens der französ.-archäol. Mission, mit Einleitung von Lods 1893; und kurz darauf durch v. Gebhardt, 20 Lichtdrucktafeln, Leipzig 1893. Daß dem Petrus mit Unrecht auch das Evangelium infantiae zugeschrieben wurde, siehe Fabric. I, p. 153, oder gar das Marcusevangelium, siehe Fabric. I, p. 375.

25. Evangelium Philippi. Erwähnt und citiert Epiphan. haeres. 26, 13, bei den Gnostikern in Gebrauch; vielleicht dasselbe, welches nach Timotheus presbyt. Constantinop. bei Meursius, var. divin. p. 117, und Leontius, de sectis, lect. 3, p. 432 bei den Manichäern in Gebrauch war. (S. unter 18).

26. Evangelium Simonitarum, von diesen liber quatuor angulorum et cardinum mundi genannt, erwähnt in der praef. Arabica ad Conc. Nicaenum, tom. II. Conciliorum edit. Labbeanae, p. 386; coll. constit. Apostol. 4, 16.

27. Evangelium secundum Syros, von Euseb. hist. eccl. 4, 22 unter Berufung auf Hegesippus erwähnt, aber nach Hieron. adv. Pelag. 3, 1 wohl identisch mit Evangelium sec. Hebraeos.

28. Evangelium Tatiani, erwähnt Epiphan. haeres. 46, 1. 47, 4 als bei den Enkratiten, und selbst bei katholischen Christen in Syrien, die sich durch den Schein der Kanonicität täuschen ließen, in Gebrauch. Weil es aus den vier Evangelien kompendiarisch zusammengestellt, auch εὐαγγ. διατεσσάρων genannt, vgl. Theodoret. haeret. fabul. 1, 20; coll. Ambros. prooem. in Luc.; Euseb. hist. eccl. 4, 29; von Epiphanius fälschlich für identisch mit dem Evang. sec. Hebraeos gehalten (siehe Fabric. I, p. 377). Vgl. Semisch, Tatiani diatessaron, antiquissimum N. T. evangeliorum in unum digestorum specimen, Breslau 1856. Tatian wird auch sonst als gefährlicher Kompilator und Verstümmler der hl. Schriften gerügt (vgl. Fabric. II, p. 538). Daß die noch vorhandene, von Victor Capuanus in praefat. ad Anonymi harmoniam evangelicam dem Tatian zugeschriebene Evangelienharmonie (abgedruckt in den Orthodoxographis und der bibl. Patrum unter Tatians Namen) dem Tatian keinesfalls zugehöre, darüber siehe Fabric. I, p. 378; II, p. 550. Vgl. vor allem Zahn, Tatians diatesseron, 1881.

29. Evangelium Thaddaei, erwähnt in dem decret. Gelasii a. a. O.: wenn nicht bloß eine falsche Lesart für Matthäi, würde es angeblich auf den Apostel Judas Thaddäus, oder auf einen Judas aus der Zahl der 70, welchen Thomas nach Edessa an den König Abgar sendete, zurückzuführen sein, Euseb. hist. eccl. 1, 13 (vgl.

Fabric. I, p. 136 u. 379). Doch ist die Tradition selbst nicht einig, ob der an den Abgar gesendete Thaddäus zu den 12 oder 70 Jüngern gehörte, welche Differenz z. B. schon zwischen Eusebius und Hieronymus besteht, vgl. Euseb. hist. eccl. ed. Reading p. 38, not. 5 u. 6; siehe auch unten zu den acta Thaddaei.

30. Evangelium Valentini erwähnt Tertull. de praescript. haeret. c. 49, woselbst er aber nach cap. 38 kaum ein von Valentinus selbst verfaßtes Evangelium im Sinne hat, sondern vielleicht das Evangelium Veritatis, welches nach Iren. adv. haeres. 3, 11 bei den Valentinianern in Geltung war, und von den kanonischen Evangelien völlig abwich. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, S. 748.

II. Acta apostolorum apocrypha. Ihre Entstehung verdanken sie so ziemlich denselben Ursachen, welche wir oben für die apokryphischen Evangelien angegeben haben, nur daß der häretische Charakter dieser Schriften sich noch deutlicher in dem Streben, häretische Dogmen auf apostolische Autorität zurückzuführen, zu erkennen giebt. Deshalb waren sie auch von der Kirche nicht minder gefürchtet, als die apokryphischen Evangelien, ja nach den Zeugnissen der ältesten Kirchenlehrer scheinen sie von hervorragender Bedeutung gewesen zu sein; vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 25; Epiphan. adv. haeres. 2, 1. 61, 1; August. c. Felicem Manich. 2, 6; Phot. biblioth. cod. 114; Gelasius a. a. O. Infolgedessen ist auch ihre dogmengeschichtliche und archäologische Bedeutsamkeit gewiß nicht gering anzuschlagen. Freilich hat hier, wenn irgendwo, zuerst die Kritik ihre Aufgabe in Bezug auf Alter und Ursprünglichkeit der noch vorhandenen Akten zu lösen, da die meisten dieser apokryphischen Machwerke wiederholte Retraktationen erfahren haben, ja oft im katholischen Sinne wieder umgearbeitet worden sind, indem nicht selten häretische Fabeln auch zur Stütze für kirchliche Traditionen zu gebrauchen waren. Unter denen, welche apokryphische Apostelgeschichten verfertigt haben, klagt die Kirche hauptsächlich einen Manichäer Lucius (oder Leucius) Charinus an. Nach Photius bibl. cod. 114 umfaßte seine Sammlung die *πράξεις Πέτρου, Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Θωμᾶ, Παύλου*. Von diesen sind uns im Originaltext nur Fragmente erhalten; dagegen haben sie mehrfach katholische Überarbeitungen erfahren, die auf uns gekommen sind. Später scheint man diese Sammlung zu einer Darstellung der Akten aller zwölf Apostel, *πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, ergänzt zu haben, welche nach dem Zeugnis des Photius, bibl. cod. 179 sich im Gebrauche des Manichäers Agapios befand. Übersehen darf aber nicht werden, daß der Ursprung einzelner, später bis zur Unkenntlichkeit überarbeiteter Akten bis in das höchste Altertum zurückreicht; so sind *πράξεις Πέτρου* jedenfalls schon im 2. Jahrhundert, *περίοδοι Θωμᾶ* im 3. Jahrh. in Gebrauch gewesen. Eine Sammlung unter dem Titel *πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων* erscheint bei griechischen Chronisten seit dem 6. Jahrh.; Joh. Malala ed. Oxon. p. 325 sq. und Georgios Hamartolos (ed. Muralt p. 269) haben daraus, zunächst aus den *πράξεις Πέτρου*, Mitteilungen gemacht. Gegen Ende des 6. Jahrh. begegnen wir einer lateinischen Sammlung, welche dem Abdias, dem angeblich ersten von den Aposteln selbst eingesetzten Bischof zu Babylon, zugeschrieben wird (die Geschichte kennt weder einen Apostelschüler noch einen Bischof Abdias; seine Existenz beruht nur auf den Angaben des Buches S. 16 ff.). Sie umfaßt in der ursprünglichen Gestalt die passiones aller 12 Apostel (statt des nachgewählten Matthias ist Paulus aufgenommen), in der jüngeren Gestalt die virtutes oder miracula Petri, Pauli, Joannis, Andreae und Thomae, dazu aus der älteren Sammlung, die passiones Matthaei, Bartholomaei, Philippi, der beiden Jacobi, Simonis und Judae. Eine dritte Sammlung war in der koptischen Kirche in Gebrauch, und ist in äthiopischer Sprache unter dem Namen Gad'la Hawariyat, certamen apostolorum, noch erhalten. Auch zahlreiche syrische Übersetzungen resp. Bearbeitungen besitzen wir. — Erst die neuere Wissenschaft hat den apokryphen Apostelgeschichten ein entsprechendes Interesse zugewendet. Unter den Älteren haben sich um die Beschaffung neuen Materials hervorragend verdient gemacht (die ausführliche, auf das Gründlichste zusammengestellte Litteratur siehe bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 1883 I, S. 34 ff.): de la Bigne in seiner Bibl. patrum, Paris 1575; ferner die Bollandisten in den „Acta Sanctorum". Grabe, Spicileg. patrum, Oxford 1700 veröffentlichte zum erstenmal die acta Pauli et Theclae. Fabricius, Cod. apocr. nov. test. sammelte und sichtete mit unendlichem kritischen Fleiße alles bisher zugängliche Material. Es folgten Woog mit der Herausgabe der acta Andreae 1747; vor allen Thilo, acta Thomae 1823; acta Petri et Pauli in zwei Programmen 1837 u. 1828; acta Andreae et Matthiae in dem Progr. von 1846. Die handschriftlichen Studien und reichen Entdeckungen

Tischendorfs haben die umfassendste Ausgabe der Acta apostolorum apocrypha Lips. 1851 möglich gemacht; dazu die additamenta ad acta apost. apocr. in den Prolegomenen zu den apocalypses apocr. XLVII sp. Wright, Apocryphal acts of the Apostles Lond. 1871 giebt vol. I the syriac texts und vol. II the english translation. Malan veröffentlichte die vollständige äthiopische Sammlung des „certamen apostolorum" in englischer Übersetzung, Lond 1871; Phillips den vollständigen Text der doctrina Addaei, syrisch und englisch, Lond. 1876; dieselbe Schrift aus dem Armenischen in französischer Übersetzung Dr. Alishan, Venedig 1868 und Joh. Raph. Emin bei Victor Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Armènie, Paris 1867, I p. 314—325. Gleichfalls aus dem Armenischen Malan a. a. O. S. 244 die *μετάστασις Ἰωάννου* in englischer Übersetzung; Mösinger, Vita et martyrium Bartholomaei, Innsbruck 1877. Mit Benutzung des Tischendorfschen Nachlasses lieferte Zahn eine vollständige Ausgabe der acta Joannis 1880 und Max Bonnet, Prof. in Montpellier, giebt im Besitz neuer handschriftlicher Schätze seit 1883 das „supplementum codicis apocryphi" heraus, während Lipsius in seinem vierbändigen Werke „Die apokryphen Apostelgeschichten und Appostellegenden" 1883—1890 mit eminentem Fleiße den wissenschaftlichen Ertrag aller bisherigen Forschungen auf diesem Gebiete herausgestellt hat. Derselbe kommt der durchaus verbesserten 2. Ausg. der Tischendorfschen acta apostolorum apocrypha denuo ed. Lipsius et Bonnet I, 1891 zu gute. Lemm, koptische apokryphe Apostelakten, in Mélanges asiatiques etc., Petersburg 1890, tom. I p. 99 sq. veröffentlichte einige Fragmente aus dem cod. copt. Tischendorf VI der kaiserl. Bibliothek zu Petersburg, so den Schluß der Akten des Bartholomäus in den Oasen, einen großen Teil der Akten des Andreas und Matthäus in der Stadt der Menschenfresser, den Schluß der Akten des Philippus. Guidi gab die im Museum Borgianum in Rom befindlichen umfassenden Fragmente koptischer Apostelgeschichten im sahidischen Original 1887/88, und in italienischer Übersetzung 1888 heraus, mit einer beachtenswerten Einleitung über den Ursprung der koptischen, arabischen und äthiopischen Texte.

a) Acta Petri et Pauli. Die ältesten Zeugnisse bei Euseb. hist. eccl. 3, 3; Hieron. catal. scr. eccl. de Petro, und vielleicht schon Clem. Alex. strom. lib. 7, und diesem folgend Euseb. hist. eccl. 3, 30; schon im 15. Jahrhundert von Lascaris (1490) benutzt, um den Aufenthalt des Paulus in Messina, und von Abela im 17. Jahrhundert (1647), um des Paulus Schiffbruch bei der sicilianischen Insel Melite (nicht dem dalmatischen Melite) zu erweisen; vgl. Winer, bibl. Realw. s. v. Melite; Thilo, Acta Thomae p. LIV; Tischendorf, Acta apost. apocr. p. XIV (daselbst der griechische Text S. 1—39). Dagegen scheidet Lipsius a. a. O. selbstständige Acta Petri und Acta Pauli auf Grund neuer Codices von den Acta Petri et Pauli. Diese dem Marcellus, einem Schüler des Petrus, zugeschriebene Schrift: De mirificis rebus et actibus beatorum Petri et Pauli, et de magicis artibus Simonis magi, welche nach Florentinius ad Martyrologium Hieronymi p. 103 sqq. auch von Fabric. III p. 632 sqq. abgedruckt und sonst noch handschriftlich vorhanden ist (von Lipsius a. a. O. auf Grund des neuentdeckten Venetianischen griechischen Textes selbstständig ediert), stimmt in dem Inhalt wesentlich mit jenen Akten überein. Ebenso die dem römischen Bischof Linus zugeschriebene Schrift, welche ebenfalls das Martyrium des Petrus und Paulus enthält, und die derselbe an die orientalischen Gemeinden geschickt haben soll; sie steht der Schrift des Marcellus an Alter nach und findet sich in der Bibl. Patrum, Colon. 1618, I, p. 70 und bei Lipsius a. a. O., welcher das Verhältnis aller dieser Elaborate auf Grund einer Zahl neu verglichener Codices peinlich genau zu bestimmen gesucht hat. Die historiae apostolicae de S. Petro und de S. Paulo des Abdias weichen mannigfach von jenen ab. Über sonst genannte apokryphische, den Petrus betreffende Schriften unter verschiedenen Namen (*περίοδοι Πέτρου*, itinerarium Petri, *κήρυγμα Πέτρου, διδασκαλία Πέτρου*, doctrina Petri, *πράξεις Πέτρου*, judicium Petri) siehe die bezüglichen Untersuchungen bei Lipsius, Apokryph. Apostelgeschichten II, 1.

b) Acta Pauli et Theclae. Bereits von Tertullian, de baptism. cap. 17 erwähnt und einem asiatischen Presbyter zugeschrieben, der nach Hieron. catal. scr. eccl. 7 als vicinus eorum temporum (sc. Tertulliani) und convictus apud Joannem bezeichnet wird, also der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehört haben muß; dieses hohe Alter wird auch sonst durch die Erwähnung bei den ältesten Kirchenschriftstellern bezeugt (siehe Lipsius a. a. O.). Ist es nun auch gewiß, daß der ur-

sprüngliche Text nicht weniger frühzeitigen Verstümmelungen unterlegen hat, wie andere apokryphische Schriften, so liegt doch kein Grund vor, die Identität der noch vorhandenen Schrift mit der ursprünglichen zu leugnen. Zuerst wurden diese Acta von Grabe, Spicileg. SS. Patr. I, p. 95—128 ediert, wiederholt in der Sammlung von Jones; das Fehlerhafte dieser Edition hat durch Tischendorfs Text, dem neue Codices (Parisiens.) von hohem Alter aus dem 10. und 11. Jahrh. vorlagen, eine vollkommene Rezension erfahren, und eine noch weitere von Lipsius a. a. O.; syrisch bei Wright, Apocryphal Acts of the Apostles, London 1871 I.

c) Acta Barnabae, auctore Joanne Marco, oder genauer nach dem griechischen Codex: *περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου.* Zuerst von Papebroche in Actis Sanctorum, tom. II, Antverp. 1698, p. 431—436 aus einem cod. Vatic. ediert; neuerdings von Tischendorf a. a. O. S. 64—74 unter Benutzung eines cod. Paris., dessen Alter (vom Jahre 890) selbst wieder ein Zeugnis für das Alter der Akten ablegt. Sie werden erwähnt von Siegebert. Gemblacens. in catal. script. eccles. (Ende des 11. Jahrhunderts). Baronius, annal. ad a. Chr. 51, num. 51 meint irrtümlich, daß sie zu den hist. apost. Abdiae gehören und schreibt sie ad. a. Chr. 485, num. 4 einem Schriftsteller des 5. Jahrhunderts zu, wogegen Tillemont. in vita Barnabae (Memor. hist. eccl. I, p. 1189) und in vita Joannis Marci (II, p. 413) die Abfassung in eine spätere Zeit versetzt. Lipsius läßt sie in der Zeit 480—90 entstanden sein.

d) Acta Philippi, oder bisher *ἐκ τῶν περιόδων Φιλίππου τοῦ ἀποστόλου*, sofern nach einer Bemerkung des cod. Venet. bei Tischendorf a. a. O. p. XXXVII in dem vorhandenen Texte (Tischendorf S. 75—94) nur die zweite Hälfte der Acta Philippi vorliegt (vgl. den Nachtrag bei Tischendorf, Apocal. apocryph. p. 141—156). Ist es auch befremdlich, daß Euseb. hist. eccl. 3, 31 nichts aus diesen Akten über die Geschichte des Barnabas referiert, so scheinen doch die Erzählungen des Nicephor. hist. eccl. 2, 29 eine Bekanntschaft mit denselben vorauszusetzen, wie denn auch die Erwähnung bei Gelasius in decreto a. a. O. und eine summarische Epitome bei Anastasius Sinaita de tribus quadragesimis (in Coteler. monum. eccl. graec. III, p. 428 sq.), auf ein ziemlich hohes Alter schließen lassen. Damit stimmt auch die vielfache Benutzung in der Heiligenlitteratur der Griechen und Lateiner zusammen. Bonnet entdeckte im Vatikan die vollständigen *περίοδοι Φιλίππου*, und Lipsius teilt sie ihrem vollständigen Inhalt nach mit in den JprTh 1891 p. 459—73.

e) Acta Philippi in Hellade. Wohl späteren Ursprungs als die vorhergehenden, da sichtlich eine katholische Bearbeitung derselben. Henschenius in AS ad 1. mens. Maj., tom. I, p. 9 berichtet von einem cod. Vatic., der ihm vorlag, womit vgl. Papebroche in AS ad 6. mens. Junii p. 620; Tischendorf a. a. O. S. 95—104 hat den Text aus einem cod. Paris. des 11. Jahrhunderts ediert; syrisch Acta Philippi in Carthagine bei Wright a. a. O.

f) Acta Andreae. Sie gehören jedenfalls in das höchste Altertum, denn schon Euseb. hist. eccl. 3, 25; Epiphan. haeres. 47, 1. 61, 1. 63, 2; Philasterius haeres. 88; August. contra advers. leg. et proph. 1, 20 erwähnen sie als bei den Manichäern und Häretikern in Gebrauch. August. c. Felic. Manich. 2. 6; Euodius de fide c. Manich. 38 u. a. bezeugen, daß Leucius für den Verfasser gehalten wurde, jedoch würde nach dem jetzt vorliegenden Texte, der teils übereinstimmend teils nicht übereinstimmend mit dem ist, was die ältesten Citate kirchlicher Schriftsteller darbieten (vgl. Tischendorf a. a. O. p. XLI sq.), eine katholisierende, obwohl sehr frühe Retraktation der Schrift des Leucius anzunehmen sein. Jedenfalls geht Woog zu weit, wenn er die Abfassung bis in das 80. Jahr des 1. Jahrh. zurückdatiert. Vgl. Woog, welcher die mit unseren Akten identische epistola encyclica: Presbyterorum et diaconorum Achajae de martyrio Andreae, Lips. 1749, griechisch herausgab; dieselbe lateinisch bei Fabric. II, p. 746. Siehe überhaupt die Untersuchung wegen des Alters bei Tischendorf a. a. O. p. XLI sq., woselbst der griechische Text p. 105—131; aber erst die gründlichen Untersuchungen von Lipsius, Die apokr. Apostelgesch. I p. 543 sq. bringen Licht über den Ursprung und das gegenseitige Verhältnis der vorhandenen Texte bez. ihrer mannigfachen Bearbeitungen in den verschiedenen kirchlichen Kreisen. Bonnet hat 1894 die griech. Andreasakten und die latein. Rezension derselben ediert.

g) Acta Andreae et Matthaei in urbe Anthropophagarum. Sie scheinen unter denselben Verhältnissen aus des Leucius Charinus Schriften entstanden zu sein und ein ebenso hohes Alter zu haben, als die vorhergehenden Acta; ihr Gebrauch bei den

Manichäern und Gnostikern wird durch dieselben Zeugnisse der Alten bezeugt. Jedenfalls hat auch Pseudo-Abdias seine Historie de Andrea aus der Schrift des Leucius geschöpft. Epiphanius (monachus X. saec. ed. Dressel. 1843 p. 47) bringt, wie aus jenen Akten, so auch aus diesen solche Stellen, die mit dem vorhandenen Texte übereinstimmen. Jakob Grimm edierte unter dem Titel „Andreas und Elene" Kassel 1840 ein altes angelsächsisches Gedicht, in dem der Inhalt unserer apokryphischen Schrift verarbeitet erscheint. Thilo hat in dem oben erwähnten Programm vom J. 1846 die Akten selbst ediert und mit kritischen Untersuchungen begleitet; dieselben sind durch Tischendorfs handschriftliche Studien wesentlich berichtigt und vervollständigt worden, vgl. p. XLVII sq. und den griechischen Text S. 132—166 (vgl. den Nachtrag in den apocal. apocr. p. 139—141). Eine syrische Übersetzung bei Wright a. a. O. S. 93 ff. Auch über diese Akten verbreitet Lipsius a. a. O. neues Licht.

h) Acta et martyrium Matthaei. Sie schließen sich unmittelbar an die vorhergehenden an und erscheinen als eine Fortsetzung derselben; vgl. Tischendorf a. a. O. p. LX (daselbst über die auch sonst häufige Konfusion der Namen Matthäus und Matthias). Sie waren die Quelle der meisten Traditionen über Matthäus; so jedenfalls für Nicephorus, hist. eccl. 2, 41. Der griechische Text ist zuerst von Tischendorf (S. 167—189) ediert worden, darnach die gründliche kritische Untersuchung von Lipsius a. a. O.

i) Acta Thomae. Sie gehören der frühesten Zeit an und standen bei denselben Häretikern in hohem Ansehen, wie die acta Andreae (vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 25; Epiphan. haeres. 42, 1; 51, 1; 53, 1 u. a.). Augustin hat an drei Stellen sichtlich aus denselben geschöpft: c. Faust. 22, 29; Adimant. 17; de sermone domini 1, 20. In den hist. apostol. Abdiae 9, 1 (Fabric. I, p. 689) beruft sich derselbe ausdrücklich auf diese Akten. Zuerst ediert von Thilo 1823; bei Tischendorf a. a. O. S. 190—234. Vgl. den Nachtrag in den apocal. apocr. p. 156—161. Vollständig von Bonnet 1883, syrisch von Wright a. a. O.; s. vor allem Lipsius a. a. O.

k) Consummatio Thomae. Sie bildet wohl den Schlußteil zu den vorhergehenden oder steht wenigstens in einem engen Verhältnisse zu jenen. Tischendorf hat sie (S. 235—242) zuerst ediert aus einem bis dahin einzig bekannten Cod. Paris. des 11. Jahrh.; darnach Bonnet 1863, syrisch Wright a. a. O.

l) Martyrium Bartholomaei; griechisch, von Tischendorf a. a. O. S. 242—260 aus einem Cod. Venet. des 13. Jahrh. ediert. Es stimmt im wesentlichen mit des Abdias hist. apost. de Bartholomaeo überein, ist wohl aber eher für dieses Quelle gewesen, als umgekehrt, wenn nicht vielleicht beide aus derselben Quelle schöpften. Die Akten des Bartholomäus in den Oasen siehe bei Lemm a. a. O. S. 103—5.

m) Acta Thaddaei, syrisch Addaei. Die Mission des Thaddäus (vgl. oben S. 663, 57) an den König Abgar von Edessa, der Briefwechsel zwischen Christus und Abgar, sowie das für Abgar bestimmte Porträt Christi, ist eine Tradition der ältesten Zeit; zuerst erwähnt von Euseb. hist. eccl. 1, 13; s. Hofmann, Leben Jesu S. 293 u. 307 f. Ob für diese Traditionen obige Akten die Quelle waren, muß dahingestellt bleiben. Tischendorf hat sie im griechischen Text ediert (p. 261—265) aus einem Cod. Paris des 11. Jahrh. Darnach Lipsius a. a. O. Sie ruhen auf der im 3. (Zahn) oder 4. Jahrh. (Lipsius) entstandenen syrischen doctrina Addaei, herausgeg. von Philipps, London 1876, und noch einer armenischen Übersetzung französisch von den Mechitaristen 1868.

n) Acta Joannis. Sie gehören ebenfalls dem höchsten Altertume an; vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 25; Epiphan. haeres. 47, 4; Augustin. c. advers. leg. et prophet. 1, 20 u. a. Von diesen wird kein Autor genannt, dagegen nennen Phot. bibl. cod. 114, Innocent. I, epist. ad Exsuperium 7 u. a. den Leucius als Verfasser. Die Schrift stand ebenfalls bei gewissen Gnostikern und den Manichäern in hohem Ansehen. Tischendorf a. a. O. S. 266—276 hat auf Grund zweier ihm bis dahin allein bekannten Handschriften zwei Fragmente davon herausgegeben. Darnach haben Zahn, Acta Joannis 1880 und Lipsius a. a. O. neue Fragmente zur Besprechung gebracht; die Ansichten darüber gehen auseinander. Sicheres läßt sich nur über die Stücke behaupten, welche den Akten der 2. Synode von Nicäa (787) einverleibt sind. Die historia Prochori, welche schon M. Neander 1567 und dann Zahn 1880 herausgegeben hat, berührt sich nur im Anfang und Schluß mit den acta; sie giebt ein Lebensbild des Apostels, das sich als ein katholisches Machwerk etwa um die Mitte des 5. Jahrh. erweist. Wright hat syrisch eine historia Joannis veröffentlicht, die ebenfalls katho-

lischen Ursprungs ist, aber mit der vorigen wenig Berührungspunkte hat. Die lateinischen miracula Joannis bei Abdias (Fabric. II, 531 ff.) und die dem Melito zugeschriebene passio Joannis (Fabric. III, 60 sq.) haben mit Prochoros nichts gemein. Die vita Joannis bei Pseudo-Isidor (in den Orthodoxographi des Grynaeus II, 597 ff.) bietet wenig oder nichts Neues. Lipsius stellt in Aussicht, daß zuverlässige Texte dieser ganzen apokryphischen Johanneslitteratur erst von der Hand Max. Bonnets zu erwarten seien.

Damit ist die apokryphische Akten-Litteratur noch nicht erschöpft; wir würden aber die gebotene Grenze überschreiten, wollten wir alles, hauptsächlich erst in der neuesten Zeit auf den Markt Gebrachte, meist Fragmente und minder Belangreiches, hier zur Besprechung bringen. Wir müssen in dieser Beziehung auf Lipsius und Bonnet verweisen.

III. Epistolae apocryphae. Schon oben haben wir (s. S. 667, 37) des Briefwechsels zwischen Christus und Abgar V. von Edessa gedacht. Das Weitere siehe in dem A. Abgar S. 98, 12. — Die Tradition weiß noch von andern Scriptis Christi, die aber zu sehr der Mythe angehören, als daß wir sie hier anführen sollten; sie finden sich vollständig bei Goetzius, diss. de scr. Chr. Viteb. 1687; Ittigius, in Hept. diss. I, c. 1. 2; Fabricius, cod. apocr. N.T. I, p. 303—321; III, p. 439, 511 sq. — Die Tradition hat ferner auch Briefe der Maria aufzuweisen; dergleichen ist die epistola Mariae ad Ignatium, ein Antwortschreiben an diesen Schüler des Johannes, von dem noch weitere Briefe an die Maria existieren (vgl. Jac. Usserius, dissert. ad Epist. S. Ignatii cap. 19; Fabric. I, p. 834 sq.). Ferner eine epistola Mariae ad Messanenses (vgl. Fabric. I, p. 844 sq.) und eine epistola Mariae ad Florentinos (vgl. Fabric. I, p. 851 sq.). Sie gehören sämtlich einer zu späten Zeit an, als daß wir sie mit den sonstigen apokryphischen Schriften auf gleiche Stufe stellen könnten. — Unter den den Aposteln angedichteten Briefen sind zunächst zwei Briefe des Petrus an den Jakobus zu nennen. Den ersteren erwähnt Photius (bibl. cod. 113); er war den Rekognitionen des Clemens vorausgeschickt, und Petrus verspricht darin dem Jakobus seine von demselben erbetenen actus zu senden. Die Unechtheit dieses Briefes hängt mit der der Rekognitionen zusammen. Ebenso ist es mit dem zweiten Briefe des Petrus an Jakobus, welchen Franc. Turrianus, apol. pro epist. pontificum 4, 1 und 5, 23 an das Licht zog, und Cotelerius, patr. apost. I, p. 602 den Homilien des Clemens vorausdrucken ließ; auch bei Fabric. I, p. 907 sq. abgedruckt. Es wird darin der bereits geschehenen Sendung der actus von seiten Petri gedacht. Henric. Dodwell. diss. 6 in Iren. § 10 hält ihn für ein ebionitisches Machwerk. — Über „unechte Paulusbriefe“ handelt ausführlich Zahn in seiner Gesch. des neutest. Kanons II, S. 565—621. Daß der nach Ko 4, 16 vom Paulus an die Laodicener geschriebene, aber vorloren gegangene Brief alsbald durch apokryphische Fabrikation ersetzt worden ist, wird niemanden Wunder nehmen; so finden wir denn schon bei Hieron. catalog. script. eccl. in Paul.; Theodoret, in Coloss. 4, 16; Gregor. Magn. lib. 35 in Job. 15; Timotheus (presb.) in epist. bei Meursius in var. div. p. 117; concil. Nicaen. II ed. Labbean. VII, p. 475 u. a. ein solches unechtes Fabrikat erwähnt und verworfen. Der Text, wobei freilich fraglich bleibt, ob er mit jenem in der ältesten Kirche verworfenen identisch ist, findet sich zuerst lateinisch bei Pseudo-Anselm. in Coloss. 4, 16, ebenso in den Kommentaren des Faber Stapulens. (der vier Manuskripte gesehen haben will) und den Scholien des Joh. Marian., ferner ist er vielfach in deutsche (vorlutherische) Bibeln aufgenommen; Stef. Prätorius gab ihn besonders lateinisch und deutsch heraus (Hamb. 1595, 4). Griechisch, d. h. aus dem Lateinischen in das Griechische übersetzt (sowie in noch 10 andere Sprachen), edierte ihn Elias Hutter 1699, dessen Text Fabricius (I, p. 873) abgedruckt hat. Der ganze, aus 20 Versen bestehende Brief läßt durch den Mangel an paulinischem Gepräge leicht seine Unechtheit erkennen, wie denn auch schon Erasmus (ad Coloss. 4, 16) von ihm sagt: quae nihil habet Pauli praeter voculas aliquot ex caeteris ejus epistolis mendicatas. Vgl. noch Anger, über den Laodicenerbrief, Leipz. 1843; Wieseler, de ep. Laodicena, Gotting. 1844; Zahn, Gesch. d. neutest. Kanones II, S. 566 ff., 584 ff. — Zu den hierher gehörigen apokryphischen Schriften gehört ferner der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca. Es gedenkt dessen zuerst Hier. catal. script. eccl. 12, und zwar in beifälliger Weise, während Augustin. ep. 153 zwar auch dessen Erwähnung thut, aber nach de civ. Dei 6, 10 ihn kaum für glaubwürdig hält, wie es auch Baronius (annal. ad a. 66 num. 12) aus den Worten Augustins abnimmt. Diese Briefe, sechs von Paulus und acht von Seneca, waren frühzeitig weit verbreitet und

wurden vorzüglich im Mittelalter beifällig aufgenommen; daher sind sie selbst in die älteren Ausgaben des Seneca übergegangen, z. B. in die ed. Neapolit. 1484, fol., ed. Venet. 1492, fol.; auch Erasmus nahm sie in seiner ed. Basil. 1529, fol. auf, fügte aber ein scharfes Urteil über sie hinzu. Unter die paulinischen Briefe in den neutestamentlichen Kanon wagte sie erst Faber Stapulens. (Paris 1512, fol.) aufzunehmen. Außerdem finden sie sich noch hier und da (vgl. Fabric. I, p. 891). Über ihre Unechtheit vgl. Fabric. III, p. 710 sq.; dagegen nimmt sie Gelpke (De familiaritate quae Paulo cum Seneca intercessisse traditur verisimillima, Lips. 1812, 4) unbegreiflicherweise in Schutz. Der ganze Briefwechsel ist wohl eine Erfindung, welche auf dem aus AG 18, 12 konjizierten freundschaftlichen Verhältnisse zwischen Paulus und Seneca basiert. Westerburg, der Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen sei 1881 S. 41 ff.; Zahn, Gesch. d. neut. Kanons II S. 612 ff. — In ähnlicher Weise gab die Stelle 1 Ko 5, 9 Veranlassung zu einem dritten Briefe Pauli an die Korinther, oder vielmehr zu dem ersten, da er nach dieser Stelle das erste Sendschreiben an die Korinther sein würde. Daß hier Paulus wirklich von einem früheren, uns verloren gegangenen Brief redet, ist klar, und so haben es auch viele von den älteren kirchlichen Schriftstellern aufgefaßt, die neueren fast sämtlich (siehe jedoch Stosch, de epp. ap. idiogr. 1751 p. 75; Müller, de trib. P. itinerib. Corinth., de epistolisque ad eosdem non deperditis, 1831). Daß der Verlust bald substituiert ward, läßt sich denken, und so erwähnt Jac. Usserius (1. Hälfte des 17. Jahrh.), ep. Ignatii ad Trallianos § 11 zugleich mit dem Schreiben der Korinther an den Paulus einen armenischen Text desselben, apographum Smyrnae descriptum, quod exstat ap. Gilbertum Northum, was auch Joh. Gregorius in praef. ad observat. in quaedam S. S. loca. Lond. 1550 (Criticorum sacr. Angl. IX, p. 2760) bestätigt; ein Exemplar will Gregorius selbst im Orient gesehen haben; vgl, noch Fabric. I, p. 918 sq. Den Text selbst veröffentlichte Wilkins (Amstelod. 1715, 4) aus einer in dem Museo Philippi Massonii vorgefundenen armenischen Handschrift in lateinischer Übersetzung (auch in hist. crit. reip. literar. Massonii X, p. 148), nachdem er bereits deutsch in den „Monatlichen Unterredungen" 1714 S. 887 und den „Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen" 1715 S. 174 erschienen war. Seine Unechtheit wurde schon damals erwiesen, vgl. Fabric. III, p. 670 sq. Nachmals hat das Schreiben der Korinther und die Antwort des Paulus in vollständigster Gestalt abdrucken lassen Aucher, grammar Armeniae and English, Venedig 1819; und in deutscher Übersetzung W. F. Rink, Das Sendschreiben der Ko an den Ap. P. und das dritte Sendschreiben P. an die Ko, Heidelb. 1823. Seinen unfruchtbaren Versuch, sie als echt zu erweisen, hat schlagend widerlegt Ullmann, Über den dritten Brief P. an die Ko 1823. Neuerdings wurde auch ein lateinischer Text entdeckt: Carrière und Berger, La correspondence apocr. de St. Paul et des Corinthiens 1891; vgl. Harnack, ThLZ 1892 S. 2 ff.; Zahn, Der dritte Korintherbrief im ThLB 1892 S. 185 fg., 193 ff.; Bratke, Ein zweiter latein. Text des apokryphen Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern, in der ThLZ 1892 S. 585 ff.; Vetter, Der apokryphe 3. Korintherbrief in der ThQS S. 610 ff. und in der kathol. Rundschau für das kathol. Deutschland 1892 S. 193 ff.; Der apokryph. 3. Korintherbrief, Progr. Tübingen 1894. — Schließlich sei noch der epistola S. Joannis apostoli ad hydropicum gedacht, welche in der apokryphischen Schrift des Pseudo Prochorus (s. oben S. 667, 56) sich findet. Der Brief des Johannes an den von ihm Heilung Suchenden ist natürlich ebenso unecht, als die ganze Schrift des Prochorus (vgl. Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichte I S. 385).

IV. Apocalypses apocryphae. Obwohl die auf uns gekommenen Namen von apokryphischen Apokalypsen ziemlich zahlreich sind, so ist uns doch nur von wenigen der Text oder Fragmente desselben aufbehalten. So ist auch die von Tischendorf edierte Sammlung, apocalypses apocryphae, Lips. 1866, nicht besonders ergiebig. Obwohl fast wie christliche Werke geschätzt, gehören noch nicht hierher das apokryphische Buch Henoch und das vierte Buch Esra. Zunächst erwähnen wir eine von der kanonischen verschiedene Apocalypsis Joannis, deren zuerst die scholia ad grammaticum Dionysii Thracis (aus dem 9. Jahrh. abgedruckt in Becker, Anecdot. graec. III p. 1165) gedenken. Vor Tischendorf waren drei Codd. bekannt, aus welchen Andreas Birch (Auctarium 1804) seinen Text schöpfte; Tischendorf entdeckte noch 5 andere, die aber sämtlich wesentlich untereinander abweichen; auf Grund derselben hat er den Text a. a. O. S. 70—94 ediert. Der Titel ist: *Ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου.* Der Anfang lautet: *Μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρε-*

γενόμην ἐγὼ Ἰωάννης μόνος ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ θαβὼρ κ. τ. λ. — Die von Cerinthus gebrauchte, auf den Johannes zurückgeführte Apokalypse (vgl. Euseb. 8, 28; Niceph. 3, 14; Theodoret. haeret. fab. 2, 3) war jedenfalls von der neutestamentlichen in wesentlichen Punkten abweichend, und für seine Zwecke (er beruft sich nach den angeführten Citaten auf selbst erhaltene Offenbarungen) zurechtgemacht. — Über eine andere, angeblich 1595 in Spanien aufgefundene Apokalypse des Johannes, welche der heilige Cäcilius (Schüler des älteren Jakobus) bereits in das (damals noch gar nicht vorhandene!) Spanische übersetzt haben soll; vgl. Fabric. I, p. 961 sq. — Eine Apocalypsis Petri wird schon in Can. Muratori und Catal. Claromont. erwähnt; Clemens Alex. hat sie bereits kommentiert, und Methodius im symposium X virginum 2, 6 scheint sie zu den θεοπνεύστοις γράμμασιν zu rechnen. Darnach erwähnt sie Euseb. 3, 3 u. 25; 6, 14; Hieron. catal. scr. eccl. de Petro: Sozomen. hist. eccl. 7, 19, ja nach Clem. Alex. in eclogis ex Theodoto exceptis § 49. 50 ward sie bereits von diesem Häretiker Theodotus benutzt; aus Clem Alex. ward sie von Grabe, Spicil. I, p. 74 in seine Sammlung aufgenommen. Spätere Zeugnisse siehe bei Fabric. I, p. 941 sq. Hilgenfeld hat sie in seinem Nov. test. extra canonem 4 p. 71 sq. zusammengestellt. Neuerdings sind Überreste von ihr zugleich mit dem evang. Petri entdeckt worden in dem Mönchsgrab von Akhmim (s. oben S. 663, 19), jedoch sind sie hinter den Verhandlungen über das ev. Petri einigermaßen zurückgetreten; das Bedeutendste aus der Litteratur bislang: Dietrich, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-Apokalypse Leipz. 1893; Harnack, Die Petrusapokalypse in der alten abendländ. Kirche 1895. — Eine von jener bei den Alten verbreiteten Apokalypse Petri verschiedene erwähnt und exzerpiert Jakobus de Vitriaco (Anf. des 13. Jahrh.), jedenfalls dieselbe, welche Alexander Nicoll 1821 in einem cod. Bodlej. auffand. Sie will von Clemens, dem Schüler des Petrus, verfaßt und liber perfectionis benannt worden sein. Vgl. Tischendorf a. a. O. p. XX. — Die 2 Ko 12, 2. 4 erwähnte Entzückung des Paulus in den dritten Himmel, wo er unaussprechliche Worte hörte, hat ebenfalls zu einer Apocalypsis Pauli Veranlassung gegeben. Eine solche wird von Epiphanius (haeres. 18, 38) als bei der häretischen Sekte der Cajaner in Gebrauch erwähnt und ἀναβάτικον Παύλου genannt; dasselbe anabaticum Pauli, worin gnostische Philosopheme traktiert worden zu sein scheinen, citiert auch Michael Glycas (12. Jahrh.), annal. II, p. 120, während eine davon verschiedene, bei den Mönchen des 4. Jahrhunderts gebrauchte Apocalypsis Pauli von August. tract. 98 in Joann. Sozomen. hist. 7, 19; Niceph. 12, 34; Theophylact. in 2 Cor 12, 4; Gelas. in dem öfters angeführten decr. de libr. apocr. u. a. erwähnt wird. Vgl. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Jo 1848 I, S. 232 ꝛc. Tischendorf a. a. O. p. XIV ꝛc. Nach du Pin, Bibl. prolegom. T. II, p. 94 sollen sie die Kopten noch besitzen. Den Text hat zuerst aus einem bei den Nestorianern gefundenen syrischen Cod. der Engländer Cowper in einer englischen Übersetzung London 1866 ediert. Tischendorf fand zwei neue griechische Codd. (Monacensis und Ambrosianus) und hat daraus den griechischen Text mit beigefügter obiger englischer Übersetzung ediert a. a. O. S. 34—69. Das Alter setzt Tischendorf in die Nähe des Todesjahres des Kaisers Theodosius, weil demselben in der Einleitung eine wichtige Rolle in der Auffindungsgeschichte zuerteilt wird. Grabe (spicil. I, p. 85) berichtet von einem auf der Oxforder Bibliothek befindlichen Codex (cod. 13, N. 2, Ant. fol. 77 b.), welcher eine revelatio Pauli handschriftlich enthält; doch scheint diese von dem Fegfeuer und der Hölle handelnde Apokalypse schon durch diesen abweichenden Inhalt sich als nicht identisch mit der vorhergenannten, sondern als ein weit jüngeres Machwerk zu erweisen (vgl. Fabric. I, p. 943 sq.). — Fragmente einer apokalyptischen Schrift Revelationes Bartholomaei enthält ein in Paris befindlicher koptischer Text, den Dulaurier, Paris 1835 mit franz. Übersetzung ediert hat; letztere ist abgedruckt bei Tischendorf a. a. O. p. XXIV ꝛc. — Ebendaselbst p. XXVII sind Bruchstücke einer Apocalypsis Mariae aus ziemlich jungen Codd. gegeben; das Werk selbst scheint gleichfalls dem Mittelalter seine Entstehung zu verdanken und erzählt von einer Höllenfahrt der Maria. — Eine Apocalypsis Thomae wird in dem öfters erwähnten Verwerfungsdekret des Gelasius a. a. O. erwähnt, kommt aber sonst nirgends vor. — Eine Apocalypsis Stephani, vielleicht durch AG 7, 55 veranlaßt, wird ebenfalls daselbst erwähnt, sowie von Sixtus Senens. Bibl. sacr. lib. 2 p. 142 unter Berufung auf die Schrift des Serapion adv. Manich. als bei den Manichäern in hohem Ansehen stehend; doch bemerkt schon Fabricius (I, p. 966), dieses Citat bei Serapion nirgends gefunden zu haben. **Rud. Hofmann.**

Apokryphenstreit s. S. 628, 32 und d. Art. Bibelgesellschaften.

Apollinaris (Apolinarios, Apollinarius) von Laodicea. Zum Namen s. Th. Zahn, Forsch. z. Geschichte des Kanons u. s. w. 5, 1893, 99—109. — Vgl. Chr. W. F. Walch, Entwurf einer vollst. Historie der Ketzereien u. s. w., 3. Thl. 1766, 119—229. Enthält eine treffliche, vielleicht die beste Erörterung sowohl der litterargesch. als auch der theol. Fragen. — J. Dräseke, Apollinarios von L., sein Leben und seine Schriften, in TU 7, 3. 4, 1892. Dies Buch (s. A. Jülicher in GgA 1893, 73—86) ist in seinem untersuchenden Teil (S. 1 bis 202; die zahlreichen Aufsätze Dr.s über A. in ZKG, JprTh, ThStK sind hier verwertet) breit und doch lückenhaft geschrieben, während in dem an sich dankenswerten Anhang (S. 203 bis 494: Ap. L. quae supersunt dogmatica) außer den erstmalig, freilich nicht ganz vollständig (s. Jülicher a. a. O. 77) gesammelten Resten der dogmatischen Schriftstellerei A.s manches aufgenommen ist, was ihm nur nach mehr oder weniger begründeter Mutmaßung Dr.s zuzuschreiben ist (s. u.); A. Spasskij, A. v. L. Sergier, 1895 (russ.; s. N. Bonwetsch in ThLB 1896, 17 und Byz. Zeitschr. 5, 1896, 3. Heft). — Zu der Abhandlung ἡ κατὰ μέρος πίστις vgl. C. P. Caspari, Alte und neue Quellen u. s. w., 1879, 65—146. — Zur pseudojustinischen Expos. fid. Funk in ThQS 78, 1896, 116—147. 224—250. — Zu den exegetischen Schriften J. A. Cramer, Catenae etc., 4, 1844 (Rö.); A. Mai, Nov. patr. bibl. 7, 1854, pars 2, 76—80; 82—91; 128—130. — Die Psalmen-Metaphrase (ed. princ., Par. 1552 ap. Turnebum) in MSG 33, 1313—1538; Probe einer kritischen Ausgabe von A. Ludwich im 2 Königsb. Progr. 1880 u. 81; vgl. Ludwich im Hermes 13, 1878, 335—350 und in Kön. Stud. 1, 1887; Dräseke in ZwTh 31, 1888, 477 bis 487; 32, 1889, 108—120 (A. v. L. 63—80). Über Textinterpolationen durch J. Diassorinus s. Ludwich in Byz. Zeitschrift 1. 1892, 292—301. — Zur Theologie vgl. J. A. Dorner, Die Lehre von der Pers. Chr. 1, 1846, 975—1036; A. Harnack, Lehrb. d. Dogmeng., 2. Bd, 1887, 312—324; 1895[3], 309—321; J. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit 2. Bd, 1869, 358—66; 2. Aufl. 1895[2], 277—283.

1. **Leben und Werke.** Unter dem Namen Apollinaris von Laodicea (in Syrien) sind in der Kirchengeschichte zwei Männer, Vater und Sohn, bekannt; indessen beruht, was man von dem älteren erfährt, teilweise wohl auf Verwechslung mit dem jüngeren. Sokrates (H. E. 2, 46; 3, 16) erzählt, der Vater, ein Alexandriner, habe sich zuerst in Berytus, dann in Laodicea als Lehrer der Grammatik niedergelassen und sei hier Presbyter geworden. Wegen seines Verkehrs mit dem Sophisten Epiphanius sei er vom Bischof Theodot gemahnt (Sozom. 6, 25: exkommuniziert), von dessen Nachfolger (vor 335) Georgius aus demselben Grunde (Sozom. wohl richtig [s. u.]: wegen Verbindung mit Athanasius) exkommuniziert worden. Nach dem Erlaß des Schulgesetzes Kaiser Julians (s. den A.) von 362 habe er seine litterarische Bildung in den Dienst der Erzeugung einer schönen Litteratur christlichen Gepräges gestellt, den Pentateuch und die historischen Bücher des AT teils episch, teils dramatisch behandelt und überhaupt jede Dichtungsart gepflegt, um der heidnischen Litteratur Abbruch zu thun. Sozomenus (5, 18) weiß von dieser Thätigkeit nichts, schreibt sie vielmehr dem Sohne zu und dürfte damit um so mehr im Rechte sein, als er sich — wohl auf Grund seiner Kenntnis des Philostorgius — über Apoll. den jüngeren besser unterrichtet zeigt als Sokrates; auch müßte, wenn dieser im Rechte ist, der ältere A. diese großen und völlig neuen Arbeiten unternommen haben, als er die Schwelle hohen Greisenalters längst überschritten hatte. Denn sein Sohn, Apollinaris der jüngere, wird kaum nach 310 geboren sein, da Epiphanius (haer. 77, 2) ihn i. J. 376 als πρεσβύτης καὶ σεμνοπρεπής bezeichnet und er nach Sokrates und Sozomenus (l. c.) mit dem Vater bei Epiphanius hörte und von Theodot, also jedenfalls vor 335, gemaßregelt wurde. Daß er damals Lektor war und bereits die Stellung eines Lehrers der Rhetorik bekleidete, beruht freilich nur auf dem Zeugnis des summarisch verfahrenden Sokrates; Sozomenus schweigt darüber. In das Jahr 346 fällt die Bekanntschaft mit dem nicht unbedeutend älteren Athanasius, der auf der Rückreise nach Alexandrien aus dem Exil in Laodicea Station machte (Soz. 6, 25). Aus der Bekanntschaft entwickelte sich eine Freundschaft, die auch die theologischen Meinungsverschiedenheiten zwischen beiden Männern überdauert zu haben scheint. Daß Ap. auf diese Verbindung hin von dem damals noch den Homousianern feindlich gegenüberstehenden Georgius aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurde, soll nach des Sozomenus pragmatischer Ausdeutung den Grund für die „Ketzerei“ abgegeben haben, die er nun ausgebildet habe. In Wahrheit verlautet von dieser „Ketzerei“ vorerst noch nichts; wohl aber muß Ap. sich in den nächsten Jahrzehnten als energischer Vertreter des Homousianismus in Syrien hervorgethan haben: im J. 362 bezeichnet ihn Athanasius als Bischof (Tom. ad Antioch. 9, vgl. auch Philost. 8, 15, Nemes. nat. hom. 1, und Hieron. vir. ill. 104), zu einer Zeit also,

als zu Laodicea der von Acacius von Cäsarea zum Nachfolger des Georgius geweihte Pelagius Bischof war. Da dieser dem rechten Flügel der Mittelpartei angehörte, die erst allmählich für den Homousianismus gewonnen wurde, ist die Vermutung wohl gerechtfertigt, daß Ap. als Führer der homousianischen Minorität sein Gegenbischof war. Mit Basilius, dem späteren Bischof von Cäsarea, hat er damals in Verkehr gestanden (Bas. Ep. 131, 2 u. ö.; vgl. den Briefwechsel, dessen Echtheit Dräseke [ZKG 8, 85 bis 123 = A. v. L. 100—121] wahrscheinlich gemacht hat). Zeitweilig hielt er sich in Antiochien auf, wo er Anhänger hatte, deren einen, Vitalius (s. u.), er zum Bischof weihte (Bas. Ep. 265, 2; Theod. H. E. 5, 4). Hier hörte ihn Hieronymus vor oder nach seinem Aufenthalt in der Chalcis (374 oder 379) oft und gern (Ep. 84, 3). Wann er mit seinen Sondermeinungen an die Öffentlichkeit getreten ist, läßt sich nicht sicher bestimmen. Die alexandrinische Synode von 362 scheint schon dagegen zu polemisieren, wenn sie auch den Urheber nicht nennt (Athan. Tom. ad Ant. 7). Ob Athanasius selbst noch die Feder gegen den alten Kameraden ergriffen hat, ist zweifelhaft (s. u.). Seit Anfang der siebziger Jahre hielt man ihn in weiten Kreisen für einen Irrlehrer (Bas. Ep. 131, 2; 224, 2; 226; 244, 3). Gregor von Nyssa bekämpfte die Christologie des Wolfes im Schafskleid in eigner Schrift (s. u.). Hieronymus (l. c.) will freilich keine gefährlichen Äußerungen von ihm vernommen haben, und Epiphanius (l. c.) nennt ihn *ἀεὶ ἡμῖν ἀγαπητός*, obwohl er den Apollinarismus als besondere Häresie (77) in sein Panarion aufnahm. Römische Synoden von 377 (zum Datum s. Rade, Damasus 111. 113. 136; vgl. auch Bas. Ep. 263, 4; 265, 2) und 382, eine antiochenische von 378 legten Zeugnis gegen die neue Irrlehre ab, das sogenannte 2. ökumenische Konzil zu Konstantinopel 381 verdammte im ersten Kanon die Apollinaristen als letzte der aus dem trinitarischen Streit hervorgegangenen Irrlehren, und Kaiser Theodosius drückte dieser Verdammung 388 das Staatssiegel auf. Über den Urheber der Störungen fehlen weitere Nachrichten. Nach Hieronymus (Vir. ill. 104) ist er unter Theodosius gestorben, d. h. vor 392, dem Abfassungsjahr von Vir. ill., Suidas (s. v.) läßt ihn (ob nach Philostorgius?) *ἕως τῆς ἀρχῆς Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου* leben.

Ist schon in diesen Nachrichten über den Lebensgang des Mannes vieles dunkel und verworren, so ist es um die Überlieferung seiner schriftstellerischen Leistungen noch schlechter bestellt. Und das ist sehr zu bedauern. Apollinaris war nach allem, was wir von ihm wissen oder über ihn mutmaßen können, einer der „gescheitesten, einflußreichsten und fruchtbarsten Kirchenschriftsteller des 4. Jahrh." (Jülicher in der Realenc. der klass. Altertümer, 2. Aufl., 1, 2842). Dafür zeugt das Ansehen, das er lebenslang bei Freund und Feind genoß und das sich in den Aussagen der Späteren widerspiegelt. Epiphanius urteilt (77, 24): *παιδείᾳ γὰρ οὐ τῇ τυχούσῃ ὁ ἀνὴρ ἐξήσκηται, ἀπὸ τῆς τῶν λόγων προπαιδεύσεώς τε καὶ Ἑλληνικῆς διδασκαλίας ὁρμώμενος, πᾶσάν τε διαλεκτικὴν καὶ σοφιστικὴν πεπαιδευμένος.* Nach Philostorgius (8, 11; vgl. 12, 15 und s. Suidas s. v., der hier Ph. ausschreibt) war Athanasius als Theologe, an Ap. gemessen, ein Kind, und vor Gregor und Basilius möchte Ph. dem Laodicener, wenigstens was *ἐμπειρία* (z. B. Kenntnis des Hebräischen) betrifft, den Vorzug geben. Und nicht nur der theologische Schriftsteller, auch der Dichter stand in hohem Ansehen: die alttestamentliche Geschichte von der Schöpfung bis auf Saul hat er in 24 Büchern, ein neuer Homer, episch behandelt, Komödien nach Menander, Tragödien im Stile des Euripides, Oden (Psalmen?) nach Pindarischem Muster geschrieben (Sozom. 5, 18, vgl. 6, 25; über den Anlaß s. o.); und Sozomenus versichert, daß an Trefflichkeit der Komposition und Schönheit der Diktion diese Werke denen des klassischen Altertums nicht nachstünden. Angesichts der einzigen erhaltenen, nach Ludwichs und Dräsekes unabhängig geführten Untersuchungen sicher dem A. gehörigen Dichtung, der *μετάφρασις εἰς τὸν ψαλτῆρα*, einer Umdichtung der 150 Psalmen, „reich durchflochten mit Reminiscenzen aus alten griechischen Dichtern, aber eben dadurch das eigentümliche Gepräge der biblischen Gesänge gänzlich verwischend" (Bardenhewer), erweist sich dieses Urteil als zu hoch gegriffen. Auch blieb es nicht unwidersprochen. Sokrates (3, 16) meint über diese Seite der litterarischen Bethätigung von Vater und Sohn: *τῶν δὲ οἱ πόνοι ἐν ἴσῳ τοῦ μὴ γραφῆναι λογίζονται*, und er dehnt diesen Spruch auch auf die übrigens nur durch ihn beglaubigten Versuche des jüngeren A. aus, die Evangelien und Briefe in Dialogform nach platonischem Muster umzugießen. Auch dieses Urteil ist parteiisch (s. die Motivierung bei Sokr.), und es bleibt zu bedauern, daß uns von diesen „humanistischen Spielereien" (Krumbacher, Byzant. Litt. 306) nichts weiter erhalten blieb: denn weder das unter Gregors des Wunderthäters Namen gehende Drama *Χριστὸς πάσχων* ist von

Ap. (gegen Dräseke in JprTh 10, 657—704) noch die angeblich von Nonnus von Panopolis verfaßte Paraphrase des Johannesevangeliums (gegen Dräsecke ThLZ 1891, 332; Wochenschr. f. klass. Philol. 1893, 349; s. Bardenhewer im kath. Kirchenlex. 9, 446 f. s. v. Nonnus).

Was die exegetische Schriftstellerei des Ap. angeht (in sanctas scripturas innumerabilia scribens volumina Hieron. V. I. 104), so läßt sie sich, so lange eine systematische Durchforschung der Catenen noch aussteht, nicht übersehen. Exegetische Bruchstücke zu den Sprüchen, zu Ezechiel, zu Jesaias und zum Römerbrief sind veröffentlicht; aber vieles mag noch in ungedruckten Catenen stecken. Die Exegese ist nüchtern, verständig und meidet die Allegorese.

Als Apologet des Christentums ist Apollinaris von seinen Zeitgenossen gefeiert worden. In seinen 30 Büchern gegen den Porphyrius sollte er nach dem Urteile des Philostorgius (H. E. 8, 14) seine Vorgänger Methodius (von Olympus) und Eusebius (von Cäsarea) weit übertroffen haben, und Hieronymus (V. I. 104; Ep. 48, 13; 70, 3; 84, 2), wie Vincenz von Lerinum (Comm. 11 [16]) äußern sich dementsprechend. Gegen Julian und die Zeitphilosophie schrieb er ein Werk, *ὑπὲρ ἀληθείας*, worin er unter Absehen vom Schriftbeweis — also mit Vernunftgründen — zeigte, wie sehr jene von den richtigen Vorstellungen über Gott abgewichen seien (Soz. 5, 18). Als Vorkämpfer gegen die Arianer erwies er sich in der gegen Eunomius von Cyzikus gerichteten Schrift (Phil. 8, 12; Hieron. V. I. 120), auch gegen Marcellus ist er in die Schranken getreten (Hieron. 86). Diese Schriften scheinen alle verloren gegangen zu sein: Dräsekes Vermutung (ZKG 7, 257—302 = A. v. L. 83—99), die pseudojustinische Cohortatio ad gentiles sei das Werk *ὑπὲρ ἀληθείας*, und die Schrift wider Eunomius sei in dem 4. und 5. Buch des *ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου* Basilius' des Großen wiederzuerkennen (ZKG 11, 22—61 = A. v. L. 122—138; Text der Schrift 205—251) ist unrichtig (vgl. auch Spassky, der die pseudobasilidianischen Bücher dem Didymus [s. d. A.] zuschreibt). Ebensowenig hat D. (ThStK 1890, 137—711; A. v. L. 138—157; Text 252—341) zu beweisen vermocht, daß die antiarianischen *διάλογοι περὶ τῆς ἁγίας τριάδος*, die in den Handschriften teils ohne Namen stehen, teils Athanasius oder Maximus Confessor zugeschrieben werden (Pseudo-Theodoret), von Ap. herrühren.

Von der im engeren Sinne theologischen, d. h. dogmatischen Schriftstellerei des A. ist es besonders schwer, ein richtiges Bild zu gewinnen. Gregor von Nyssa hat in seinem *ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου* (s. u.) aus des Gegners *ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* eine Anzahl von Bruchstücken aufbewahrt (hiernach und nach Fragmenten in Theodoret, Justinian und der Patrum doctrina ein freilich nicht einwandfreier [Jülicher, GgA 1893, 78 f.] Rekonstruktionsversuch bei Dräseke 381—392). Das ist von kleinen Fragmenten abgesehen (Dräs. Nr. 5. 6. 8—10. 12—15. 18. 19. 21—24. 27—30; s. auch Jülicher a. a. O. 77) alles, was unter A.s Namen bestimmt überliefert ist. Aber schon Leontius von Byzanz oder wer der Verfasser des Büchleins adv. fraudes Apollinaristarum sein mag, behauptete (MSG 86, 2, 1948), daß Apollinaristen und Monophysiten *τινὰς τῶν Ἀπολιναρίου λόγων* unter den Namen Gregors des Wunderthäters, des Athanasius und des Julius von Rom hätten umlaufen lassen, um harmlose Leser über die wahre Herkunft und Natur dieser Produkte zu täuschen. Die neuere Forschung hat es sich zur Aufgabe gesetzt, dieser Spur nachzugehen; nicht ohne Erfolg: Caspari (a. a. O.) hat in der dem Wunderthäter zugeschriebenen trinitarisch-christologischen Bekenntnisschrift *ἡ κατὰ μέρος πίστις* ein (nach Casp. 390, nach Dräs. ca. 375 verfaßtes) Werk des A. erwiesen; das gleiche dürfte von der unter des Athanasius Namen gehenden Abhandlung *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* (Text bei Dräs. 341—343; vgl. Casp. 102—107), von den angeblichen Briefen des Felix von Alexandrien (Dr. 399; vgl. Casp. 121. 123) und des Julius von Rom an Dionysius von Alexandrien (Dräs. 348—351, vgl. Casp. 106 f.) gelten, wie auch von des letzteren Bischofs angeblichen Abhandlungen *περὶ τῆς ἐν χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα* (Dräs. 343—347, vgl. Casp. 102 ff.) und *πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου* (Dr. 394—396; vgl. Casp. 168). Dagegen ist Dräsekes Versuch (ZwTh 26, 481—497; ZKG 6, 1—45; 503—549; A. v. L. 158 bis 182), in der kürzeren Fassung der pseudojustinischen *ἔκθεσις περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἢ περὶ τριάδος* eine Schrift des Ap. *περὶ τριάδος* zu erkennen, gescheitert (s. Funk).

2. Christologie. In seiner Jugendschrift, der Perle aller theologischen Abhandlungen in griechischer Sprache, hatte Athanasius es ausgesprochen: *αὐτὸς* (sc. *ὁ λόγος*) *ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.* Sein Lebensinteresse ging darin auf, den einen Teil dieses Satzes, daß nämlich die Wiedervergöttlichung des menschlichen Geschlechtes nur erfolgen könne, wenn Gott selbst auf Erden erschien und durch seinen Tod den Tod besiegte, gegenüber den arianischen Behauptungen aufrecht zu erhalten; daß diesem Gedanken der andere entspreche, daß Gott auch wirklich Mensch geworden sei, war ihm selbstverständlich. Aber was ihm im Interesse seiner Heilslehre als selbstverständliche Forderung erschien, brauchte darum als solche von anderen, die den gleichen Grundgedanken vertraten, nicht anerkannt zu werden: war doch die ganze Richtung der athanasischen Erlösungslehre auf die Vergottung der Menschheit nicht geeignet, das Interesse an der menschlichen Persönlichkeit des Erlösers zu beleben. So war es nicht wunderbar, daß der eifrige Vorkämpfer des Homousios, daß Apollinaris, logisch und dialektisch geschult wie er war, an diesem Punkte mit seinen Zweifeln einsetzte. Darüber war er sich mit dem älteren Freunde einig: *ἀνθρώπου θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον* (391, 9); ebenso scharf wie jener betonte er: *δῆλον, ὅτι αὐτὸς ὁ θεὸς ἀπέθανε* (391, 10 sq.). Er ist durchaus Gegner derer, die behaupten: *τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι θεὸν ἄνθρωπον γενέσθαι*; wer nur einen *ἄνθρωπος ἔνθεος* annimmt, wer sich als Anhänger Pauls von Samosata (*παυλιανίζων* 348, 13) erweist, der ist ein Häretiker (381, 10). Dennoch: voller Gott und voller Mensch ist ein Unding, widerspricht allen Gesetzen der Vernunft, ist *ἀδύνατον* (389, 32 u. ö.): *εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν. εἰ ἄνθρωπος ἐξ ὁλοκλήρου καὶ θεὸς ὁ αὐτός, τὸν μὲν ἄνθρωπον ὁ εὐσεβὴς νοῦς οὐ προσκυνῶν, τὸν δὲ θεὸν προσκυνῶν εὑρεθήσεται τὸν αὐτὸν προσκυνῶν καὶ μὴ προσκυνῶν, ὅπερ ἀδύνατον* (389, 29—32). *εἰ ἐκ δύο τελείων, οὔτε ἐν ᾧ θεός ἐστιν, ἐν τούτῳ ἄνθρωπός ἐστιν, οὔτε ἐν ᾧ ἄνθρωπος, ἐν τούτῳ θεός* (390, 35 sq.). Er wäre ein *ἀνθρωπόθεος*, ein *ἱππέλαφος*, ein *τραγέλαφος*, ein Fabelwesen, ein Unding (vgl. Greg. Antirrh. 49). Kurz: *δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται* (Athan. c. Ap. 1, 2), und *πρόσωπον ἓν ἔχων, εἰς δύο οὐ καθαιρεῖται* (349, 1). Es bewährt sich das aber nicht nur rein logisch, sondern auch wenn man mit dem Begriff des vollen Menschen konkret operiert und ihn an den Forderungen mißt, die eben im Interesse der Erlösung an den Erlöser zu stellen sind: *ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία* (vgl. Athan. c. Ap. 1, 2) und *ἀδύνατόν ἐστιν ἐν λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις ἁμαρτίαν μὴ εἶναι* (l. c. 2, 6). Darum, den vollen Menschen vorausgesetzt: *πῶς ἔσται χωρὶς ἁμαρτίας ὁ χριστός* (l. c. vgl. 2, 8). Und weiter: der Mensch, das wußte schon der Apostel, besteht aus drei Teilen *πνεῦμα, ψυχή, σῶμα* (390, 7 sq. u. ä. ö.): dem von der Psyche beseelten Fleische (vgl. 382, 5) ist *φυσικὸν τὸ ἡγεμονεύεσθαι* (389, 1); das regierende Prinzip im Menschen ist das *πνεῦμα*, ist der *νοῦς*. Nun aber ist des Menschen Sinn wandelbar, während der Erlöser nur einen *ἄτρεπτος νοῦς* (389, 1) besitzen konnte: *οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ, καὶ ὅλου ἀνθρώπου* (388, 38 sq.). Unmöglich aber konnte Christus aus vier Bestandteilen (den menschlichen und dem Logos Homousios) bestehen. Dann wäre er *οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀνθρωπόθεος* (390, 32 sq.) gewesen und daraus folgt endlich: *ἀντὶ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου νοῦς ἐπουράνιος ἐν χριστῷ* (c. Ap. 1, 2). Der Erlöser hat also wohl eine menschliche Seele und einen menschlichen Leib angenommen, nicht aber menschlichen Geist: *τὸ δὲ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν θεὸν ἔχων ὁ χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος, εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται* (382, 17 sq.). So hat es Johannes gemeint: *τὸ μυστήριον ἐν σαρκὶ ἐφανερώθη καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κατὰ τὴν ἕνωσιν* (382, 3 sq.). Und nur so kann man sagen: (*καί*) *ἔστι θεὸς ἀληθινὸς ὁ ἄσαρκος ἐν σαρκὶ φανερωθείς, τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θείᾳ τελειότητι, οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις* (377, 8 sq.). Wir können nicht vielerlei anbeten: *θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ ἄνθρωπον καὶ πνεῦμα ἅγιον* (377, 10 sq.); wir können nicht *εἰς τετράδα τὸν τῆς τριάδος λόγον πλατύνεσθαι* (389, 9 sq.). So konnte Ap. vom Sohn bekennen: *εἷς υἱός. καὶ πρὸ τῆς σαρκώσεως καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν ὁ αὐτός, ἄνθρωπος καὶ θεός, ἑκάτερον ὡς ἕν. καὶ οὐχ ἕτερον μὲν πρόσωπον ὁ θεὸς λόγος, ἕτερον δὲ ἄνθρωπος Ἰησοῦς, ἀλλ' αὐτὸς ὁ προϋπάρχων υἱὸς ἑνωθεὶς σαρκὶ ἐκ Μαρίας κατέστη τέλειον καὶ ἅγιον καὶ ἀναμάρτητον ἄνθρωπον συνιστὰς ἑαυτὸν καὶ οἰκονομῶν εἰς ἀνανέωσιν ἀνθρωπότητος καὶ κόσμου παντὸς σωτήριον* (378, 14—20). Und so durfte er an den Kaiser Jovian schreiben: *ὁμολογοῦμεν . . . οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον·*

ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει (341, 24—27; vgl. 349, 1 sqq.). Dann aber handelt es sich um eine Vergottung des Fleisches: *ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου προσκυνεῖται καθὸ ἕν ἐστι πρόσωπον καὶ ἓν ζῷον μετ' αὐτοῦ* (389, 17 sqq.); und die Konsequenz liegt nahe, daß alle leidentlichen Zustände des geschichtlichen Jesus auf den Logos und damit auf die Gottheit selbst bezogen werden, trotzdem A. selbst, und mancher seiner Anhänger nach ihm, davor erschrocken ist: *εἴ τις . . . λέγει . . παθητὴν τὴν τοῦ θεοῦ θεότητα, . . . τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* (343, 4. 6 sq.).

In dieser Christologie spiegelt sich der Widerstreit zwischen den Interessen der Frömmigkeit und des Verstandes deutlich wieder. Ap. hat beide wahren wollen, aber er hat nicht beachtet, daß das *αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν* ein *μυστήριον* umschließt, welches die Berührung mit Kategorien des Verstandes (*ἀδύνατον!*) nun einmal nicht verträgt. Seine logischen Einwürfe sind alle berechtigt, und von den anthropologisch-psychologischen gilt das Gleiche, so lange man sich nicht einen „Idealmenschen" konstruiert. Eben dies aber thut die Kirche bis auf den heutigen Tag. Es ist darum durchaus verständlich, daß neben Paul von Samosata und Arius Apollinaris als ein Hauptketzer erscheint; ja in gewissem Sinn ist er der Hauptketzer. Alle drei verstießen mit ihren Theorien gegen wesentliche Postulate der christlich-kirchlichen Frömmigkeit: der eine zerstörte den vollen Gott, der andere den vollen Menschen, Arius gar beide. Aber die Theorie, die man mit dem Schlagwort vom *ψιλὸς ἄνθρωπος* abzuthun pflegte, konnte als die relativ ungefährlichste erscheinen: sie stand dem frommen Bewußtsein der Gemeinde, das immer in erster Linie nach dem Göttlichen schaute, am fernsten. An Arius reizte die dem Verstande entgegenkommende Überwindung der Schwierigkeit, zwei Götter nebeneinander zu haben, aber der arianische Halbgott konnte doch nur oberflächlichen Köpfen oder ganz naiven Gemütern genügen. Dagegen: die apollinaristische Christologie wurde dem vornehmsten Interesse der Frömmigkeit vollkommen gerecht, und daß das menschliche Bild des Erlösers in ihr ganz zu verschwinden drohte, konnte da leicht übersehen werden und brauchte keinen Anstoß zu erregen, wo man dem Erscheinen des Göttlichen auf Erden alles Interesse entgegentrug. Man kann mit einer gewissen Berechtigung urteilen: „Die Lehre des Ap. ist, gemessen an den Voraussetzungen und Zielen der griechischen Auffassung vom Christentum als Religion, vollkommen" (Harnack[3] 314); aber man kann es nur, wenn man die äußersten Konsequenzen für den richtigen Ausdruck des Gewollten hält. Richtiger, im Sinne der griechischen und jeder Kirche urteilt, wer in des Athanasius Formulierung den besten Ausdruck für die Gedanken der Frömmigkeit findet und mit Epiphanius (77, 24) zwar der Persönlichkeit und Gelehrsamkeit des Ap. volle Gerechtigkeit widerfahren läßt, aber hinzufügt: *πολλὴ ἡμῶν ἡ λύπη καὶ πένθος ἡ ζωή, ὅτι λυπεῖν εἴωθεν ὁ διάβολος ἡμᾶς ἀεί.* Kritisieren läßt sich diese und die gesamte altkirchliche Erlösungslehre nur von einem Standpunkt, der das *τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι θεὸν ἄνθρωπον γενέσθαι* behauptet und damit die Möglichkeit und Wirklichkeit einer einmal und in realer Form für die ganze Menschheit vollzogenen Erlösung mitsamt ihren physischen Kategorien leugnet; aber eben diesen Standpunkt hat die Kirche von jeher als häretisch bezeichnet und darum solche Kritik als unzulänglich abgelehnt.

Das Gesagte bewährt sich an den Gegenschriften: kirchlich-korrekt ist die Art, wie Athanasius (? s. d. A.) in den beiden sogenannten Büchern gegen Apollinaris (MSG 26, 1094—1166) den Gegner bekämpfte; die Einwendungen der kappadocischen Theologen, Gregors von Nyssa (Antirrheticus adv. Apoll. MSG 45, 1124—1378) und von Nazianz (ad Cledon. Epp. [Nr. 101. 102. al. Orat. 50. 51] MSG 37, 176 bis 201; ad Nectar. Ep. 202 [al. Orat. 46] MSG 329—333) verraten viel zu viel Kenntnis und Empfindung von den vorhandenen Schwierigkeiten, um beweiskräftig zu sein (s. d. A.); kritisch eindrucksvoll im Sinn des oben gesagten ist nur die Polemik Theodors von Mopsuestia (Frgg. ex ll. etc. Ap. MSG 66, 993—1002).

Im Hinblick auf die Verflechtung der Ereignisse innerhalb der Geschichte der Theologie wird man mit Loofs (Dogmengesch.[3] 160) sagen dürfen: „A. hat die Fragen, welche die Behauptung der „Menschwerdung Gottes" anregt, mit solchem Scharfsinn und in solcher Vollständigkeit dargelegt, daß die mehr als 300jährige Diskussion des Problems, bis hin zur Synode von 680, nur wenige wirklich neue Gesichtspunkte in die Debatte zu bringen vermocht hat". Den Fanatikern ist die apollinaristische Lösung des Problems als die ideale erschienen, und mancher scharfdenkende und warmfühlende Geist hat von hier aus seine Anregung erhalten.

Unter den unmittelbaren Schülern und Anhängern des Ap. verdienen Erwähnung: Vitalius, Presbyter (und apollinaristischer Bischof s. o.) in Antiochien, der nach Dräseke (gesamm. patrist. Unters. 1889, 78—102) die unter Gregors des Wunderthäters Werken aufbewahrten *ἀναθεματισμοὶ ἢ περὶ πίστεως κεφάλαια ιβ'* verfaßt haben soll, die jedenfalls apollinaristisches Gut enthalten; Valentinus, aus dessen Schrift *πρὸς τοὺς λέγοντας φάσκειν ἡμᾶς ὁμοούσιον τὸ σῶμα τῷ θεῷ* der Verfasser von adv. fr. Apoll. (MSG 86, 2, 1948—1976) Stücke aufgenommen hat; Timotheus von Berytus, der in seiner (uns verlorenen) Kirchengeschichte nach Leontius von Byzanz (adv. Nestor. et Eutych. 3, 40 [MSG 86, 1377]) die Verherrlichung des Ap. sich zum alleinigen Ziel gesetzt hatte (vgl. auch adv. fr. Ap. l. c. 1960), und Polemo, ein Gegner Gregors von Nazianz (vgl. adv. fr. Ap. 1957; Phot. cod. 230 [MSG 103, 1045]). Ob der Interpolator der ignatianischen Briefe (s. d. A.) Apollinarist (Funk) oder Seminarianer (Zahn, Harnack) war, ist noch unentschieden. Über die weitere Entwicklung des Apollinarismus s. die die christologischen Streitigkeiten des 5. und der folgenden Jahrhunderte behandelnden Artikel. Krüger.

Apollinarius, Claudius. — Gallandi, T. I p. CXX—CXXII u. 680; Fabricius-Harles, Bibl. Gr. T. VII p. 160—162; Routh, Reliq. Sacr. T. I p. 157—174; Halloix II, 793 sq.; Otto, Corp. Apologett. T. IX p 479—495; Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. bis Eusebius, I. Bd. (1893) S. 243 ff.

Claudius Apollinarius (lat. Apollinaris; über diesen Namen s. Zahn, Forschungen Bd V S. 99 ff.; der Name Claudius nur bei Serapion), war Bischof von Hierapolis in Phrygien, dem Hauptsitz der Überlieferung der phrygischen Kirche, Zeitgenosse Melitos, Apologet und Gegner des Montanismus, dessen Wiege eben seine kirchliche Provinz war. Seine Blütezeit fällt in die Regierungsjahre Marc Aurels (161—180) nach Euseb. h. e. IV, 21. 26, 1 (vgl. Hieron. de vir. ill. 26. Photius, Bibl. Cod. 14). Ein fruchtbarer Kirchenschriftsteller; von seinen noch z. Z. des Eusebius vielgelesenen zahlreichen Schriften (Euseb. IV, 27) kennen wir nur einen Teil und auch von diesen fast nur die Titel. Eusebius (s. auch Photius) bemerkt ausdrücklich, daß er nicht alle Schriften des A. kennen gelernt habe; er nennt seine Apologie (*ὑπὲρ τῆς πίστεως*) an M. Aurel gerichtet. Da wahrscheinlich in dieser die Erzählung von dem erhörten Gebet der legio fulminata gestanden hat (Euseb. V, 5, 4), so kann sie erst nach dem J. 171 (v. Domaszweski, Die Chronologie des bellum Germanicum et Sarmaticum 166—175 p. Chr. in den Neuen Heidelberger Jahrbb. V. Bd. S. 123) verfaßt sein (in Eusebs Chronik steht sie beim J. 170). Außerdem werden bei Eusebius genannt fünf Bücher des Apol. *πρὸς Ἕλληνας,* zwei Bücher *περὶ ἀληθείας* (doch scheint Eusebius von mehreren Büchern zu wissen) und ein Brief gegen den Montanismus (Euseb. IV, 27. V, 16, 1), letzterer schon von dem antiochen. Bischof Serapion in seinem Brief an Karicus und Pontius angeführt (Euseb. V, 19, 1. 2: *Κλαυδίου Ἀπολιναρίου τοῦ μακαριωτάτου γενομένου ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας ἐπισκόπου γράμματα*). Er ist nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Eus. nach den apologetischen Schriften verfaßt und berichtet über eine gegen den Montanismus gehaltene Synode, am Schluß wörtlich eine Reihe von Unterschriften von Synodalmitgliedern gebend, s. Zahn, Forschungen Bd V S. 4 ff. Außerdem führt Photius Bibl. 14 eine Schrift *περὶ εὐσεβείας* auf, sie zwischen den Werken *πρὸς Ἕλληνας* und *περὶ ἀληθείας* erwähnend, und das Chron. Paschale (ed. Dindorf I, S. 13) giebt zwei Fragmente aus einer Schrift des Apol. über das Passah (darüber Schürer in d. ZhTh 1870 S. 227). Außer diesen zwei ohne Grund angezweifelten Bruchstücken ist von allen seinen Schriften nichts sicheres bisher ermittelt. Irrtümlicherweise hat man ihm zwei Bücher *πρὸς Ἰουδαίους* (s. einige Handschriften zu Euseb. IV, 27) und eine Schrift wider die Severianer (Theodoret, Haer. fab. T. I c. 21) beigelegt. Die Angabe des höchst verdächtigen pappischen libell. synodicus (Mansi, Coll. Concil. T. I p. 723), Apol. habe zu Hierapolis eine Synode wider die Montanisten gehalten, wird von Hefele (Conciliengesch. 2. Aufl. Bd 1 S. 83 f.) verteidigt. Vgl. über ihn noch Euseb. Chron. ad ann. Abr. 2187. Hieron. Chron. ad ann. Abr. 2186 (Schoene, Euseb. Chron. Vol. II p. 172 sq.). Chron. Pasch. ad Olymp. 237, 1 (Dindorf p. 484). Hieron. ep. 70 (84) ad Magn. Socrat. Hist. eccl. III, 7 (Digest. XXII, 3, 29 gehört wohl kaum hierher; doch stimmen Name und Zeit merkwürdig) Theodoret. Niceph. In Catenen (vgl. die Cramersche und die *σειρὰ εἰς τὴν ὀκτάτευχον ἐπιμελείᾳ Νικηφόρου* Lips. 1772. Mai, Nov. Coll.) finden sich zahlreiche

Fragmente mit der Unterschrift: *Ἀπολιναρίου*. Sie sind bisher noch nicht gründlich untersucht worden; doch ist es sehr wahrscheinlich, daß die meisten, wo nicht alle, dem Laodicener Apol. zuzuweisen sind. Die griechischen Menäen gedenken des Apol. nicht, wohl aber lateinische, vgl. die Bollandisten z. 7. Febr. (T. II, p. 4), Baronius im Martyrol. Rom. z. 8. Januar. **Adolf Harnack.**

Apollonia. — Euseb. h. e. VI, 41, 7; AS Febr. 2. Bd S. 278 ff.; Neumann, Der röm. Staat und die allgem. Kirche, 1. Bd, Leipzig 1890, S. 252 f.

Zu den Urkunden, welche Eusebius in seine Kirchengeschichte aufgenommen hat, gehört der Brief des Bischofs Dionysius von Alexandria an Fabian von Antiochia über die Verfolgung, die Ende 248 oder Anfang 249 die alexandrinischen Christen zu bestehen hatten. Sie war eine Folge des durch die Feier des tausendjährigen Bestandes des röm. Reichs gesteigerten religiösen Selbstgefühls der Heiden und der damit zusammenhängenden verschärften Abneigung gegen die Christen. Handelnd war der Pöbel, den die Obrigkeit gewähren ließ. Als Opfer der Verfolgung nennt Dionysius Metras, Quinta, Sarapion und Apollonia. Die letztere bezeichnet er als *παρθένον πρεσβῦτιν*, worunter wohl eine Diakonissin zu verstehen ist (s. Suicerus s. v.). Sie wurde nebst andern Christen ergriffen und grausam mißhandelt. Die Heiden zündeten sodann einen Scheiterhaufen an und drohten, sie hineinzuwerfen, wenn sie nicht mit ihnen Christo fluche. Sie schien sich bedenken zu wollen und sprang dann plötzlich in das Feuer, worin sie den gesuchten Tod fand. Da ihr die Zähne ausgeschlagen wurden, so wird sie vom katholischen Volke zur Abwendung von Zahnschmerzen angefleht. Ihr Fest ist der 9. Februar. **Herzog † (Hauck).**

Apollonius. — Litteratur: Zu I: F. C. Conybeare in The Guardian v. 21. Juni 1893 und Apollonius' Apology and Acts and other monuments of early Christianity, London 1894; A. Harnack, Der Prozeß des Christen Apollonius vor dem Präfektus Prätorio Perennis und dem römischen Senat, SBA 1893 S. 721—746; R. Seeberg, Das Martyrium des Apollonius von Rom, NkZ 1893 (Bd IV) S. 836—872; A. Hilgenfeld, Apollonius von Rom, ZwTh 1894 (N. F. Bd II) S. 58—91 und S. 636—638; E. G. Hardy, Christianity and the Roman Government, London 1894; Th. Mommsen, Der Prozeß des Christen Apollonius unter Commodus, SBA 1894, S. 497—503; Analecta Bollandiana Bd XIV S. 284—294 (1894); Harnack, ThLZ 1895 Sp. 590 ff. Vor Conybeare's Veröffentlichung C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Tauffymbols und der Glaubensregel Bd III, Christiania 1875, S. 413—416; J. Dräseke, Zur Apologie des Apollonius, JprTh 1885 (Bd XI) S. 144—155; K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, Bd I, 1890, S. 79 ff. Zu II: N. Bonwetsch, Gesch. des Montanismus, 1881, S. 30. 49; G. Voigt, Eine antimontan. Urkunde, 1891; Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. d. ntl. Kanons V, 1893, S. 21 ff.

I. Eusebius berichtet KG V, 21 über das Martyrium eines unter den Christen durch seine philosophische Bildung hervorragenden Mannes Namens Apollonius in Rom unter Commodus. Zwar habe dessen Ankläger, den Diener des Teufels, entsprechend einem *βασιλικὸς ὅρος* das crurifragium getroffen, auch habe der Richter Perennis den Apollonius durch anhaltendes Zureden (*πολλὰ λιπαρῶς ἱκετεύσαντος τοῦ δικαστοῦ*) zum Abfall zu retten versucht und ihn vor dem Senat sich verantworten lassen, schließlich aber den standhaften Märtyrer als auf einen Senatsbeschluß hin (*ὡς ἀπὸ δόγματος συγκλήτου*), welcher ein Freikommen angeklagter die Verleugnung verweigernder Christen nicht gestattete, zur Enthauptung verurteilt. Des Apollonius Verantwortung vor dem Richter und Verteidigungsrede vor dem Senat habe er, Eusebius, seiner Sammlung alter Martyrien einverleibt. Hieronymus erweitert diese Angaben: Apollonius, Romanae urbis senator (so auch Rufinus), von einem seiner Sklaven als Christ denunziert, insigne volumen composuit, quod in senatu legit, so sei er neben Viktor der erste christliche lateinische Schriftsteller geworden: De vir. ill. 42. 53. Ep. 70 (ad Magnum). Die verschiedenen Versuche in uns erhaltenen Apologien von unbekannter Autorschaft eine Verteidigungsrede des Apollonius wiederzufinden (zuletzt von Dräseke a. a. O.) sind antiquiert durch Conybeares Entdeckung der armenischen Übersetzung der Akten des Martyriums und eine griechischen Überarbeitung, welche die Analecta Bollandiana gebracht haben. Die Echtheit dieser Akten hat allseitige Anerkennung gefunden. Nicht so die Integrität: Harnack nimmt eine Lücke an und bezweifelt den Schluß, Seeberg vermißt im Anfang die von Eusebius erwähnten Worte des Apollonius vor dem Richter, Mommsen die Verhandlung vor dem Senat, bei welcher Perennis unmöglich den Vorsitz

geführt haben könne. Die Verteidigung des Apollonius bekundet seinen Bekennermut wie seine „philosophische Bildung“: der Götzendienst wird von ihm ebenso kritisiert wie der Monotheismus und die christliche Sittlichkeit gerechtfertigt. Die Bemühungen des Perennis den Apollonius zu retten lassen die Akten deutlich hervortreten. Sie erklären sich wohl aus der den Christen günstigen Stimmung des kaiserlichen Hofes. Marcia, die diese herbeiführte, kam 183/184 an den Hof des Commodus, der Sturz des Perennis erfolgte 185, somit wird das Martyrium des Apollonius etwa 184 fallen. Die Angabe des Hieronymus, daß Apollonius Senator gewesen (verteidigt von Hilgenfeld) findet in den Akten keine Unterstützung, und des Eusebius Bericht von dem an dem Ankläger vollzogenen crurifragium keine Aufhellung. Nach der griechischen Überarbeitung wird dies vielmehr an Apollonius vollstreckt.

II. Etwas später ist jener Apollonius, von dessen gegen den Montanismus gerichtetem Werk Eusebius, der ihn einen ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεύς nennt, KG. V, 18 ein Fragment aufbewahrt hat. Dieses Werk ist (Eus. V, 18, 12) vierzig Jahre nach dem ersten Auftreten Montans geschrieben. Nach Epiphanius Panarion haer. 48 fand dies letztere im 19. Jahr des Antoninus Pius statt, aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß Epiphanius hierbei wie bei Tatian Antonin mit dem Marc Aurel verwechselt (vgl. ThLB 1895 S. 218). Doch bleibt die Zeit um 160 für den Beginn des Montanismus gesichert (vgl. Bonwetsch S. 140 ff. u. Th. Zahn, S. 1 ff. gegen Voigt S. 51 ff.) und ist demnach das Werk des Apollonius gegen 200 geschrieben. Apollonius hat die sog. neue Prophetie der Montanisten durch den Nachweis zu widerlegen gesucht, daß sowohl die ihm schriftlich vorliegenden Weissagungen der neuen Propheten falsch seien, als auch — hierher gehört das bei Eusebius erhaltene Fragment — der Wandel der montanistischen Autoritäten ein der Weise echter Propheten widersprechender (Eus. V, 18, 1). Durch Hieronymus De vir. ill. cap. 50 u. 53 erfahren wir, daß Tertullian seinen sechs Büchern De ecstasi ein siebentes speziell gegen die Anschuldigungen des Apollonius gerichtetes angereiht hat. Nur eine Verwechslung läßt dagegen De vir. ill. 40 den Apollonius das bei Eusebius V, 16, 13 ff. von dem antimontanistischen Anonymus Berichtete erzählen. Die Bezeichnung des Apollonius durch Praedestinatus cap. 26 als Ephesiorum antistes hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. N. Bonwetsch.

Apollos (wahrscheinlich zusammengezogen aus Apollonius), ein Mann von hervorragender Bedeutung in der ap. Geschichte. Abgesehen von Tit 3, 13, wo er (mit Zenas), auf einer Reise über Kreta befindlich, als Überbringer des Briefes erscheint und dem Titus angelegentlich empfohlen wird, erfahren wir von ihm aus dem ersten Korintherbrief und aus der AG 18, 24—28. Nach jenem Briefe (16, 12) war er zur Zeit (wahrsch. im J. 57) in Ephesus, vorher aber wirksam in Korinth, wohin er nach dem Wunsch der Gemeinde, dem sich Paulus mit dringender Aufforderung anschloß, zurückkehren sollte: in Korinth glaubte man ihn an seinem Platze. Und dort stand er in so hohem Ansehen, daß in den über den Vorzug dieses oder jenes Verkündigers des Evangeliums entstandenen Streitigkeiten von einigen sein Name denen des Paulus und Petrus entgegengestellt werden konnte (1, 12), wahrscheinlich wegen besonderer Begabung für wissenschaftliche Behandlung und kunstvolle Darstellung der christlichen Lehre. Nach 1 Ko 3, 6; 4, 6; 16, 12 ist nicht anzunehmen, daß A. selbst jene Überschätzung seiner Person irgendwie begünstigt oder gebilligt habe, noch auch, daß Paulus durch die 1, 17 beginnenden Erörterungen des A. Weise der Heilsverkündigung als verwerflich hinstellen wollte; vielmehr schätzt er ihn als wertvolle Kraft für die Fortführung seines Werks in der wichtigen korinthischen Gemeinde.

Im Einklang hiermit berichtet die AG, daß A., ein alexandrinischer Jude, ausgezeichnet durch wissenschaftliche Bildung überhaupt (welche die Kunst der Rede einschloß) und durch Schriftgelehrsamkeit, nachdem er zu Ephesus (wahrscheinlich i. J. 54) durch das dem P. befreundete Ehepaar Aquila und Priscilla in das volle Verständnis der Heilswahrheit eingeführt war, nach Achaja übersiedelnd der dortigen Christenheit durch seine Einwirkung auf die Judenschaft von großem Nutzen geworden sei; der Verf. unterläßt nicht, das ausdrücklich auf Gottes Gnade zurückzuführen. Befremdlich aber ist die andere Angabe, daß er, als Jünger des Herrn nach Ephesus gekommen, mit großem Feuer und gründlichem Verständnis in der Synagoge von Jesu gelehrt habe, während er doch nur von der Johannistaufe wußte und näherer Unterweisung, also der Belehrung über die Geistestaufe bedurfte. Es ist schwer hieraus eine bestimmte Vorstellung von seinem religiösen Standpunkt zu gewinnen. Nur so viel ist klar, daß derselbe sich nahe

berührt mit dem der sog. Johannisjünger, von denen 19, 1 ff. die Rede ist; und nehmen wir diese Erzählung hinzu, so dürfen wir sagen: er war ein Vertreter und eifriger Missionar einer nicht bedeutungslosen Richtung, welche, zu Jesu sich bekennend, ohne auf dem Boden der vollen neutestamentlichen Offenbarung zu stehn, die Gefahr eines Gegensatzes gegen die apost. Verkündigung auf völkerweltlichem Gebiet in sich schloß. Dann wird für den Verf. eben das von Bedeutung sein, daß diese Gefahr beseitigt wurde, und wir können das von der AG Berichtete seiner geschichtlichen Bedeutung nach so wiedergeben: eine für das Werk Christi hervorragend befähigte Kraft, von welcher Hemmnisse hätten erwachsen können, ist statt dessen zur wertvollsten Mitarbeit an dem paulinischen Werke gewonnen. Dann begreift sich, warum die AG, die von so manchen Vorgängen der ap. Geschichte schweigt, dies nicht übergeht: der Verf. erkennt hierin einen Triumph der von Paulus vertretenen Sache.

Erwähnt sei hier noch die bekanntlich schon von Luther aufgestellte und neuerdings häufiger vertretene Hypothese, daß A. der Verf. des Hebräerbriefes sei, sowie der Versuch ([Tobler], Die Evangelienfrage, Zürich 1858), ihm auch das Johannesevangelium zu vindizieren.

Lic. K. Schmidt.

Apologetik, Apologie. Vgl. Planck, Einl. in die theol. Wissensch. I, 1794; Schleiermachers kurze Darst. des theol. Stud. 2. Ausg. 1830; die betr. Abschnitte der theol. Encyklopädien von Kleucker, Staudenmaier, Pelt, Rosenkranz, Hagenbach, Rothe, Hofmann, Kuyper, Heinrici; die Einleitung der Apologetiken von Sack, Steudel, Drey, Delitzsch, Baumstark, Ebrard, Kübel, Steude, H. Schultz, auch die Einleitung der Dogmatiken von Lange, Frank (System der christl. Gewißheit) und namentlich Dorner, ferner die Aufsätze von Heubner (Art. Apologetik in Ersch und Grubers Encyk. I. Sekt. IV, 451 ff.); H. Schmid (in der Oppositionsschrift für Theol. u. Phil. 1829 II, 2); Tholuck (liter. Anz. 1831 Nr. 68 u. vermischte Schriften I, 149 ff.); Lechler (über den Begriff der Apologetik, ThStK 1839); Hänell (die Apologetik als Wissenschaft von dem der Kirche und der Theologie gemeinsamen Grunde ThStK 1843); Hirzel, Über die christl. Apologetik 1843; Kienlen, (Die Stellung der Apologetik u. Polemik in d. theol. Encykl., ThStK 1846), Frank, Zur Apologetik ZlThK 1863/64; Düsterdieck (Begriff und encykl. Stellung der Apologetik, JdTh 1866); Zöckler, (Stand und Bedeutung der heutigen Apologetik, Beweis des Gl. 1867); Hagenbach (in der 1. Aufl. dieser Realenc.); Christlieb (in der 2. Aufl, derselben); Sieffert, Über die apologetische Fundamentierung der christl. Glaubenswiss. 1871; Buder, Über die apologetische Aufgabe der Theol. in der Gegenwart 1876; Steude, Beiträge zur Apologetik 1884; Johannson, Om apologetikens begrepp. Upsala 1884; O. Ritschl, (Die christl. Apologetik in der Vergangenheit und ihre Aufgabe in der Gegenwart. ThStK 1892).

Nachdem Planck und Schleiermacher eine besondere Disziplin der Apologetik encyklopädisch aufgestellt hatten, aber beide in unhaltbarer Weise, nämlich der erstere so, daß er sie der exegetischen Theologie, der zweite so, daß er sie einer philosophischen Theologie eingliederte, nachdem ferner Sack den ersten Versuch der Ausführung einer wissenschaftlichen Apologetik (in Deutschland) gemacht hatte, ist die Frage nach der theoretischen Berechtigung und encyklopädischen Stellung der Apologetik nicht mehr zur Ruhe gekommen. Wurde von vielen Theologen (der verschiedensten Richtungen) das Recht und die Notwendigkeit einer besonderen Disziplin der Apologetik verneint, so hat sie sich gegenwärtig so weit durchgesetzt, daß sie nicht mehr vom Boden der Theologie verwiesen werden kann. Und wenn über ihre encyklopädische Eingliederung das Schwanken der Meinungen bis heute fortdauert, so hat sich die Auffassung ihres Begriffs und ihrer Aufgabe doch vorwiegend dahin fixiert, sie als Zweig der systematischen Theologie zu behandeln. Erst dadurch, daß die Apologetik als Wissenschaft ausgebaut wurde, entstand der Unterschied zwischen Apologetik und Apologie, während früher zwischen wissenschaftlicher und praktischer Begründung und Verteidigung des Christentums niemals deutlich unterschieden war. Dieser Unterschied ist aber grundlegend, wenn über Begriff, Inhalt, Aufgabe, Umfang und Methode der Apologetik klare Bestimmungen gewonnen werden sollen.

1. Apologie und Apologetik. Da Christus über das natürliche Menschenwesen das Urteil der Verlorenheit fällt, jeden Menschen für das Reich Gottes in Anspruch nimmt und den das Evangelium Ablehnenden für dem Gericht verfallen erklärt, so bedeutet die Existenz wirklichen Christentums, wo es ist, schon als solche einen Angriff auf das natürliche Leben der Welt; darum ist naturnotwendig der Haß der Welt gegen die Jüngergemeinde (Mc 13, 13; Mt 10, 22; Lc 6, 22; Jo 15, 18. 17, 14). Da Christus ferner den Anspruch erhebt die Wahrheit zu sein und als der vom Vater Gesandte allein die wahre Weisheit bietet, die von oben her ist (Kol 2, 3; 1 Ko 1, 30. 19 ff.), so steht vermöge des Gegensatzes von Reich Gottes und Welt die Weisheit

dieser Welt in einem naturgemäßen Gegensatz zu Christo. Wie Christus vermöge dessen von Anfang an „das Zeichen, dem widersprochen wird“ (Lc 2, 34), war, so die Christengemeinde von ihrem Ursprung an die Richtung, „der überall widersprochen wird“ (AG 28, 22). Schmähung, Lästerung, Totsagen, Hohn, Verfolgung ist darum zu allen Zeiten das Los wahrhaften Christentums. Infolgedessen hat aber dieses auch zu allen Zeiten nicht bloß Zeugnis abgelegt, sondern auch Apologie, d. h. Rechtfertigung, Verteidigung geübt. Christus hat nicht bloß über die Welt, von sich und dem Reich Gottes Zeugnis abgelegt, sondern hat auch Jo 5, 31—47 sein Selbstzeugnis apologetisch begründet. Die Jünger haben schon in der ältesten Verkündigung (AG 2, 16 ff.) für Tod und Auferstehung Jesu Christi ein apologetisches Beweisverfahren eingeschlagen. Sie haben ferner den Gläubigen die Kräftigkeit christlicher Lebensentwicklung zugemutet, um „jedem, der von ihnen Rechenschaft wegen der ihnen einwohnenden Hoffnung fordert“, „Apologie“, Verantwortung thun zu können (1 Pt 3, 15; Phi 1, 15; Lc 12, 11. 21, 14). Überall auf den Grenzgebieten zwischen Glauben und Unglauben wird denn auch den Einwürfen wider das Christentum gegenüber von der christlichen Selbstgewißheit die Verteidigung geübt, in der der Einzelne ausspricht, was das Christentum in ihm und für ihn ist. Von dieser individuell-praktischen Apologie unterscheidet sich die kirchlich-amtliche, in der der Träger des ministerium ecclesiasticum den Kampf mit den Mächten des Unglaubens aufnimmt: was dem gläubigen Christen Lebenstrieb und Liebesaufgabe ist, gestaltet sich für den Geistlichen zur Amtspflicht. Kein Geistlicher, der die Aufgabe seines Berufs, Seelen zu retten zum ewigen Leben, in Bezeugung des Geistes und der Kraft ergreift, kann die praktische Apologie umgehen; denn die Erfahrung beweist, daß der Widerspruch wider das Evangelium leichter zu überwinden ist als die Gleichgültigkeit.

Es liegt kein Grund vor, daß diese praktische Apologie mündliche Wirksamkeit bleiben müßte; die Übergänge von der mündlichen zur litterarischen Thätigkeit sind überall unmerkliche. Thatsächlich kennen wir litterarische Apologien nur unter dem Einfluß wissenschaftlich apologetischen Verfahrens. Es liegt das im Wesen der Sache. Die litterarische Apologie wird für die Verteidigung des christlichen Glaubens mehr wie die mündliche auf die letzten Gründe intellektueller Gewißheit zurückgeführt und greift hiermit in das wissenschaftliche Verfahren über. So sind denn schon die ältesten Apologien, die wir aus dem 2. Jahrh. besitzen, nicht rein praktisch, sondern schreiten schon zu einer Art wissenschaftlich apolegetischer Begründung fort. Geht die Apologie einerseits hinsichtlich des Gegners notwendig zur Polemik weiter, so hinsichtlich der Selbstbegründung des Christentums zur Apologetik. So ist es bei Justin, Tatian, Theophilus u. s. w.

Nach dem Sprachgebrauch der Worte ἀπολογεῖσθαι, ἀπολογία, ἀπολογητικός wie nach der kirchengeschichtlichen Entwickelung der Vorstellungen von der apologetischen Thätigkeit der Kirche haben Apologie und Apologetik den christlichen Glauben zum Objekt und die Verteidigung und Begründung des Christentums zur Aufgabe. Der Unterschied ist der von Praxis und Wissenschaft (Sack): „die Apologie ist also die populäre Darstellung dessen, was die Apologetik in wissenschaftlicher Bearbeitung giebt“ (Baumstark). Die Apologie ist erbaulich, d. h. sie will die Einzelnen für Jesum gewinnen, von der Wahrheit des Christentums überführen und dadurch retten zum ewigen Leben; sie bezieht sich darum auf die Einwürfe, die in der betreffenden Zeit gerade mit Vorliebe gemacht werden, auf den Gemütszustand derer, an die sie sich wendet, und ergreift das praktisch durchschlagende. Die Apologetik dagegen bezieht sich auf die sachlichen Schwierigkeiten, die dem christlichen Glauben entgegenstehen, begründet denselben aus dem Wesen der Sache heraus und sucht von seiner Wahrheit durch denkende Begründung zu überzeugen, ist also theoretisch in der Basierung des Christentums auf feste Denkprinzipien. Die Apologie ist darum mehr nach außen gerichtet, um Gegner zu überwinden und Widerstrebende zu gewinnen und Gläubigen die Waffen zum Kampf mit der Welt zu bieten: sie ist das praktische Verfahren der Verteidigung des Glaubens; dagegen die Apologetik ist nach innen gerichtet, um die christliche Gottes- und Weltanschauung zu begründen und die Selbstrechtfertigung des Christentums zu vollziehen: sie ist das wissenschaftliche Verfahren der theoretischen Begründung des Christentums. Während daher die Apologie eine ungeheure Mannigfaltigkeit zeigt und zeigen muß, erstrebt die Apologetik die Geschlossenheit des Systems.

Christlieb sagt über das Verhältnis von Apologie und Apologetik (2. Aufl. der Realenc. S. 539): „Die Apologien sind, wie ihre lange Reihe zeigt, immer aus einem praktischen Bedürfnis entsprungen und dienen bei aller wissenschaftlichen Brauchbarkeit

in Einzelausführungen immer praktischen Zwecken. Sie entstehen, wenn der Zweifel und Widerspruch eine Macht im Volksleben wird, und den Fortbestand des Glaubens und der Kirche bedroht. Die Apologetik ging und geht stets aus einem wissenschaftlichen Bedürfnis hervor, sie will Wissenschaft sein und in erster Linie der wissenschaftl. Verständigung dienen. Sie kann erst entstehen, wenn der Zweifel und Widerspruch systematische Form angenommen hat. Die Apologie behandelt daher in mehr populärer Weise meist einzelne, zeitweilig besonders angegriffene Punkte und muß je nach den veränderten Verhältnissen auch eine veränderte Stellung einnehmen (Hagenbach). Die Apologetik dagegen faßt immer das Christentum als Ganzes, den christl. Glauben nach seinem Grundwesen ins Auge, um dasselbe systematisch zu rechtfertigen und zwar nicht einzelnen, vollends bloß populären Einwendungen (die sie nur etwa beiläufig berührt), sondern dem systematischen Widerspruch, sei es der Wissenschaft oder der Religion, d. h. allen nichtchristlichen Grundrichtungen, Weltanschauungen und Religionen gegenüber (Kahnis, Baumstark u. a.). Die Apologie geht von den Gegnern aus und faßt sie nacheinander zunächst ins Auge. Die Apologetik muß sich vor allem in das christliche Glaubensprinzip, sein Fundament und seinen spezifischen Kern vertiefen, nicht um es „unter Voraussetzung des Glaubens und wissensch. Bedürfnisses" (so Sack S. 20) nur positiv zu begründen, sondern, wie schon der Name besagt, es zu verteidigen, also auch unter Voraussetzung des Widerspruchs, aber nicht des vereinzelten und populären, sondern des wissenschaftlich systematischen. Ihr eignet daher immer eine prinzipielle Methode. Sie sucht das gesamte Material probehaltiger Beweismittel zur Widerlegung der Gegner wie zur positiven Rechtfertigung des christlichen Glaubens zu einem einheitlich geschlossenen System der Verteidigung zu verarbeiten. Daher wird sich die Apologie in dem Maß der Apologetik nähern, als sie nicht aphoristisch nur einzelnes nach jeweiligem Bedürfnis, sondern alle Hauptpositionen der Gegner ins Auge fassend und die bedrohten Punkte nach einander verteidigend, dabei an Gebildete sich wendend methodisch wissenschaftliche Art annimmt (Baumstark S. 12), wie dies von manchen in der That geschieht. Der Unterschied ist daher kein absoluter (was auch Sack zugiebt), sondern ein fließender (Ebrard I, S. 3)".

Schlägt die Apologetik ein wissenschaftliches Verfahren ein, so beansprucht sie einen besonderen Ort im encyklopädischen Aufriß der theologischen Disziplinen. Befolgt die Apologie ein praktisches Verfahren, so ist sie nicht eine besondere theologische Disziplin, sondern entnimmt ihren Stoff in populärer Bearbeitung verschiedenen theologischen Disziplinen. Fast sämtliche Zweige der Theologie lassen sich nämlich sowohl in destruktiver wie in apologetischer Abzweckung behandeln. Das Apologetische bezeichnet also nicht bloß den Inhalt einer bestimmten Wissenschaft, sondern auch einen herrschenden Gesichtspunkt für die Art der Behandlung der verschiedenen theologischen Disziplinen, die sich aus der religiösen Stellung ergiebt. Die biblische Einleitung, die biblische Theologie A. und NT.s, die heilige Geschichte, die Dogmengeschichte u. s. w. lassen eine destruktive und eine apologetische Behandlungsform zu. Die Apologie entnimmt daher ihren Stoff den verschiedensten theologischen Gebieten, ja, sie beschränkt sich nicht auf diese, sondern kann auch Stoffe aus Geschichte und Naturwissenschaft für ihre Zwecke heranziehen, wie sie sich denn auf alle Gebiete erstreckt, die sich sowohl im Sinne des Glaubens wie des Unglaubens behandeln lassen. Die Apologetik ist dagegen „Verteidigungswissenschaft κατ' ἐξοχήν". Es war daher eine unrichtige Schlußfolgerung aus einer richtigen Beobachtung, wenn einzelne an der Apologetik ein eigentümliches Objekt vermißten, weil ihre „integrierenden Teile eigentlich alle in andern Disziplinen ihren Ort haben", und sie für einen „zweckmäßigen Inbegriff des Bedeutendsten aus allen christl. Disziplinen" erklärten (Tholuck, Litt. Anz. 1831 S. 541 ff.; Palmer, Rosenkranz, Sieffert u. a.). Eine Kollektaneensammlung aus einer Reihe von Disziplinen ergiebt aber niemals das Recht einer besondern Disziplin, sondern dieses folgt nur aus der Unerläßlichkeit einer im Organismus der Theologie notwendig zu lösenden Aufgabe (Palmer). Diese besteht in der denkenden Begründung und Verteidigung der christl. Glaubenswahrheit. Die Lösung dieser Aufgabe ist (was Steude verkannt hat) von der kritischen, exegetischen und historischen Sicherstellung des biblischen Thatbestandes verschieden, die Aufgabe der biblischen Wissenschaft ist. Die Apologie mag sich der Stoffe der exegetischen Theologie für ihre praktische Abzweckung bemächtigen. Zur Aufgabe der Apologetik gehört nicht die Verteidigung einzelner biblischer Berichte, die der Exeget zu vollziehen hat; die Aufgabe der Apologetik besteht in der Verteidigung der christlichen Glaubenswahrheit in sich. Ergiebt sich schon hieraus, daß die Apologetik als Zweig

der exegetischen Theologie (Planck) nicht behandelt werden kann, so fragt es sich, welchen

2. Ort in der theologischen Encyklopädie sie einnehmen soll. Hierfür ist natürlich die Vorfrage, ob sie überhaupt einen solchen beanspruchen kann. Schon an ihrer Wiege hat ihr Nösselt das Existenzrecht abgesprochen. Palmer wußte ihr kein Gebiet zuzuweisen. Räbiger hatte in seiner Theologik keinen Raum für sie. Und überall muß man sich mehr oder weniger ablehnend gegen sie verhalten, wo man auf rationalistischem Boden den absoluten Charakter der christl. Religion preisgiebt, also nicht Verteidigung, sondern nur Darstellung derselben übrig behält. Das wissenschaftliche Interesse an der Apologetik entspricht genau dem praktischen Interesse an der Mission. Ritschl entwurzelt die Apologetik (wie die Mission) prinzipiell, indem er die Religion in ausschließenden Gegensatz zum objektiven Wissen und Erkennen der Welt stellt und sie für eine praktische Funktion des menschlichen Geistes erklärt, die dieser zu dem Zweck vollzieht, sich seine Freiheit gegenüber den Hemmungen der Außenwelt zu sichern. Da die religiöse Weltanschauung so nicht objektiv zuverlässige Spiegelung realer Weltverhältnisse im selbstbewußten Geistesleben, sondern subjektives Erzeugnis des menschlichen Selbstgefühls und Willens für den Zweck persönlicher Freiheit ist, so kommt es in der Religion behufs der Weltstellung des Menschen auf Zweckmäßigkeit an, nicht eigentlich auf Wahrheit. Die positive Religion hat hiernach nur historische Bedingtheit, aber keine objektiv theoretische Basis. Darum kann es für Ritschl auch keine Begründung des christl. Glaubens, also keine Apologetik geben (vgl. meine Schrift: Die Prinzipien der Ritschlschen Theologie und ihr Wert. Bonn 1891 S. 3 ff.). Dieser Auffassung gegenüber ist daran festzuhalten, daß Christus den Anspruch erhoben hat, eine real zutreffende Gotteserkenntnis zu bringen (Mt 11, 27), die Wahrheit im Sinne einer objektiv zutreffenden Erkenntnis von Gott, Welt und Menschheit zu bieten (Jo 18, 37. 8, 40), ja die absolute Wahrheit selbst zu sein (14, 6). Ebenso haben die Apostel in der Offenbarung Jesu Christi die absolute Wahrheit gefunden in dem Sinne einer objektiv zutreffenden und zwar der einzig und allein stichhaltigen Deutung des wahren Wesens Gottes, der Welt und des Menschen (Jo 1, 9. 18; 1 Jo 1, 7; 1 Ko 1, 25. 2, 6 ff.; Kol 2, 2 ff.; Hbr 1, 1 ff., Off 5, 6 ff. u. s. w.). Hat aber das Christentum als die absolute Religion die einzig probehaltige Wahrheit, so muß auch ein Wahrheitsbeweis für sie geführt werden können. Der Verzicht auf diesen bedeutet das Aufgeben der Aufnahme des Kampfs mit dem Unglauben und der geistigen Weltüberwindung; der Verzicht auf Apologetik schließt also die Entwertung des Christentums als absoluter Religion in sich.

Für Schleiermacher war die Religion Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, Bewußtsein der Einheit des Endlichen und Unendlichen (in den Reden über Religion), absolutes Abhängigkeitsgefühl (in der Glaubenslehre). Das Wesen des religiösen Verhältnisses zur absoluten Welteinheit entwickelt die Religionsphilosophie. Die positiven Religionen sind nur die verschiedenartigen historischen Gestaltungen des religiösen Verhältnisses, und darum kann es von diesen eigentlich nur eine historische Darstellung geben. Die christliche Glaubens- und Sittenlehre gehört darum nach Schl. zur historischen Theologie. Die Apologetik aber, die Schleiermacher postuliert als Zweig der philosophischen Theologie, hat religionsphilosophischen Charakter in dem Sinne der Herleitung des Christentums aus dem allgemeinen Begriff der Religion; die Apologetik soll das eigentümliche Wesen des Christentums herausstellen im Unterschied von anderen Glaubensweisen, und durch Darstellung des Unterschieds die Überzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit im ganzen vermittelst des Einblicks in das Einzelne befestigen. Eine solche auf der Vergleichung der Religionsgeschichte basierende religionsphilosophische Charakterisierung des Christentums ergäbe aber höchstens seine relative Vorzüglichkeit, nicht die Einzigartigkeit des Besitzes der Wahrheit, wie es ja nach Schleiermacher überhaupt keine objektive Gotteserkenntnis giebt. Der mit Religionsvergleichung operierende Nachweis der Eigentümlichkeit der christlichen Religion, vermöge deren sie allein als Inhaberin der Wahrheit theologische Wissenschaft erzeugt, gehört in die theologische Encyklopädie, die das Berechtigte an Schleiermachers Aufstellung zu erfüllen hat. Die von ihm postulierte, aber nicht ausgeführte (Apologetik und Polemik umfassende) philosophische Theologie ist allgemein aufgegeben, auch von denen, deren religiöser Gesamtanschauung sie entsprechen würde, bedarf also für die Gegenwart keiner Widerlegung mehr.

Für die Gegenwart kann als encyklopädischer Ort der Apologetik einzig die systematische oder die praktische Theologie in Frage kommen. Der letzteren ist sie zugewiesen

durch Danz, Steudel, Rosenkranz, Kienlen, Düsterdieck, Delitzsch, Hofmann, Steude. Am meisten Anlaß hat hierzu gegeben die Verwechselung zwischen Apologetik und Apologie; das größte scheinbare Recht bot hierzu die unhaltbare etymologische Erklärung des Worts Apologetik als Theorie der Apologie, obgleich es ein bekannter Grundsatz ist, daß die Etymologie nicht über die Begriffsbestimmung entscheidet (wie z. B. die Etymologie des Worts religio für die Bestimmung des Wesens der Religion gleichgültig ist). Der Begriff der Dogmatik z. B. ist nicht etymologisch zu gewinnen, so daß er etwa eine historisch-kritische Disziplin vom kirchlichen Dogma (Rothe) bedeutete, sondern bestimmt sich auf Grund der Entwickelung der Doktrin als die systematische Wissenschaft, die das Dogmatische zum Inhalt hat. „Wie die Dogmatik nicht die Grundsätze angiebt, nach welchen die Dogmen zu lehren sind, sondern die Wissenschaft, deren Inhalt das Dogma bildet, so kann auch die Apologetik die Wissenschaft sein, welche die Apologie enthält“ (Baumstark). Über solche Dinge entscheidet nicht ein abstrakter Formalismus. In Analogie nämlich dazu, daß Homiletik die Kunstlehre der Homilie, die Katechetik die Kunstlehre der Katechese ist, meinten Düsterdieck, Hofmann, Steude u. a. das Verhältnis der Apologetik zur Apologie als das der kirchlichen Kunstlehre zur Praxis bestimmen zu sollen; diese Bestimmung ist aber eine etymologisch gemachte, durch die historische Entwickelung von Theologie und Praxis in keiner Weise gerechtfertigte. Nicht das Vorhandensein oder die Notwendigkeit einer Kunstlehre des ἀπολογεῖσθαι hat jenen Begriff, sondern die Etymologie hat jenes unwirkliche Postulat erzeugt. Eine solche „Verteidigungskunstlehre“ existiert denn auch bis heute nicht. Alle wirklich ausgeführten Apologetiken sind nie bloß formale Methodenlehren der Apologie, entweder sie zu führen oder zu schreiben (so Bretschneider eine Zeit lang, s. Heubner a. a. O.), sie sind nie bloße Kunsttheorie zur Schulung apologetischer Thätigkeit, sondern haben stets ihr Absehen darauf gerichtet, inhaltlich die göttliche Wahrheit der christlichen Religion zu vertreten, obgleich die etymologische Definition dazu kein Recht giebt. „Eine Methodenlehre ist und bleibt eben Methodenlehre, kann also nicht die Sache, um welche es sich handelt, selbst zur Ausführung bringen, die Ausführung ist erst Sache der Anwendung der Methode“ (Baumstark). Die Wortführer jener Auffassung widerlegen sich also selbst, indem sie zu apologetischem Inhalt fortschreiten, der ja thatsächlich einzig und allein eine Apologetik ergiebt. Will z. B. Delitzsch „Fundamentalapologie und Verteidigungskunstlehre zugleich“, so giebt er doch im wesentlichen eine in Apologetik übergehende Apologie. Und obgleich Steude das Christentum nicht verteidigen, sondern verteidigen lehren will, giebt er unter dem Titel, mit der Kenntnis der Einwürfe und der Verteidigungsmittel auszurüsten, in der Hauptsache eine durchgeführte neutestamentliche Apologie. Aus dieser materiellen Behandlung apologetischen Stoffs ergiebt sich die Unhaltbarkeit der formalistischen Auffassung, die in der That zu ihrer Konsequenz haben würde, daß die Homiletik, weil sie Kunstlehre der Predigt ist, den ganzen in der Predigt zu gebenden Stoff (also den ganzen Inhalt der Glaubens- und Sittenlehre) mitbehandeln müßte, also in die praktische Theologie hineinziehen würde. Die in der praktischen Theologie zu gebende Anweisung über die Art, wie man Apologie treiben soll, gehört zu einem geringen Teil in die Katechetik, zum größten Teil in die Missionslehre und in die Pastoraltheologie, wie denn die Apologetik, die van Oosterzee in seiner Prakt. Theol. (Heilbronn 1879 2. Bd S. 307 ff.) als Kunstlehre gegeben hat, wesentlich ein Stück Pastoraltheologie ist. Eine für die Gegenwart wirklich brauchbare Homiletik kann jedenfalls einer Anweisung darüber, in welcher Weise das apologetische Element in der Predigt zu seinem Recht kommen soll und darf, gar nicht entbehren. Und für die Pastorallehre ist gar nichts dagegen einzuwenden, daß in einem besonderen Abschnitt die besten Methoden zur Bekämpfung und Überwindung von Zweifel und Unglauben, zur Verteidigung des Glaubens gelehrt werden; nur dürfte eine solche „Verteidigungskunstlehre“ ebenso wenig mit einer ausgeführten prattischen Apologie belastet werden, wie die Homiletik Predigtbände in sich befassen dürfte. Unter Apologetik wird aber auf Grund der geschichtlichen Entwickelung etwas anderes verstanden als eine Kunstlehre; sie ist Wissenschaft inhaltlicher Verteidigung selbst und als solche die theoretische Schwester der praktischen Apologie. Hat aber die Apologetik keine historische Aufgabe zu lösen (Tzschirner) und nicht Kunstregeln zu geben, sondern die christliche Weltanschauung zu begründen und zu rechtfertigen, so ist ihr encyklopäd. Ort einzig und allein in der systematischen Theologie.

Ließ sich die wissenschaftliche Eingliederung der Apologetik nur auf Grund eines vorläufigen Begriffs derselben vollziehen, so läßt sich erst nach Ausschließung ihrer Eingliederung in die praktische Theologie

3. Begriff und Gegenstand der Apologetik näher bestimmen. Der systematische Charakter der Apologetik wird selbst durch die Inhaltsbestimmungen der Vertreter ihrer Zugehörigkeit zur prakt. Theologie bewiesen. Wenn Delitzsch z. B. die Aufgabe der Apologetik darin sieht, das dem Christentum unveräußerlich Wesentliche zu verteidigen (S. 11), also die Heilsthatsachen mit ihren unerläßlichen Voraussetzungen (S. 12), besonders die Erlösung als Centrum aller christl. Theologie (S. 32), sie also definiert als „Wissenschaft der Selbstrechtfertigung des Christentums gegen die ihm sich Entfremdenden", oder wenn Steude die Aufgabe der Apologie dahin faßt, den Nachweis zu führen, daß durch Jesum Christum und nur durch ihn die tiefsten Bedürfnisse des Menschen völlig befriedigt werden, so führen solche Begriffsbestimmungen auf eine systematische Disziplin.

Trotz aller Schwankungen über das Hervortreten oder Zurücktreten der Polemik, den zu verteidigenden Inhalt, das Objekt und die Methode des Beweises sind denn auch die Definitionen mehr und mehr einheitlich geworden in der Richtung, die Apologetik als die Wissenschaft aufzufassen, welche die Wahrheit des Christentums als der absoluten Religion erweist. Wenn z. B. Sack die Apologetik faßte als „die theol. Disziplin von dem Grunde der christl. Religion als einer göttlichen Thatsache", Lechler als „wissenschaftlichen Erweis oder wissenschaftliche Begründung der christl. Religion als der absoluten", Ebrard als „Wissenschaft von der Verteidigung der Wahrheit des Christentums", Kübel als „prinzipielle und systematische Darstellung der Selbsterweisung des Christentums als der Wahrheit", so führen diese verschiedenen Definitionen in verschiedener Form auf den Begriff der wissenschaftlichen Rechtfertigung und Begründung der Wahrheit des Christentums (Baumstark, Christlieb, auch Sack ThStK 1871 S. 326).

Glaubte man in neuerer Zeit die Religion dadurch sicherzustellen, daß man sie als rein subjektives Erzeugnis dem Kampf der Meinungen über das objektive Verständnis der Welt entzog, so ist solche vermeintliche Sicherstellung thatsächlich Ausschließung aus den lebendigen geistigen Mächten, die um die Herrschaft ringen. Vielmehr hat die Apologetik in dem Widerstreit zwischen Glauben und Unglauben, den Goethe das eigentliche tiefste und einzige Thema der Weltgeschichte genannt hat, dem alle übrigen untergeordnet sind, die Wahrheit der Weltanschauung des Glaubens so zu begründen, daß sie den Kampf mit den Weltanschauungen des Unglaubens aufnimmt. Dadurch kommt in die Apologetik ein wechselndes Element. Sind auch die Möglichkeiten unchristlicher Weltanschauung immer dieselben, so treten doch in verschiedenen Zeiten die verschiedenen geistigen Strömungen stärker hervor, und dadurch verschiebt sich nicht nur die Frontrichtung des Kampfes, sondern auch Form und Inhalt des Wahrheitsbeweises. Darum muß jede Zeit die Aufgabe neu aufnehmen mit den ihrem Wahrheitsbedürfnis entsprechenden geistigen Mitteln. Wie also die Apologetik eine andere war in der alten Kirche gegenüber der heidnischen Philosophie, eine andere in der Neuzeit gegenüber dem Deismus, so ist gegenwärtig die Apologetik gegenüber dem naturwissenschaftlichen Materialismus tiefer auszubilden als im vorigen Jahrhundert gegenüber dem Naturalismus. Der Materialismus, der Deismus und der Pantheismus sind gegenwärtig die in der Apologetik vornehmlich zu bekämpfenden Anschauungen. Frank hat in seinem System der christl. Gewißheit Rationalismus, Pantheismus, Kriticismus und Materialismus zurückgewiesen, eine Teilung, die sich leicht auf die angegebene Dreiteilung zurückführen läßt. Bei dem dermaligen Stande der Dinge kann die wissenschaftliche Theologie, wenn sie der Kirche die ihr zukommenden Dienste leisten will, unmöglich auf eine Widerlegung jener Weltanschauungen verzichten. Diese negative Seite der Aufgabe der Apologetik muß aber zurücktreten hinter der positiven, der Verteidigung und Begründung der christlichen Weltanschauung.

Für diese ist schon nach dem Entwickelten gänzlich abzuweisen die Gestaltung der Apologetik als theol. Prinzipienlehre (Pelt, Twesten u. a.). Für eine solche ist in einer wirklich wissenschaftlichen Encyklopädie ebenso wenig Raum wie für eine „Fundamentaltheologie" oder „Prolegomenen" in der Weitschweifigkeit einer besonderen Disziplin; sondern sie entspringt einzig dem Mangel an systematischer Gestaltungskraft: man möchte eine Reihe von Punkten behandeln, die man im System nicht unterzubringen weiß. Der Grund einer solchen theol. Prinzipienlehre lag einerseits in dem apologetischen Betriebe des alten Supernaturalismus vulgaris, andererseits in der Formulierung des apologetischen Inhalts durch Schleiermacher. Der Supernaturalismus des vorigen und des Anfangs unseres Jahrhunderts nahm nämlich seinen apologetischen Standpunkt nicht in der Schrift, sondern über der Schrift, glaubte mit formalen Be-

griffen „Gründe für das göttliche Ansehen des Christentums" (Heubner) entwickeln zu können, gab also Beweise für den göttlichen Ursprung des Christentums, die Notwendigkeit der Offenbarung und die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift. Schleiermacher wies der Apologetik (als philosophischer Theologie) „die Wechselbegriffe des Natürlichen und Positiven, die Begriffe Offenbarung, Wunder, Eingebung, Weissagung und Vorbild (Verhältnis zu Judentum und Heidentum), Kanon und Sakrament, Hierarchie und Kirchengewalt" zu, kam also auch zu einem wesentlich formalistischen Aufbau. Da aber die bezeichneten Begriffe, wenn sie auch teilweis schon in der Encyklopädie zur Besprechung kommen müssen, wesentlich dogmatischer Natur sind, so schien sich dadurch ihre Zusammenstellung in einer theologischen Prinzipienlehre zu empfehlen, die als grundlegender Teil der Dogmatik gefaßt werden könnte (Nösselt, Palmer, Tholuck, Rosenkranz, Sieffert, Voigt u. a.). Weshalb aber eine Erörterung dogmatischer Grundbegriffe Apologetik genannt werden sollte, ist nicht einleuchtend. Und so hat die Apologetik bis heute unter Unklarheit und Verworrenheit zu leiden, die dadurch vermehrt wird, daß es unter dem Einfluß des modernen Rationalismus in weiten Kreisen Mode geworden ist, im Tone der Blasiertheit von der „alten Apologetik" zu reden. Die durchschnittliche Behandlungsform der Gegenwart ist eine theol. Prinzipienlehre, die mit apologetischem Stoff durchsetzt ist (Hagenbach, H. Schultz).

Wenn aber irgend eine Zeit einer gründlichen Apologetik bedurfte, so bedarf ihrer die gegenwärtige Christenheit, die nicht nur den Kampf mit den außerchristlichen Religionen zu führen hat, sondern auch ein neues Heidentum in nie gesehenem Umfang und mit nie gesehenen geistigen Mitteln in der eigenen Mitte entstehen sieht. (H. Schultz: „Die christl. Kirche der Gegenwart, wenn sie als Macht unter den Gebildeten fortbestehen soll, bedarf der Apologetik".) Für diese apologetische Selbstbehauptung des Christentums ist aber völlig inadäquat die Selbstanpreisung des modernen Rationalismus, alles spezifische Christliche preiszugeben und sich auf eine vulgäre Aufklärungsreligion zurückzuziehen (vgl. Mehlhorn, Wie ist in unserer Zeit das Christentum zu verteidigen? 2. Aufl. Leipz. 1894). Das rationalistische Christentum ist dem Unglauben noch verächtlicher wie das wirkliche. Dafür ist unzureichend die Behauptung, daß das Christentum der Träger unserer Kultur sei (Kaftan); der Atheist pflückt die Früchte der Kultur, ohne nach Stamm und Wurzel zu fragen. Dafür ist ferner unzureichend die geschichtsphilosophische Begründung aus „dem Bedürfnis des persönlichen Geistes, der Welt Herr zu werden und sich mit seinen Zwecken in der Welt zu behaupten" (Kaftan); denn die Befriedigung persönlicher Bedürfnisse erzeugt nur subjektive Zweckmäßigkeit, nicht objektive Wahrheit, und wer die objektive Wahrheit im Atheismus findet, sieht in ihm das beste Mittel, sich in der Welt zu behaupten. Dafür ist ebenso unzulänglich die negative These, „daß keine Nötigung zum Aufgeben der religiösen Weltanschauung aus wirklicher Wissenschaft folge", wie die positive, „daß ein einheitliches Verständnis der Welt, in der wir als vernünftige und sittliche Wesen mit begriffen sind, ohne diese religiöse Weltanschauung unmöglich, mit ihr aber von selbst gegeben ist" (H. Schultz). Der Materialismus nimmt als Positivismus für sich den wissenschaftlichen Erweis der Thatsachen und als Monismus das Monopol einheitlicher Welterklärung in Anspruch, überläßt aber der religiösen Gebundenheit die subjektive Befriedigung in veralteten Vorurteilen. Darum sind die bloß subjektiven Maßstäbe und die historischen Betrachtungsweisen der modernen Schulen unzureichend. Sondern die Grundfrage der Apologetik wie die Frage der Existenz des Christentums ist die, welches Verständnis der Welt auf Grund einer stichhaltigen Erkenntnistheorie, auf Grund der Thatsachen der Natur und Geschichte, auf Grund unaufgebbarer Denkprinzipien den Erweis der Wirklichkeit für sich, also die Wahrheit hat. Paulus hat Rö 1, 19. 20 den Grundgedanken des kosmologischen Arguments dahin ausgesprochen, daß die Welt so unabweisbar ihren Schöpfer bezeugt, daß Ablehnung dieses Beweises der Schöpfung unentschuldbaren Frevel in sich schließt; und ebenso objektiv ist die Betrachtung der ganzen heiligen Schrift über das Zeugnis des Geschaffenen von Gott. Es ist also auch für die christl. Theologie unmöglich, die objektive Welterklärung dem Materialismus preiszugeben und sich auf die subjektiven Maßstäbe persönlicher Selbstbefriedigung zurückzuziehen, die niemals eine stichhaltige Apologetik ergeben. Die Apologetik hat hiernach die Begründung der christl. Gottes- und Weltanschauung durch das objektive Denken zu geben; sie ist die theoretische Rechtfertigung des christl. Glaubens als der absoluten Wahrheit.

4. Glaubenslehre und Apologetik. Nur wenn mit der Existenz der gläubigen Gemeinde ihre Ausbreitung und Verteidigung in hinreichender Weise da wäre, könnte

man der Anschauung beipflichten, daß die Darstellung des christl. Glaubens in der Dogmatik schon eine ausreichende Apologetik sei. Der christl. Glaube ist aber stets bestritten, ja er ist das Bestrittenste und überwindet die Welt im fortwährenden Kampf mit Bestreitungen. Darum kommt es in der Dogmatik nicht bloß auf Darstellung, sondern nicht minder auf die Begründung des christlichen Glaubens an. Selbst von solchen, die eine Apologetik nicht kennen oder anerkennen, muß denn auch zugestanden werden, daß die Darstellung des christlichen Glaubens in der Glaubenslehre nicht ausreicht, sondern daß die Geltendmachung des Glaubens als Wahrheit eine spekulative Begründung verlangt, und diese hat eben die Apologetik zu geben. Ob man für diese Aufgabe eine „philosophische Dogmatik“ oder eine „Religionsphilosophie“ oder eine „spekulative Theologie“ oder eine „Apologetik“ fordert, ist als Unterschied der Bezeichnung nebensächlich gegenüber der Unentbehrlichkeit der Sache.

Indem Dorner feststellte, daß alles Wissen auf Erfahrung ruht, den Glauben als religiöse Erfahrung faßte und die Aufgabe der Dogmatik dahin bestimmte, die unmittelbare, thatsächliche Gewißheit, die dem Glauben von seinem Inhalt innewohnt, zur wissenschaftlichen Erkenntnis zu erheben, hat er es leider unterlassen, die Darstellung des erfahrungsmäßigen Thatbestandes des Glaubens und die objektive Begründung des Glaubensinhalts deutlich zu unterscheiden. Hätte er beides geschieden, so hätte er erkennen müssen, daß die Apologetik an die zweite Stelle gehört; thatsächlich hat er sie in seiner Dogmatik an die erste Stelle gestellt als „Fundamentallehre“, so daß wir an die alte Prinzipienlehre erinnert werden. Freilich lag ihm eine formale Prinzipienlehre völlig fern, sondern ihm stellte sich eine inhaltvolle apologetische Aufgabe: nämlich die wissenschaftliche Erkenntnis, daß Christus der Gottmensch sei, mit theologischer und anthropologischer Begründung.

Dieser Stoffanordnung gegenüber waren nun freilich Vertreter der Zugehörigkeit der Apol. zur praktischen Theol. wie Steudel, Kienlen, Düsterdieck und Delitzsch im Recht, wenn sie Begründung und Verteidigung des christlichen Glaubens nicht vor, sondern hinter die Glaubenslehre gestellt wissen wollten. Denn wie kann man begründen und verteidigen, was in seinem Wesen noch nicht dargelegt ist? So wird es denn in der Dogmatik darauf ankommen, die wissenschaftliche Darstellung und Begründung des christlichen Glaubens als Glaubenslehre und Apologetik deutlich von einander zu trennen. Das Christentum ist einerseits religiöses Leben, andererseits absolute Wahrheit, es hat in der Lebensgemeinschaft mit Gott in Jesu Christo einerseits einen realen Thatbestand religiöser Erfahrung, andererseits Gottes- und Weltanschauung. Der Thatbestand religiösen Lebens läßt sich nur (mit Schleiermacher, Hofmann, Frank u. a.) empirisch entfalten. Aber die christl. Weltanschauung erfordert vermöge des Anspruchs der absoluten Wahrheit die spekulative Begründung des objektiven Denkens; diese letztere als „Selbstrechtfertigung des Christentums in sich“ giebt auch die innerlich begründete Verteidigung gegen außen, verdient und fordert also die Bezeichnung Apologetik. Wird aber die Apologetik der Glaubenslehre vorangestellt, so muß sie Beweise machen, die der inneren Selbstbeglaubigungsweise des Christentums nicht entsprechen, also nicht zum Ziele führen (vgl. Frank a. a. O. I S. 18) oder zum Formalismus einer unsystematischen Prinzipienlehre entarten. Zudem wurde durch jene Sachordnung der falschen Meinung Vorschub geleistet, als wolle und könne man (mit dem alten Supernaturalismus) das Christentum andemonstrieren. Das Christentum wird aber nicht durch Demonstrationen gewonnen, sondern durch eine neue Geburt. Aber die innerliche Erneuerung zu erleben, aus der der καινὸς ἄνθρωπος erwächst, werden viele durch intellektuelle Bedenken gehindert; diese gilt es zu entfernen. Der gebildete gläubige Christ hat nicht bloß Glaubenserfahrung, sondern auch Glaubensüberzeugung; diese wird bei vielen durch Gegenargumente erschüttert und will darum sicher gestellt sein. Auch derjenige, dem die jenseitige Welt, die Realität Gottes, Gebetserhörung u. s. w. als Thatsachen religiösen Erlebens feststehen, kann sich doch als denkender Mensch dem Bedürfnis nicht entziehen, die erfahrungsmäßige Gewißheit zur Erkenntnis der Welt in Beziehung zu setzen und vermöge der Reflexion über die objektiven Thatsachen der Natur und Geschichte auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen. Wenn der Materialismus behauptet, daß durch die Wissenschaft die Religion als Illusion erwiesen sei, so hat allem Illusionismus gegenüber die Apologetik den Erweis zu bringen, daß alle wahrhaft wissenschaftliche Forschung die religiöse Weltanschauung nicht zerstört, sondern stützt. Meint die Apologetik auch nicht durch ein solches Verfahren Glauben erzeugen zu können, so will sie doch die unerläßliche Übereinstimmung zwischen Herz und Kopf herstellen, den Nachweis liefern,

daß der Glaube in der Gewißheit des Wahrheitsbesitzes auch das intellektuelle Recht zu dieser Gewißheit hat. Die in der Apologetik zu gebende Begründung der christl. Gottes- und Weltanschauung, die zur Kehrseite die Wiederlegung der gegnerischen Weltanschauungen hat, ist also unentbehrlich für den Bestand der Kirche als der umfassendsten und wirksamsten geistigen Großmacht der Welt, für die intellektuelle Selbstgewißheit derer, die in Berührung mit den Mächten des Unglaubens stehen, wie für die Bekämpfung der Gegner.

5. Methode und Inhalt der Apologetik. In der alten Kirche, im Mittelalter und in der altprotestantischen Orthodoxie trennte man dogmatischen, apologetischen und polemischen Stoff nicht, — ein Verfahren, das bis heute fortwirkt. Sowie aber mit Grotius (de verit. rel. chr. 1627) die Aufgabe sich stellte, die Wahrheit des Christentums gegen außen sicherzustellen, mußte auch sofort die Frage auftreten, was zu begründen sei, was sich überhaupt begründen lasse. Wollte Grotius die Aufgabe darin sehen, die allen kirchlichen Parteien gemeinsame Grundlehre als göttlich wahre Religion zn erweisen (II, 18 u. ep. ad fr. Guil. 21), so war diese Abgrenzung formell und sachlich unklar und darum undurchführbar. Sammelte der ältere Supranaturalismus (bis tief in das 19. Jahrh. hinein) seine methodologisch mangelhaft basierten Beweise für die Offenbarung, so sah er sich den Begriff der Offenbarung selbst entwunden durch Kant und Fichte, die nach Zerstörung aller metaphysischen Erkenntnis des Übersinnlichen keine andere Quelle der Religion übrig behielten als die moralische Natur des Menschen; übrigens faßte er den Begriff der Offenbarung unrichtig als Belehrung und unterschied sich in dem Inhalt der höheren Wahrheiten, welche die Offenbarung mitgeteilt haben sollte, oft nur wenig vom Rationalismus. Indem aber die Theologie des 19. Jahrhunderts das biblische und reformatorische Glaubensleben erneuerte, sah sie dieses von einer so weitgehenden Negation bedroht, daß nicht weniger zu verteidigen war als alles: die Frage nach dem was? und wie? der Rechtfertigung stellte also eine umfassende apologetische Aufgabe, die nicht auf die Apologetik im engern Sinne beschränkt bleiben konnte.

Wenn die Echtheit eines großen Teils der heiligen Schriften A. u. NTs. beanstandet wurde, so stellte sich damit eine apologetische Aufgabe, die nur auf historisch-kritischem Wege gelöst werden kann, deren Erledigung also der Exegese und der biblischen Einleitungswissenschaft angehört. Und wenn die Thatsachen der heiligen Geschichte in Mythus oder Sage aufgelöst wurden, so ist die Geschichtlichkeit von Thatsachen doch sicher Gegenstand einer historischen Untersuchung, die in historischen Disziplinen, wie Geschichte Israels, Leben Jesu, Geschichte des apostolischen Zeitalters abgesehen von der Exegese geführt werden muß. Z. B. die Thatsache der Auferstehung Jesu Christi hat als Heilsthatsache einen religiösen Wert, der in der Dogmatik zur Geltung kommen muß; aber die Thatsächlichkeit des Ereignisses ist auf historischem Wege durch Exegese, Quellenkritik und Quellenverwertung zu erweisen, gehört also wohl in die Apologie, aber nicht in die Apologetik (Delitzsch, Steude). Historische Thatsachen lassen sich nicht konstruieren, sondern nur konstatieren. Die Thatsachen, auf denen das Christentum fußt, setzt also die Apologetik als in den historischen Disziplinen nachgewiesen voraus. Ein historisches Verfahren eignet der Apologetik nicht.

Indem die Apologeten der alten Kirche einsahen, daß historische Thatsachen sich nur konstatieren, aber nicht rational demonstrieren lassen, begnügten sie sich damit, das Thatsächliche am Christentum geltend zu machen, beschränkten aber ihr Beweisverfahren auf das, was sich auf denkendem Wege begründen läßt: sie wiesen die christlichen Lehren von Gott (Tugend) und Unsterblichkeit als denknotwendig nach und stützten die christliche Verkündigung von der Gottheit Jesu Christi durch rein spekulative Logoslehre (so daß also nicht die Thatsächlichkeit seiner geschichtlichen Erscheinung, sondern das Recht der christlichen Wertauffassung seiner Person aufgezeigt wird). Eine spekulative Theologie, eine den Wert der christlichen Persönlichkeit psychologisch begründende Anthropologie und eine metaphysische Christologie bilden von vorn herein den Kern der Apologetik. Wegen des Dreitlangs Gott, Tugend und Unsterblichkeit die alten Apologeten des Rationalismus zu beschuldigen, ist nicht berechtigt: in ihrer Anschauung von der oberen Welt, in ihrer Betonung des Wunders und des transscendenten Ursprungs Christi waren sie ausgesprochene Supranaturalisten. Aber in ihrer Beweisführung für das Christentum beschränkten sie sich notwendig auf das Beweisbare, indem sie, wenn sie Gott aufgezeigt hatten als den lebendigen, der sich in einer Offenbarungsgeschichte bezeugt, und als den Richter, der belohnt und bestraft, einladen konnten, sich praktisch-

religiös zu überzeugen, ob das Christentum der einzige Weg sei, in Gottes Gericht zu bestehen.

In der Neuzeit ist die ganze Theologie apologetisch fundiert durch Schleiermachers Religionsphilosophie. Alle Beweise für das Dasein Gottes fand er für die Glaubenslehre (§ 33) vollständig ersetzt durch „die Anerkennung, daß das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unser Selbstbewußtsein die Endlichkeit des Seins im Allgemeinen vertritt, nicht etwas Zufälliges ist noch auch etwas persönlich Verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement“. Hiernach hat die Religion ihr Recht als naturnotwendiger Ausdruck des Stehens des Endlichen im Unendlichen. Im bewußten Geistesleben heißt sich seiner selbst als eines endlichen Wesens bewußt werden: Religion haben. Die Religion hat uns, bevor wir sie haben. Allein die Thatsächlichkeit des religiösen Verhältnisses darzulegen, heißt also schon die Berechtigung der Religion nachweisen; denn diese besteht in einem wirklichen Erleben. Ist die Religion innere Erfahrung, so kommt es wissenschaftlich darauf an, diese zuverlässig zu beschreiben.

Es liegt im Wesen der religiösen Erfahrung, daß sie von jedem Einzelnen persönlich gemacht werden muß. Religiöse Erlebnisse lassen sich durch rationale Demonstrationen weder erzeugen noch ersetzen: es ist also ganz unmöglich, das Christentum anzudemonstrieren, christliches Glaubensleben durch apologetische Argumente zu erzeugen. Dieses läßt sich nur gewinnen durch eine innere religiös-sittliche Entwickelung, in der das sündige Ich zerbricht und der neue Mensch Gottes erwächst. Das eigentümlich christliche Glaubensleben entsteht aber nicht durch die allgemeine natürliche Wechselwirkung des endlichen Geisteslebens und des Absoluten, sondern in Wechselwirkung mit der Gnade Gottes in Jesu Christo auf Grund der Heilsthatsachen der Erlösung. Diesen Thatbestand des durch Christum in Gott dem Vater erneuerten Glaubenslebens hat die Glaubenslehre in wissenschaftlicher Reflexion auf die religiöse Erfahrung so zu beschreiben, daß in ihm die Auswirkung der objektiven Thatsachen der Offenbarung ins Licht tritt.

So ist schon die Glaubenslehre eminent apologetisch: die Absolutheit und Einzigartigkeit der christlichen Religion im Vergleich mit allen übrigen Religionen, ihr schlechthinniges Recht in Beziehung auf die natürliche Anlage des Menschen muß schon hier ins Licht treten.

In der praktischen Religiosität liegt aber zugleich eine Weltanschauung; und während das religiöse Erleben sich seiner Erfahrung gewiß ist, tritt die christliche Weltanschauung mit ihren Vorstellungen von Gott, Welt und Mensch in Kollision mit religiös mangelhaften Weltanschauungen. Die spekulative Begründung der christlichen Weltanschauung im Gegensatz zu unchristlichen ist also Aufgabe der Apologetik. Beide Teile der Dogmatik, Glaubenslehre und Apologetik fordern einander: jene entfaltet die Glaubensmystik, diese die Glaubensmetaphysik. Das Christentum ist eben religiös der Thatbestand eines neuen Lebens in Gott; aber es ist auch *γνῶσις, σοφία*. Ohne daß zuvor erfahrungsmäßig das Leben der Gotteskindschaft entfaltet wird, der erst die christliche Erkenntnis in wahrhaftem Sinne erwächst, schweben die Argumente für die Wahrheit des Christentums als absoluter Religion in der Luft. Ist aber aus gläubiger Erfahrung heraus der Anspruch des Christentums dargelegt, nicht nur den einzigen Heilsweg zu zeigen, sondern auch die schlechthinnige Wahrheit zu lehren, so muß, wenn der Gott der Erlösung auch der Gott der Schöpfung ist, das intellektuelle Recht der christlichen Wahrheit nachgewiesen werden können.

Wenn sich das Geschichtliche am Christentum nicht a priori konstruieren, die religiöse Empirie nicht spekulativ deduzieren läßt, so kann es in der Apologetik nur ankommen auf die Begründung der christlichen Weltanschauung. Jede Weltanschauung aber ist an sich metaphysisch und fordert einen spekulativen Aufbau aus grundlegenden Denkprinzipien. Die christliche Weltanschauung nun kommt zum Ausdruck schon in der Glaubenslehre, da die Frömmigkeit sich in bestimmten Vorstellungen spiegelt; ihre Rechtfertigung vor der Vernunft findet sie in der Apologetik. Die christliche Weltanschauung spricht sich aber aus in dem Satz, daß Gott und Mensch eins geworden ist im Gottmenschen. Darnach ergeben sich als die drei Teile der Apologetik die Lehre von Gott, vom Menschen und vom Gottmenschen und seinen Wirkungen. Die Lehre von Gott zeigt in den Beweisen für das Dasein Gottes das Recht und die Notwendigkeit der christlichen Gottes- und Weltanschauung, in der Trinitätslehre die Begründung der absoluten Offenbarung im christlichen Gottesbegriff. Die Anthropologie vertritt die Selbstständigkeit der Persönlichkeit gegenüber der Natur, die Freiheit und Unsterblichkeit, somit die Erlösungsfähigkeit des Menschen und weist in der Lehre vom Ursprung des

Bösen die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen auf. Die Lehre von Christo und seinen Wirkungen weist nach, daß auf Grund von Theologie und Anthropologie die Gottmenschheit Jesu Christi und Wiedergeburt des Menschen durch ihn möglich ist. Hiermit ist bewiesen, was auf rationalem Wege bewiesen werden kann. Der erfahrungsmäßige Inhalt der Glaubenslehre kann nicht demonstriert, sondern muß religiös erlebt werden (Jo 7, 17. 8, 47. 18, 37 u. s. w.). Aber daß die Neigung und Willigkeit zum Erleben der Wirkungen Jesu Christi (mit andern Worten: zu Buße und Glauben, oder: zu Bekehrung und Wiedergeburt) nicht durch Zweifel, Gottesleugnung, Betrug falscher Weisheit gehemmt werde, daß also der religiös-sittliche Prozeß nicht durch intellektuelle Hindernisse gestört werde, soll der Inhalt der Apologetik leisten, mag er nun in der wissenschaftlichen Form der Disziplin oder in der populären Form der Apologie oder in der praktischen Verkündigung der Schriftwahrheit mitgeteilt werden.

6. Das Verhältnis der Apologetik zur Philosophie. Steht die Dogmatik überhaupt in enger Beziehung zur Philosophie, namentlich zur Erkenntnistheorie, Religionsphilosophie und Psychologie, so berührt sich die Apologetik aufs engste mit der Metaphysik, aber so, daß das Verhältnis das selbstständiger Größen bleibt. Die Apologetik ist nicht voraussetzungslos, sondern will auf Grund der Selbstgewißheit des religiösen Erlebens das intellektuelle Recht derselben begründen. Die philosophische Metaphysik aber zeigt die nicht nur durch die wissenschaftlichen Forschungen, sondern auch durch die ethische Qualität der Persönlichkeit bedingte Stufenleiter vom unsittlichen Atheismus ausgesprochener Religionsfeindschaft bis zu einer in Dogmatik übergehenden religiösen Spekulation (z. B. Günther). Je nach der Haltung dieser Metaphysik ist ihr Verhältnis zur Apologetik und umgekehrt feindlich oder freundlich. In ihrem Kampfe mit Atheismus, Pantheismus und Deismus muß die Apologetik die theistische Metaphysik als Bundesgenossen ansehen, wie denn manche Philosophen der Apologie des Christentums wertvolle Mithilfe geleistet haben. Vgl. Lotze, Mikrokosmos 4. Aufl. 1884—86; Ulrici, Gott und die Natur. 2. Aufl. 1866; J. H. Fichte, Die theistische Weltanschauung 1873; Carriere, Die sittliche Weltordnung 2. Aufl. 1891 u. s. w.

7. Überblick über die Entwicklungsgeschichte der apologet. Litteratur. (Vgl. die besondern A. zu den einzelnen Apologeten.) Näheres bei Fabricius, delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui verit. rel. christ. adv. Atheos etc. asseruerunt 1725; Buddeus, isagoge historica ad theol. univ. 1730; Tzschirner, Gesch. der Apologetik I, 1805; Stäudlin, Geschich. d. theol. Wissensch. 1821; van Senden, Gesch. der Apologetik 1846 (aus d. Holländ. übersetzt; zwar nicht von Adam, aber von Abraham und Mose anhebend!); Tholuck, verm. Schriften I S. 149 ff.; Werner (kath.), Gesch. d. apologet. und polem. Litteratur der christ. Theol. 1861—67 (5 Bde); Gaß, Gesch. der protest. Dogm. 1854 ff. (4 Bde); Dorner, Gesch. der protest. Theologie 1867. Auch die Apologetiken von Sack, Drey, Delitzsch und Kübel.

A. Die Apologie der alten Kirche.

1. In der ältesten Kirche war die Nächstenliebe die wirksamste praktische Apologie des Christentums. Von der Art, wie die einzelnen Christen im Leben Apologie trieben, haben sich uns verschiedene Zeugnisse in Berichten über Gespräche und Gerichtsverhandlungen erhalten. Apologeten im eigentlichen Sinne heißen in der Zeit vom 2. bis zum 4. Jahrh. diejenigen, die zum Zweck der Erlangung kaiserlichen Schutzes oder zur Abwehr gegen den Druck der Machthaber oder zum Zweck der Überwindung heidnischer Philosophie und Religion Rechtfertigungsschriften abfaßten, die einerseits zu aggressiver Polemik, andererseits zu dogmatisch grundlegender Apologetik fortgehen (vgl. Ottos Corpus apologetarum christ. saec. sec. Bd 1—9). Römischen Gewalthabern gegenüber verteidigten das Christentum Quadratus und Aristides, Justin der Märtyrer, Melito von Sardes, Claudius Apollinaris, Miltiades, Athenagoras, Tertullian (apologeticus und ad Scapulam). Den Angriff auf heidnische Religion und Philosophie nahmen auf Aristides, Athenagoras, Tatian, Theophilos, Hermias u. a. Weisen viele die dem Christentum gemachten Vorwürfe (Atheismus, sittliche Greuel, Staatsgefährlichkeit u. s. w.) mit Energie zurück, so gehen die meisten zu vernichtenden Anklagen gegen das Heidentum vor und stellen die gefeierten Dichter und Philosophen in ihrer sittlichen und geistigen Armut blos. Stellen nach dem Vorgang des Aristides viele durch Religionsvergleichung die Vorzüglichkeit, ja Einzigartigkeit des Christentums ins Licht, so suchen einige wie Tatian, auf metaphysischem Wege, namentlich durch eine spekulative Logoslehre die Absolutheit des Christentums zu begründen. Diese verschiedenen Methoden trennen sich meistens nicht so klar, wie z. B. Aristides einseitig religionsphilosophisch vorgeht (vgl.

von mir: Die Apologie des Aristides. Neue JdTh 1893), sondern verschlingen sich und gehen in einander über. Klarer war die im Gegensatz gegen das Judentum zu befolgende Methode, mit dem Justin (*διάλογος πρὸς Τρύφωνα*) und Tertullian (adv. Judaeos) den Kampf aufnahmen: Hier handelte es sich um den Nachweis der Unzulänglichkeit des Judentums, um den Weissagungsbeweis für die Messianität Jesu Christi und den Beweis der religiösen und sittlichen Einzigartigkeit des Christentums (vgl. Burk, Die apol. Thätigkeit der alten Kirche. Beweis d. Gl. 1865, 1866; Uhlhorn, Kampf des Christentums mit dem Heidentum 5. Aufl. 1893).

Im Kampf mit unleidlichem Druck vertraten schon die ältesten Apologeten das Recht der Gewissensfreiheit und das Prinzip der Religionsfreiheit: der Mut der Märtyrerfreudigkeit giebt ihnen die kühne Sicherheit der festen christlichen Persönlichkeit. Die Apologien des dritten Jahrhunderts gewinnen schon mehr den Ton siegender Überlegenheit (vgl. die pseudojustinische Cohortatio ad Gentiles). Je mehr der traditionelle apologetische Stoff sich anhäufte, desto mehr geht die Apologie in wissenschaftliche Reflexion über zum Erweis der Wahrheit des Christentums. Mit den Mitteln hellenischer Philosophie vertrat gegen sie das Christentum Clemens von Alex. im *λόγος προτρεπτικός*, gegen einen einzelnen scharfsinnigen Gegner nahm mit überlegener geistiger Kraft Origenes den Kampf auf in den 8 BB. *κατὰ Κέλσου*, um die Harmonie und Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften, die Größe und Reinheit der Person und der Werke Jesu und die Wahrheit der christl. Lehre ebenso umsichtig wie grundlegend zu verteidigen. (Die Streitschrift des Methodius gegen Porphyrius ist uns nicht erhalten.) Im Abendland wußte Tertullian nicht nur mit schneidender Schärfe die Gegner des Christentums zurückzuweisen (adv. nationes), sondern gab auch de testimonio animae einen achtungswerten Versuch von Apologetik, in dem er die Wahrheit des Christentums mit dem gemeinmenschlichen Bewußtsein zu beweisen unternahm. Ihm sind Minucius Felix (Octavius) Cyprian (de idol. vanitate), später Arnobius (adv. gentes) und Lactanz (inst. div. und de mort. persecutorum) gefolgt.

In umfassender Allseitigkeit hat im vierten Jahrhundert Eusebius von Cäsarea die apologetische Aufgabe ergriffen; von den Schriften, die uns erhalten sind, sind die wichtigsten die *προπαρασκευὴ εὐαγγελική*, welche die Nichtigkeit des Heidentums und die Vorbereitung des Christentums im Judentum aufzeigt, und die *ἀπόδειξις εὐαγγελική* (20 Bücher, jetzt noch 10), welche eine positive Begründung der absoluten Wahrheit des Christentums bringt. Die Schriften des Eusebius zeigen schon den Übergang von der Geisteskraft des streitbaren Apologeten zum Sammelfleiß des Gelehrten.

Nachdem die Kirche durch Konstantin von der Magd zur Herrscherin erhöht war, fiel die Voraussetzung weg, unter der die alte Apologie ihre Kämpfe geführt hatte. Und die Restauration Julians, die einzelne Gegenschriften hervorgerufen hat, ging zu schnell vorüber, um erheblichen geistigen Kraftaufwand zu erfordern. Julians Streitschrift *κατὰ Γαλιλαίων λόγοι* hat ihre gründlichste Widerlegung gefunden in Kyrills († 444) *πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ*, die als nachträgliche Vernichtung eines längst Toten alles zusammentrug, was die alte Apologie an Stoff zur Bekämpfung des Heidentums und zur Vertheidigung des Christentums aufgehäuft hatte. Im übrigen war die Zeit dieser Apologie mit dem Zeitalter Konstantins vorüber. Nicht mehr so wohl auf eine gegen außen gerichtete Apologie kam es an, als auf eine Vertiefung des festen Grundes der Glaubensgewißheit im Innern, und dieser Aufgabe unterzogen sich namentlich Männer wie Athanasius und Augustin. Athanasius verteidigte im *λόγος κατὰ Ἑλλήνων* das Christentum nur so, daß er zugleich in der grundlegenden dogmatischen Schrift *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* eine gediegene Begründung der christlichen Wahrheit gab, indem er das Wesen des Christentums im Begriff der Erlösung als in seinem Mittelpunkt erfaßte: interne religiöse und spekulative Begründung der christlichen Wahrheit ward so die gesunde Grundlage zur geistigen Überwindung der Gegner. Die praktische Apologie weicht der wissenschaftlichen Apologetik. Noch entschiedener ist dieser Fortgang bei Augustin, der ja nicht mehr praktisch wirksame Angriffe, sondern nur noch theoretische Vorwürfe zu bekämpfen hat, namentlich den Vorwurf, daß das Christentum die Schuld am Untergang des römischen Reichs trage. Diese Vorwürfe hat Augustin in seiner epochemachenden Schrift de civitate dei, aufgenommen; aber er führt die Verteidigung aus der Vollkraft religiös-kirchlicher Selbstgewißheit in der Ausbreitung einer umfassenden historischen und dogmatischen Gesamtanschauung, die in Geltung blieb, auch nachdem die Vorwürfe verstummt waren, deren historische Widerlegung sich Augustins Schüler Orosius in den libr. 7 historiarum adv. paganos zur Auf-

gabe machte. Den Dünkel hellenischer Weisheitsüberlegenheit wies Theodoret zurück in der Schrift Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων (in 12 Disputationen, vor 438); apologetisch wertvoller war doch sein Versuch der Rechtfertigung göttlichen Waltens in den 10 Reden περὶ προνοίας. In einer Reihe von Schriften ist apologetischer und polemischer Stoff von dogmatischem ungeschieden. (Vgl. Seitz, Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. u. 5. Jahrh. 1895.)

B. Das apologetische Element in der mittelalterlichen Theologie.

Die praktische Apologie hatte für das Mittelalter fast gar keine Bedeutung. Indem die Kirche sich zu einem Reich von dieser Welt entwickelte, suchte sie die Welt zu überwinden durch die Kraft der äußeren Machtstellung. Vor den weltlichen Machtmitteln traten die geistigen Waffen in den Hintergrund. Fast nur den Charakter von Schulerörterungen tragen daher die Apologien von Agobard von Lyon (de insolentia Judaeorum 822) und von Abälard (dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum nach 1120). Indem aber die Dominikaner sich bemühten, den Verirrten mit geistlicher Hilfe nachzugehen, entwuchs einem Missionsinstitut derselben ein apologetisch-polemisches Werk, des Raymundus Martini pugio fidei adv. Mauros et Judaeos 1278.

Je überflüssiger aber in Anbetracht der äußerlichen Herrscherstellung und Kampfführung der Kirche die nach außen sich richtende Apologie erschien, desto mehr vertiefte sich die apologetische Thätigkeit der Theologie nach innen. Die ganze eigentliche Scholastik war im Grunde genommen apologetisch gerichtet; denn sie sah ihre Aufgabe darin, den Glauben zum Wissen zu erheben, die Selbstrechtfertigung des Glaubens vor dem denkenden Verstande zu vollziehen, die Lehre des Glaubens als wahrhaft rational zu begründen. Freilich fehlte der Scholastik jede Klarheit über das zu erreichende Ziel wie über den einzuschlagenden Weg, also jede Sicherheit der Methode, und so mußte das ganze mit ungeheurem geistigen Kraftaufwand unternommene Bemühen scheitern. Was läßt sich überhaupt rational beweisen? Doch nicht historische Thatsachen? Indem also Anselm (cur deus homo) unternahm, den Versöhnungstod Jesu Christi rational zu demonstrieren, stellte er sich eine aussichtlose Aufgabe. Geschichtliche Thatsachen lassen sich nur durch historische Quellen sicherstellen; und der religiöse Thatbestand des Glaubens läßt sich nur erleben. Die Kirchenlehre des Mittelalters enthielt ferner viele schlechthin irrationale Elemente; jedes Beweisverfahren aber ergiebt nicht nur die Verteidigung des Beweisbaren, sondern auch die kritische Klarstellung des Unbeweisbaren. Indem nun aber Religiöses, Historisches, Rationales in dem einen kirchlichen Dogma ungeschieden blieb, das als ein Ganzes kirchlicher Lehre bewiesen werden sollte, trat an die Stelle einer rationalen Apologetik die ungeordnete Menge zerrissener und unzuverlässiger rationes, die keinen Beweis ergeben. Die Scholastik trug also von vornherein den Todeskeim in sich. Und das Aufkommen des Nominalismus, der an der Harmonie von Glauben und Wissen verzweifelte, bedeutete den Untergang der verfehlten mittelalterlichen Apologetik, die selbst in ihren größten Repräsentanten (Thomas von Aquino, summa cath. fidei contra gentiles) eine gesunde Formulierung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung nicht zu finden gewußt hatte und, in Abhängigkeit von einer unhaltbaren Kirchenlehre stehend, auch nicht finden konnte.

Der Humanismus des 14. und 15. Jahrh. bezeichnet das Entstehen einer von der Kirche unabhängigen Wissenschaft und hat darum die weltgeschichtliche Bedeutung eines reformatorischen Ereignisses. Aber die Emanzipation vom mittelalterlichen Kirchentum war bei vielen Emanzipation vom Christentum. Der Skepsis dieses neuen Heidentums traten mehrere Apologeten kirchlicher Gläubigkeit entgegen, Savonarola im triumphus crucis seu de verit. relig. chr. 1497 die Leichtfertigkeit mit religiöser Weihe und sittlichem Ernst bekämpfend, Marsilius Ficinus de relig. christiana et fidei pietate 1475 die philosophische Freigeisterei mit philosophischen Denkmitteln in weitem Entgegenkommen gegen den Platonismus überwindend (vgl. seine Platonica theologia de animorum immortalitate 1482 gegen die Aristoteliker), und als später Nachkömmling der Spanier Ludwig Vives de verit. fidei christ. 1543 die kirchliche Selbstgewißheit auf dem vom Humanismus gelegten Grunde einer feineren Form und edleren Geistesbildung behauptend.

C. Die Apologie der Neuzeit.

Die innerkirchlichen Kämpfe des Reformationszeitalters um das Wesen des Christentums brachten ein nie gesehenes Anschwellen der dogmatisch-polemischen Litteratur; aber vor der reformatorischen Aufgabe trat die apologetische zurück. Die großartige Selbst-

gewißheit reformatorischer Glaubenskraft schien apologetischer Begründung fast nicht zu bedürfen. Im Unterschied von der kirchlichen Überlieferung kam es an auf schriftgemäße Formulierung des in der christlichen Religion wirklich Erlebbaren, Erfahrbaren. Dadurch, daß die religiösen Erlebnisse als Vorgänge des inneren Lebens in ihrer Eigenart im Unterschied vom Dogma und Kultus erfaßt und von der Hierarchie losgelöst wurden, wurde auch für die Apologetik ein völlig neuer Boden geschaffen. Die scholastische Begründung christlicher Glaubenswahrheiten wich vermöge einer gänzlich veränderten Darstellung derselben, eben einer religiös-ethischen Darstellung, der Methode der Begründung, wie sie die heil. Schrift an die Hand gab. Schien zuerst die formelle Berufung auf die heil. Schrift zu genügen, so mußte allmählich die inhaltliche Begründung der heil. Schrift auf die Methoden führen, die dem Wesen der religiösen Vorstellungen gemäß sind.

Die apologetische Thätigkeit wurde wachgerufen durch die religiöse Zersetzung und Auflösung, die den erbitterten religiösen Kämpfen notwendig folgen mußte: namentlich in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. vollzog sich unter den Greueln der Religionsverfolgungen und Religionskriege die Erschütterung der religiösen Gewißheit und die Abspannung des religiösen Interesses. Zuerst erhob in Frankreich die Freigeisterei ihr Haupt, dann mit theoretischer Gründlichkeit und Entschiedenheit in England. Namentlich in England wurde seit der Mitte des 17. Jahrh. auf dem Grunde einer empiristischen Erkenntnistheorie der Deismus ausgebildet, der zu Gunsten einer moralischen Aufklärungsreligion den positiven Gehalt des Christentums preisgab oder mindestens untergrub. Von England wirkte dieser Deismus auch auf das Festland herüber und begründete auch da, wo nicht die deistische Gottesanschauung angenommen wurde, einen Naturalismus, dem es nur auf eine allgemein menschliche natürliche Religion ankam, dem aber eine übernatürliche Offenbarung als überflüssig, wenn nicht als unmöglich erschien.

Ein Vorläufer der modernen Apologie war Philippe de Mornay, la vérité de la relig. chrétienne 1581. Aber große Aufmerksamkeit erregte schon, weil einem sich regenden Bedürfnis entsprechend, Hugo Grotius' de veritate relig. christ. 1627. H. Grotius schrieb sein Buch unter dem Titel, Reisenden zu dienen, die mit Mohammedanern und Heiden in Berührung kämen (der zweite, negative Teil des Buchs widerlegt Heidentum, Judentum und „Mahumetismus"), konnte aber nur denkenden Christen dienen. Gemäß seiner Aufgabe ließ er die internen christlichen Lehren zurücktreten, die er der Dogmatik überließ, um zu verteidigen, was seiner Ansicht nach Begründung forderte und vertrug: das Sein und Wirken Gottes, die Verehrungswürdigkeit Christi, die Vorzüglichkeit der christlichen Religion, die Geltung der Schriften des NT.s. Hierfür wollte er den Beweis führen aus Thatsachen (Wunder u. s. w.) und aus dem inneren Recht des Lehrgehalts. Es läßt sich nicht leugnen, daß H. Gr. in sachlicher Knappheit und Eleganz wie in bündiger von Geschmacklosigkeit freier Beweisführung für seine Zeit Treffliches geleistet hat. Aber verkennen läßt sich nicht, daß das Bedürfnis des Nachweises der Vernünftigkeit der Offenbarungsreligion eine neue Zeit ankündigt, der die Vernünftigkeit wichtiger sein wird als die Sicherheit der Offenbarung. An Gr. hat sich der arminianische Theologe Limborch de veritate rel. chr. amica collatio cum erudito Judaeo 1687 angeschlossen.

Der englische Deismus hat eine wahre Flut von Apologien hervorgerufen, die ihre Höhe in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. erreichte. Höchst mannigfaltig sind diese Verteidigungsschriften, die „zum Teil selbst vom Deismus angesteckt, nicht bloß ein gemeinsames Feld mit den Gegnern aufsuchten, sondern deren Prinzip oft viel zu viel einräumten (Locke, Whitby, Clarke, Foster u. a.), ja um die Schale der christl. Lehre zu retten, bisweilen den Kern opferten in der Meinung, dies sei nur Schale (Burnet, Robinson, Archibald, Campbell, Williamson u. a.); zum Teil aber auch sich jedes Entgegenkommens enthaltend polemisch und mit gründlichem Fleiß den historischen Beweis antraten, namentlich die Möglichkeit, Erkennbarkeit, Gewißheit der Wunder (Leland, Pearce, Adams, bes. Georg Campbell gegen Hume) und die Auferstehung Christi (Ditton, Sherlock. West) verteidigten, oder den Beweis aus den Weissagungen (Eduard und Samuel Chandler, Sykes, Newton, Hurd) geltend machten. Daneben sind zu nennen: Rob. Boyle, der ein noch bestehendes apologet. Preisinstitut einrichtet, das bald auch in anderen Ländern, bes. Holland, Nachahmung findet, Rich. Baxter, Cudworth, Skelton, Stillingfleet (origines sacrae 1662 und vindication of the doctrine of trinity 1697), Rob. Bentley (gegen Collins), Warburton (the divine legation of Moses 1738), Waterland, Watson, Stackhouse, Conybeare, Addison (essay on the truth of

the christ. relig., deutsch 1782). Mit unerreichter Gründlichkeit und Ausführlichkeit weist Lardner (the credibility of the gospel history, 12 Bde 1727 ff., deutsch 1749) gegen Toland die Glaubwürdigkeit der neutest. Geschichte und ihrer Verfasser nach. Vom nachhaltigsten Einfluß auf die englische Theologie und noch heute zu ihren standard works gehörend sind aber die Schrift Butlers the analogy of religion natural and revealed 1736 (s. eine Analyse davon bei Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik III. 364 ff.) und Paleys view of the evidences of christianity 1794 und natural theology 1802, der mit nüchterner historischer Kritik die Beweise und Hilfsbeweise für die Wahrheit des Christentums und Glaubwürdigkeit der neutest. Wunder untersucht und erhärtet. — Im allgemeinen blieb die Unentbehrlichkeit und Erweislichkeit der biblischen Offenbarung der immerhin enge Boden, auf dem diese Wächter des kirchlichen Glaubens sich bewegten. Sie betrachteten die christliche Wahrheit zu sehr nur als Lehrsumme, nicht als neues göttliches Lebensprinzip. Und indem sie die Streitfragen in derselben Form, wie sie die Gegner aufwarfen, hinnahmen, wurden sie darin leicht von ihnen abhängig. Von dieser Zeit an ist der englischen Apologetik bis heute bei aller Verdienstlichkeit in einzelnen, bes. historischen Untersuchungen der charakteristische Mangel geblieben, das Christentum zu sehr als etwas Demonstrierbares, seine Lehrsätze zu sehr in ihrer Vereinzelung, und so auch die Beweismittel (evidences), bes. Wunder und Weissagung, zu verstandesmäßig und zu wenig im Zusammenhang mit dem sie tragenden Offenbarungsganzen aufzufassen, da doch das zu Rechtfertigende keine aus der bloßen Addition isolierter Momente herzustellende Summe, sondern ein Produkt göttlich inkommensurabler Lebens- und Heilskräfte ist, das vor allem in seinem Centrum erfaßt und begründet sein will" (Christlieb).

In Frankreich war die Freigeisterei, in gewisser Weise im Nationalcharakter wurzelnd, durch die Basierung der Geltung der Religion auf die Macht des Klerus vorbereitet, wurde durch die verflachende Wirkung der Religionskriege und der gewaltsamen Konvertierungen hervorgerufen, erhielt durch den englischen Deismus theoretische Anregungen, ging aber Hand in Hand mit der Entartung der Sittlichkeit zu einem extremen Materialismus fort. Eine geistvolle Apologie (oder wenigstens ein Bruchstück einer solchen), berühmt nicht nur in ihrer Zeit, sondern bis in die Gegenwart wirksam, gab Paskal († 1662) in seinen aphoristisch hingeworfenen und doch vermöge der Gedankenkraft und Gemütstiefe einer kräftigen religiösen Persönlichkeit das Christentum siegreich vertretenden pensées sur la religion 1669. Einheitlich sind sie nicht. Zeigte Paskal in der Beweiskraft, die dem Wunder beigelegt wird, sich als Katholiken des 17. Jahrh., so beweist er in der Begründung der religiösen Überzeugung in innerer Selbstgewißheit eine individuelle Selbstständigkeit, die ihn auch Protestanten wert und wertvoll macht. Er ist eben eine von den Individualitäten, die, obgleich katholische Charakterzüge an sich tragend, doch eine Tiefgründigkeit des Wurzelns in Gott haben, die sie außerhalb des Bevormundungssystems der römischen Kirche stellt; als solche traf Paskal den apologetischen Ton überzeugender Überzeugungsfestigkeit, der in der katholischen Kirche selten angeschlagen wird. Paskals Leistung wurde von keinem seiner Nachfolger erreicht: weder von dem Bischof Huet (demonstratio evang. 1679) noch den Reformierten Abbadie (der la vérité de la rel. chr. 1684 Verstandes- und Gewissensbeweise unterschied), Jacquelot (der conformité de la foi avec la raison 1705 und examen de la theologie de Bayle 1806 gegen Bayle den Zweifel in seinen moralischen Gründen aufdeckte und die Vereinbarkeit des Glaubens mit der Wissenschaft vertrat), J. A. Turretin (cogit. et diss. theol. 1711—1737, übers. im traité de la vérité de la rel. chrét. von Vernet). Voltaire, Rousseau und die Encyklopädisten gaben einen neuen Anstoß zu apologetischer Bewegung, als deren Vertreter auf protestantischer Seite Bonnet und A. Turretin, auf katholischer Le Vassor, Denyse, Houteville, d'Aguesseau, Bergier genannt werden mögen. Im Geist und Sinn der Romantik pries in glänzender Phraseologie Chateaubriand génie du christianisme 1803 ein Christentum an, dem leider etwas sehr wichtiges fehlte, die innere Wahrheit.

Die deutsche Aufklärung, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. ausgebildet, unterschied sich von der englischen dadurch, daß sie nicht auf einer empiristischen, sondern einer idealistischen Philosophie ruhte, also nicht einen prinzipiellen Bruch mit der Kirche vollzog, von der französischen dadurch, daß sie eine ernste Moralität wahren wollte; hier durchdrang sich der Naturalismus mit der Theologie und erzeugte den Rationalismus, der das Christentum auf eine natürliche Vernunftreligion reduzierte. Vertreter derselben verteidigten ein auf Universalreligion zurückgeführtes Christentum so, daß es notwendig ge-

wesen wäre, den wirklichen christlichen Glauben gegen seine unberufenen Apologeten zu schützen. Eins der besseren Erzeugnisse dieser Richtung waren Jerusalems Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Rel. 1768 ff. Mit Eifer nahm sich der Supranaturalismus der Apologie an; zwar stand er auf dem Boden der göttlichen Offenbarung, aber, von der Aufklärung durchsetzt und von ihren Schlagworten eingeschüchtert, mit mangelhaftem Verständnis biblischer und reformatorischer Lehre. Die Beweisführung ward darum wesentlich formal, indem man den göttlichen Ursprung des Christentums, die Wahrheit der Offenbarung und die Geltung der heil. Schrift zum Objekt des Beweises machte, und dasselbe, was bald Objekt werden sollte, zum Mittel des Beweises nahm, nämlich Wunder und Weissagung, — zum deutlichen Zeichen, wie wenig man die Tragweite des Angriffs, der im Deismus und Materialismus lag, auch nur verstanden hatte. Einige bringen es doch zu klarem Ausdruck, daß das Christentum nicht eigentlich auf intellektuellem, sondern auf religiösem Wege gewonnen wird. Bedeutung für die Gegenwart hat keine dieser (vorwiegend biblische Verteidigung führenden) Apologien mehr: von Euler (Rettg. der göttl. Off. 1747), dem Dichter Haller (Briefe über die wichtigsten Wahrh. d. Off., 3. Aufl., 1779), Lilienthal (die gute Sache der göttl. Off. 1750—82), Nösselt (Verteidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christl. Rel., 5. Aufl., 1783), Leß (Beweis der Wahrheit der christl. Rel., 5. Aufl., 1785), Kleuker (Neue Prüfung und Erklärung der vorzügl. Beweise für die Wahrheit und den göttl. Ursprung des Christentums 1787 ff.; Untersuchung der Gründe für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Urkunden des Christentums 1793, 5 Bd.), Köppen (die Bibel ein Werk der göttl. Weisheit 1787). Bei den beiden letztgenannten tritt der Gedanke des göttlichen Weltplans in den Vordergrund, aus dem die göttliche Führung des Menschengeschlechts wie der Aufbau der heil. Schriften verständlich gemacht werden soll (vgl. Reinhards Versuch über den Plan Jesu 1782). In der älteren Tübinger Schule, deren Haupt der ehrwürdige Storr war (1777—1812), drehte sich die eifrig betriebene Apologie um die Verteidigung des biblischen Offenbarungsglaubens, namentlich im Gegensatz zu Kant und Fichte. Hat Storr die Authentie der Apokalypse bewiesen, so glaubt er damit ihren gesamten Inhalt völlig sichergestellt zu haben. Und wenn Kant die metaphysische Erkenntnis des Übersinnlichen verneint hatte, so glaubt Storr um so entschiedener auf der Positivität des Offenbarungsglaubens bestehen zu können. In ähnlichen Bahnen (wie der suprarationale Supranaturalismus Storrs) bewegen sich noch die „Apologetiken“ des Dänen P. E. Müller (1810), J. S. Frankes (1817), Steins (1824).

Die formalistische Apologie erwies sich als unzureichend, wie durch Strauß' Zurückführung der evangelischen Geschichte auf die absichtslos dichtende Sage und die Tendenzkritik der Tübinger Schule klargestellt war, daß Argumente für die Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller, Jesu Selbstzeugnis u. s. w. nicht ausreichten, die prinzipielle Entwurzelung des Inhalts der heiligen Schrift zu widerlegen. Hinsichtlich der biblischen Disziplinen schied sich eine negativ-kritische und eine positiv-apologetische Behandlung: innerkirchliche Polemik und antinaturalistische Apologetik gingen in einander über. Die pantheistische Philosophie half den alten Rationalismus mit zerstören, wirkte aber mit zur Entstehung eines neuen, der zwar mehr geschichtlichen Sinn hatte, aber radikaler vorging wie der alte. Mit dem Zusammenbruch der großen philosophischen Systeme kam aber die Philosophie überhaupt in Verfall und trat zurück hinter dem glänzenden Aufschwung der Naturwissenschaften, die die ganze Luft des geistigen Lebens mit materialistischer Popularphilosophie durchsättigten. Durch die infolge der Ausbildung der Presse gesteigerte Öffentlichkeit des Lebens, durch den infolge nie gesehener Verkehrsmittel belebten Austausch unter den Völkern, durch die infolge der Preßfreiheit um sich greifende Popularisierung der Negation bildete sich in den verschiedenen Ländern eine gewisse Gleichmäßigkeit des Unglaubens, welche die Auseinandersetzung zwischen Christentum und radikaler Leugnung alles Übersinnlichen zur unbeweisbaren Notwendigkeit machte. Es gab kaum eine Form des Unglaubens, gegen die nicht Verteidigung und Angriff notwendig geworden wäre. Alle diese Formen suchten und fanden Halt in der im Gegensatz zur Religion stehenden Richtung der Wissenschaft, vorab der Naturwissenschaft, deren Einfluß den in ihr gepflegten Empirismus in eine Reihe von Wissenschaften, ja sogar in die Theologie übertrat. So erzeugte das 19. Jahrh. eine so ausgedehnte apologetische Litteratur wie kein anderes zuvor. Daß aber die Theologie den großen ihr gestellten Aufgaben mit hinreichender Kraft entsprochen hätte, läßt sich leider nicht urteilen. Viele gehen im alten Betriebe weiter, als wenn die neuen Gegner nicht erstanden wären; andere haben Zugeständnisse gemacht, die fast ein Aufgeben der histo-

rischen Grundlage des Christentums bedeuten. So fordert das 20. Jahrh. einen verstärkten Betrieb der Apologie in Inhalt und Umfang.

Vgl. Fleck. Die Verteidigung des Christentums 1847; Stirm, Apologie des Christentums, 2. Aufl. 1856; Ullmann, Wesen des Christentums, 4. Aufl. 1854; Hundeshagen, Der Weg zu Christo, 2. Aufl. 1854; Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit, 1846. 1864; Luthardt, Apologet. Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums, 8. Aufl. 1873; desgl. über die Heilswahrheiten, 4. Aufl. 1874; Basler Vorträge: zur Verantwortung des christl. Glaubens, 2. Aufl. 1862; Geß u. Riggenbach, Apolog. Beiträge 1863; Auberlen, Die göttl. Offenb., 1861 u. 64; Düsterdieck, Apolog. Beiträge 1865; v. Zezschwitz, Zur Apologie des Christentums, 2. Aufl. 1866; Held, Jesus der Christ, 1865; Christlieb, Moderne Zweifel am christl. Glauben, 2. Aufl. 1870; derselbe, Die besten Methoden der Bekämpfung d. mod. Unglaubens, 3. Aufl. 1873; Apolog. Vorträge von bernischen Geistl., 1870; Steinmeyer, Apolog. Beiträge I—III, 1871; Oosterzee, Zum Kampf und Frieden, 1875; Zöckler, Gottes Zeugen im Reich der Natur, 1881; Hamberger, Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte, 1882; Fleischmann, Christentum und seine Gegner, 1889; Schäffer, Was ist Glück? 1891; Keßler, Die Wunder des Glaubens und sein Selbstzeugnis, 1891; Kübel, Der Herzpunkt der Verteidigung des Christentums in unserer Zeit, 1892; v. Orelli, Christus und andere Meister, 1893; Staude, Volkstümliche Apologie, 1894; Gottesdienstliche Vorträge in der Schloßkirche zu Karlsruhe, 1892; Hettinger (kath.), Apologie des Christentums, 7. Aufl. 1895.

Von der apologetischen Litteratur des Auslandes seien genannt: Frayssinous, défense du Christianisme 1851—53; Rougemont, Christ et ses témoins, 1856; Gaussen, le Canon des Saintes Ecritures, deutsch 1864; Guizot, meditations sur l'essence de la rel. chrét., 1864; Godet, conférences apologétiques 1869. — Erskine, remarks on the internal evidence of the truth of revealed relig., deutsch 1825; Chalmers, the evidence and authority of the christ. revelation, 7. ed. 1824; ders. a series of discourses, 1817; Pye Smith, scripture testimony to the Messiah, 6. ed.; Pearson, on infidelity, 1863 ff.; Liddon, the divinity of Jes. Christ, 5. ed. 1871 und viele andere Bampton lectures. — Modern. Scepticism., 8. ed. 1874. — Faith and free thought, 2. ed. 1874. — Beachtenswert Lightfoot, supernatural religion (in einer Reihe von Art. der Contemporary Review 1875—76). Auch Farrar, life of Christ, 16. ed. — Mc Ilvaine, die Wahrheit des Christentums (aus dem Engl., Philadelphia 1874); Fisher (Prof. in Yale College), essays on the supernatural origin of Christianity, 1871; Peabody, christianity and science, 1874; Mc Cosh, christianity and positivism, 1872; Barry, Natürliche Theologie, deutsch 1882; Whitmore, Infidel objections to the scriptures considered and refused 1884; Storrs, divine origin of christianity, 1884; Henslow, christian beliefs reconsidered in the light of modern thought, 1884; Wilson, aenigma vita or christianity and modern thought, 1887; Harris, self-revelation of God, New York 1887; Drummond, Naturgesetz in der Geisteswelt, nach der 7. Aufl. deutsch 1889; Kennedy, Gottesglaube und moderne Weltanschauung, deutsch 1892.

Apologetischen Zwecken dient in Deutschland besonders die Zeitschrift: Der Beweis des Glaubens (seit 1864) von Zöckler (Grau, Brachmann), Steude, in England die christian evidence Society seit 1870 mit der Zeitschr. Christian evidence Journal.

D. Die Apologetik als Wissenschaft

ist begründet durch Schleiermacher (s. oben Abschn. 1). Zwar ist auch nach ihm noch Apologie und Apologetik nicht immer deutlich geschieden. Jedenfalls aber stellte sich seit ihm im Unterschied von dem Zufälligen und Unmethodischen der Apologie klarer die Aufgabe einer wissenschaftlichen Begründung der christlichen Wahrheit. Für diese war ein neuer Boden gegeben formell durch Schleiermachers Lehre vom Wesen der Religion, die ihr ein eigenes Erfahrungsgebiet im menschlichen Geistesleben anwies, und sachlich durch das Wiedererwachen einer evangelischen Frömmigkeit, welche, die Einseitigkeiten der Orthodoxie wie des Pietismus zu vermeiden suchend, sich des lebendigen Gehalts der Schrift wie der Reformation wieder bemächtigte. Sprengte schon dieser neue Wein die Schläuche der alten rationalsupranaturalen Apologetik, die in dem letzten Ausläufer der alten Tübinger Schule Steudel (Grundzüge einer Apologetik, Tüb. 1830) noch eine sich möglichst der neuen Zeit anpassende Vertretung fand, so ergab das Aufkommen der kritischen Bewegung die Notwendigkeit, die Wahrheit des Christentums inhaltlich zu

vertreten, abgesehen von dem Austrag der kritischen Fragen, so sehr diese auch die biblische Wissenschaft apologetisch beschäftigen mochten. Über Objekt und Methode des apologetischen Verfahrens blieb man aber lange ebenso in tastender Unsicherheit wie über die wissenschaftliche Eingliederung der scheinbar neuen, thatsächlich recht alten Disziplin.

Auf Grund der Anregung Schleiermachers gab Sack eine christliche Apologetik (Hamb. 1829. 2. Aufl. 1841), in der er Schleiermachers Aufriß nicht befolgte, aber dem Begriff der Apologetik dadurch gerecht zu werden suchte, daß er die Unzulänglichkeit der außerchristlichen Religionen und die Zusammenstimmung des in der positiven Offenbarung Jesu Christi Gegebenen mit dem durch die natürliche Anlage des Menschen Geforderten nachwies. Stellte er also einerseits ins Licht, daß die menschliche Natur kraft ihrer Erschaffung durch Gott gerade das suche, was das Christentum biete, andererseits daß das Christentum, weil von Gott gegeben, die Religion in vollkommenem Sinne verwirkliche, so ergab sich daraus die Übereinstimmung von Natur und Geschichte, welche der gesamte Naturalismus nicht finden konnte. Die Aufklärung wußte eben mit der Positivität der Offenbarung und den Heilsthatsachen des Christentums nichts anzufangen und reduzierte (namentlich auch in Lessing, Kant, Fichte) die christliche Religion auf natürliche Wahrheiten. Sollte die Apologetik das Christentum verteidigen, so kam es darauf an, das Positive desselben zu begründen (vgl. Lemme, Heilsthatsachen und Glaubenserfahrung, Heidelberg 1895). Hieraus erwächst aller Apologetik die Schwierigkeit, daß sich nur die allgemein menschlichen Ideen rational deduzieren lassen, und daß gerade das christlich Positive Verteidigung fordert. Dieser Schwierigkeit läßt sich nur abhelfen durch enge Verbindung der Apologetik mit der Dogmatik, denn eine gesunde Apologetik läßt sich nur aufbauen, indem das religiös Empirische, das nicht demonstriert, sondern nur dargestellt werden kann, von dem religiös Intellektuellen, das rational deduziert werden kann, deutlich geschieden wird. Auf dem Mangel dieser Unterscheidung ruhen die Einwürfe Franks gegen die Apologetik, der im übrigen in seinem „System der christlichen Gewißheit", in dem Bemühen, den Grund und das Recht der christlichen Gewißheit aufzuweisen, viel vortrefflichen apologetischen Stoff gegeben hat. Auf die Unterscheidung des ewigen Wahrheitsgehalts des Christentums und seines geschichtlichen Charakters hat Ebrard (Apologetik, 2 B., Gütersloh 1874. 75, 2. Aufl. 1880—81) eine Zweiteilung der Apologetik aufgebaut, nach der er zuerst den Wahrheitsgehalt an den Thatsachen der Natur und des menschlichen Bewußtseins aufzeigen, sodann das Christentum als geschichtliche Thatsache in seinem organischen Zusammenhang mit der allgemeinen Religionsgeschichte aus Thatsachen der allgemeinen Kultur- und Religionsgeschichte begründen will. Dieses historische Beweisverfahren begründet aber offenbar nicht die Thatsache der Erlösung selbst, sondern höchstens das Bedürfnis und die Überlegenheit der christlichen Religion. An Unklarheit der Stoffabgrenzung wie der apologetischen Aufgabe leidet auch die vieles Gute bietende „Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage" von C. F. Baumstark (1. 2. B. Frankf. 1872. 79. 3. B. Heidelb. 1889), der das Christentum als die vollkommene und absolute Religion aufzeigen will durch den Nachweis, „daß das Christentum der religiösen Anlage des Menschen vollkommen entspricht, gerade das und nicht weniger giebt, als diese fordert". „Um diese psychologische Beweisführung gliedert sich dann das ganze übrige apologetische Material und hat an ihm die systematische Zusammenfassung; insbesondere gliedert sich die Religionsgeschichte ganz gut (?) ein". Gegen dieses psychologisch-historische Beweisverfahren würden Franks Einwendungen ihre Geltung behaupten, der wenigstens darin vollkommen im Recht war, daß sich wissenschaftliche apologetische Thätigkeit, die dem Wesen der Glaubensobjekte entsprechen will, nur üben läßt im Zusammenhang mit erfahrungs- und erkenntnismäßiger Darstellung. Die bisher sachgemäßeste Ausführung der Apologetik ist daher gegeben von J. A. Dorner (System der christlichen Glaubenslehre, 1. B. Grundlegung oder Apologetik, Berlin 1879, 2. Aufl. 1886). Er entfaltet in derselben 1. die Lehre von Gott (Beweise für Gottes Dasein und Dreieinigkeit), 2. die Lehre vom Menschen, 3. die Einheit Gottes und des Menschen. Der Mangel klarer Scheidung des metaphysischen und des empirischen Elements der Religion hat freilich die reine Herausstellung des Apologetischen gehindert. Der Fortschritt über Dorner hinaus liegt in der Erkenntnis, daß erst der Darstellung des religiösen Thatbestandes des Christentums die spekulative Begründung folgen kann.

In Zöcklers Handbuch der theologischen Wissenschaften (3. B. 2. A., Nördl. 1885, 3. A. 1890) ist die systematische Theologie durch zu starke Teilung (Einl., Prinzipienlehre, Glaubenslehre, Apologetik, Ethik) ziemlich unmethodisch geworden; anerkennens-

wert aber ist die Einfügung der Apologetik zwischen Glaubenslehre und Ethik. Kübel hat sich aber die apologetische Aufgabe einerseits durch die Vermischung von Apologetik und Apologie, andererseits durch die Anlehnung an Baumstarks anthropologische Grundlegung verwirren lassen. Indem er nun als das „Wesentliche" im Christentum, das Rechtfertigung fordert, das Evangelium bestimmt und dieses nach den drei Seiten: Evangelium vom Reich Gottes, Botschaft von Jesu Christo als dem Sündenheiland und Wort auseinanderlegt, will er 1. die christliche Anschauung von Gott als allein dem Lebensbedürfnis des Menschen entsprechend, 2. die von Jesu Christo als allein dem Heilsbedürfnis des Sünders entsprechend, 3. die vom Wort Gottes in der HS als allein dem Wahrheitsbedürfnis des Menschen entsprechend nachweisen. Die Unsicherheit der methodologischen Gesichtspunkte erinnert an Christliebs „Hilfswissenschaft der Dogmatik in relativer Selbstständigkeit".

Die Apologetiken, die sich als Zweige der praktischen Theologie gaben, leiden vermöge der prinzipiell falschen Eingliederung an dem Gebrechen, daß Pastorallehre, Elemente apologetischer Behandlung biblischer Disziplinen und eigentliche Apologie oder Apologetik mit einander vermengt werden. So Delitzsch, System der christl. Apologetik, Leipzig 1869; Steude, Evangelische Apologetik, Gotha 1892.

Als einleitenden Teil der Dogmatik hat Weitbrecht geschrieben „Christl. Apologetik oder Vorhof der Glaubenslehre" Calw 1854. Und diese Behandlungsart dürfte gegenwärtig im akademischen Betrieb der Vorlesungen am weitesten verbreitet sein. (Wenn Kähler im 1. Teil seiner Wissenschaft der christl. Lehre, Erlangen 1883, 2. A. 1893 weder eine Prinzipienlehre bietet noch eine denkende Begründung der christl. Wahrheit, sondern ganz positivistisch die Anknüpfungen aufzeigen will, welche die Entstehung des rechtfertigenden Glaubens im vorchristlichen Stande des Sünders findet, so ist ein einleuchtender Grund, diesen Teil „Apologetik" zu nennen, nicht zu erkennen. Die Selbstgewißheit des Stehens auf Offenbarungsboden macht bei K. die apologetische Aufgabe hinfällig.)

Es liegt im Wesen der modernen Richtung der Theologie, daß sie den objektiven theoretischen Beweis für die Wahrheit des Christentums aufgiebt und sich darauf beschränkt, unter gewissen subjektiven Voraussetzungen, wie sie das geistige Leben der Christenheit bietet, das Christentum dem moralischen oder intellektuellen Bedürfnis anzubieten, oder sich darauf zurückzieht, daß man trotz der neueren Wissenschaft den religiösen Gottesglauben noch festhalten könne. Nach H. Schultz (Grundriß der christl. Apologetik, Göttingen 1894) ist „der Glaube persönliche praktische Überzeugung und führt den eigentlichen Beweis für sein Recht durch die Lebenskraft und Seligkeit, die aus ihm stammen". Die Apologetik, als Prinzipienlehre „die Grundlage der system. Theologie", „giebt das wissenschaftliche Verständnis des Wesens des Christentums und seines Rechts innerhalb der geistigen Entwickelung der Menschheit" und hat also die Aufgabe, 1. Wesen und Recht der Religion zu verstehen, 2. die geschichtlichen Erscheinungen der Religion zu begreifen, 3. Wesen und Vollkommenheit des Christentums aufzuzeigen.

Die katholische Apologetik bleibt fast durchweg in der Scholastik stecken, d. h. sie entbehrt einer klaren Formulierung der apologetischen Aufgabe, einer deutlichen Erkenntnis des Beweisbaren, einer sicheren erkenntnistheoretischen Grundlage, daher einer rationalen Methode; mit Verwechselung von Religion und Dogma will sie viel zu viel beweisen und beweist darum zu wenig und hat als ultima ratio fast stets die Autorität der Kirche. Genannt mögen werden: S. von Drey, Die Apologetik als wissenschaftl. Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung, 3 Bde, Mainz 1839—48, 2. Aufl., B. 1. 2 1844—47; Dieringer, System der göttl. Thaten, Mainz 1841, 2. Aufl. 1857; Vosen, Apologetik, Freiburg 1861; Nikolas, Philos. Studien über das Christentum, aus dem Französ., 5. Aufl. 1872; Hettinger, Lehrb. der Fundamentaltheol. oder Apologetik, Freib. 1879, 2. Aufl. 1888; Weiß, Apologie des Christentums, 5 Bde, Freib. 1879—89, 2. Aufl. 1888 f.; Gutberlet, Lehrb. der Apologetik, Münster 1888, 2. Aufl. 1895 f.; Stöckl, Lehrb. der Apologetik, Mainz 1895.

Einzelgegenstände wie Wunder, die Person Jesu Christi u. s. w. sind in zahlreichen Monographien behandelt; s. dazu die bes. Art. Vgl. Reusch, Bibel u. Natur, 4. Aufl. 1876; Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen der Theol. u. der Naturwissenschaft, 2 Bde 1877; ders., Gottes Zeugen im Reich der Natur, 2 Bde 1881; Steude, Christentum und Naturwissenschaft, NJdTh 1893—95; Stutz, Der alte und der neue Glaube, 1874; Schütz, Philosophie u. Christentum, 1884; Huber (altkath.), Der alte

u. der neue Glaube, 1873; Pessimismus, 1876; Fabri, Briefe gegen Materialismus, 2. Aufl. 1864; Schmid, Die Darwinschen Theorien, 1876 u. v. a. L. Lemme.

Apologie der Augsburger Konfession s. Augsburgisches Bekenntnis und dessen Apologie.

Apostasie, Apostaten. Vgl. Amthor, De Apostasia liber singularis, Coburg 1833, München, Das kanonische Gerichtsverfahren ꝛc., 2, 357; Georg Fejér, Jus Ecclesiae Catholicae adversus Apostatas, Pest 1847. Letztere Schrift bezieht sich in ihren spezielleren Ausführungen auf Ungarisches Partikularrecht.

Das kirchliche Delikt der Apostasie wird in der älteren Doktrin als das des Abfalles überhaupt aufgefaßt, das die apostasia perfidiae, inobedientiae und irregularitatis begreife. Beide letzteren Arten gehen vielfach ineinander über und sind von den neueren auf zwei bestimmte, einzelne, mit einander verwandte Spezies des Abfalles reduziert worden; so daß die ap. inobedientiae gegenwärtig identisch ist mit der Apostasie vom Ordensgelübde (ap. a monachatu), die ap. irregularitatis mit der Apostasie vom geistlichen Stande (ap. a clericatu), welche beide bloß in der katholischen Kirche vorkommen. Sie werden entgegengesetzt der auch dem protestantischen Kirchenrechte bekannten Apostasie vom Glauben (ap. a fide oder perfidiae).

Der Abfall vom Orden geschieht, wenn ein Regular ohne Erlaubnis der kompetenten Oberbehörde sein Kloster und dessen Lebensordnung verläßt, um, sei es als Geistlicher, sei es als Laie, in die Welt zurückkehren. Der Abfall vom Klerikat, der nach streitiger aber irriger Ansicht nur von Geistlichen der höheren Weihen begangen werden kann, geschieht durch unerlaubten Rücktritt eines Klerikers in die Welt. Derartige Apostaten waren Talleyrand, Ronge ꝛc. — Schon das Konzil von Chalcedon setzt auf beiderlei Apostasie das Anathem und die spätere kirchliche Gesetzgebung hat noch den Verlust der sämtlichen Ordens- und Standesprivilegien neben der Exkommunikation, Infamie und Irregularität als Strafe dieser Apostasie gedrohet. Sie verpflichtet den Bischof, derartige Verbrecher, die sich in seiner Diöcese betreffen lassen, gefänglich einzuziehen und die Apostaten vom Klerikat gefangen zu halten, teils zur Strafe, teils, bis sie zum Gehorsam zurückkehren, die Ordensapostaten aber alsbald an ihre Ordensoberen abzuliefern, damit sie von diesen, den eigentümlichen Gesetzen und Gewohnheiten ihres Ordens gemäß, bestraft werden. Vgl. Dist. 50 c. ult., c. 23. C. 2 qu. 7, c. 2. C. 3 qu. 4 c. 2. 3. C. 20 qu. 3, — c. 1. 3. 5. 6. X. de apostat. (5, 9), c. 2 ne cler. vel monach. in 6 (3, 24), Clement. de consang. et ap. (4, 1), Trident. sess. 25 c. 19 de regulärr. Die neuere Gesetzgebung bei Devoti Institut. canonicae lib. 4 tit. 3 § 9—11 in den Noten (vgl. Hinschius, Kirchenrecht Bd. 5 S. 905). Es kommt häufig und namentlich in Ländern, wo die katholische Religion nicht herrscht, vor, daß beiderlei Apostaten, unter der Bedingung freiwilliger Rückkehr zum Gehorsam, Verzeihung angeboten wird, worauf sich in solchen Ländern verschiedene Fakultäten kirchlicher Oberer beziehen. Der Staat straft diese geistlichen Apostaten nicht.

Der Abfall vom Glauben ist die wissentliche, äußerlich bethätigte Leugnung der christlichen Wahrheiten, also Abfall vom Christentum, der aber nicht mit einem Übertritte zu einer nichtchristlichen Religion verbunden zu sein braucht. Der Apostat begeht daher stets Ketzerei aber in noch stärkerem Maße als ein gewöhnlicher Ketzer. Daher finden auf die Apostaten, ihre Anhänger, Hehler, Begünstiger, Verteidiger dieselben Strafen Anwendung, welche Ketzern angedroht sind. Die Schriftstellen, an welche die rechtliche Behandlung sich anschließt, sind Hbr 3, 12; 6, 4—9; 10, 16—29; 2 Pt 2, 15—21; 2 Jo 9, 11; Ev. Lc 12, 9; und die älteste Kirche, in der dies Verbrechen während der Christenverfolgungen praktischer war, als es seitdem gewesen ist, nannte Apostaten nur die freiwillig Abgefallenen, indem sie dieselben von den Schwachen und durch Gewalt oder Verführung Abgezogenen unterschied und nach den verschiedenen Formen der Gottesleugnung, deren sie sich schuldig gemacht, in libellatici, sacrificati, traditores u. s. f. klassifizierte. Daß sie den Abgefallenen auch ihrerseits exkommunizierte, lag in der Natur der Sache; anfangs aber hielten manche Kirchen durch die angeführten Schriftstellen sich verpflichtet, dergestalt Exkommunizierten entweder gänzlich, oder doch bis zu ihrer Todesstunde die Absolution zu verweigern; bis späterhin diese Schärfung der betreffenden Exkommunikation aufhörte und auch hier, wie bei anderen Exkommunikationen, gegen verschieden zugemessene Bußen die Wiederaufnahme in die Kirche gestattet ward. So steht die Sache noch heute nach c. 13 de

haeret., in 6 (5, 3), c. 7. 8. 9. 13. 15. X. de haeret., schismat. et apostat. (5, 7), c. 49. X. de sent. excomm. (5, 39). Constit. Pii IX. Apostolicae von 1869. Besonders ist die erste unter diesen Stellen, eine Verordnung von Papst Bonifazius VIII., von bedeutendem Einfluß gewesen, indem sie festsetzt, daß gegen Apostaten zum Judentum wie gegen Ketzer verfahren werden solle: was nachher nicht bloß für solche, sondern für alle Apostaten und nicht bloß für die Kirche, sondern auch für den Staat maßgebend geworden ist. — Daß die katholische Kirche den Apostaten zum Islam oder sogenannten Renegaten gegenüber diese Praxis bis heute übt, ist zweifellos; vgl. z. B. Mejer, Die Propaganda ꝛc. Teil I S. 394 Note.

Der römische Staat hat schon unter den ersten christlichen Kaisern die Apostasie (violatae atque desertae christianae religionis crimen) auch als bürgerliches Verbrechen charakterisiert und mit Vermögenskonfiskation, Verlust der Testamentifactio, der Zeugnisfähigkeit, der Fähigkeit zu schenken, mit Infamie ꝛc. bedrohet. Tit. Theodos. Cod. de apostat. (16, 7) tit. Just. Cod. eod. (1, 7) l. 1. 7. Th. C. de Judaeis (16, 8). Vgl. Platner, Quaest. de jure crimin. romano, Marburg 1842 S. 265—267; Hinschius, Kirchenrecht Bd 4 S. 742. — Der germanische Staat des Mittelalters hatte wenig praktische Veranlassung, besondere Strafsanktionen für die Apostasie zu machen, schloß sich daher ganz den obigen kirchlichen Gesichtspunkten an und behandelte sie als qualifizierte Ketzerei. S. z. B. Damhouder, Practica rerum criminalium c. 61, und Joh. Bernard, Diaz de Lugo (Erzbischof von Calahorra, † 1556) practica criminalis canonica c. III, wo unter dem Artikel de Apostatis bloß von der Apostasie des Ordens und des Klerikates gehandelt, wegen der Apostasie vom Glauben aber auf die Lehre von der Ketzerei verwiesen wird. So kommt es, daß die gemeine deutsche Kriminalpraxis des früheren Mittelalters eine individuelle Bestrafung des genannten Verbrechens nicht kannte, und als die Halsgerichtsordnung Karls V. (1532) auch die bis dahin gewöhnliche Kriminalstrafe der Ketzerei aufhob, im deutschen Strafrechte die Anwendung der Apostasie überhaupt aufhörte. Der Versuch einiger romanisierenden Kommentatoren der Karolina, die römischen Strafnormen im 17. Jahrhundert wieder geltend zu machen, ist nicht geglückt. Jarcke, Handbuch des deutschen Strafrechtes, Teil II S. 18 ff. Nur die polizeiliche Behandlung der Häresie (s. d.) hat sich natürlich auch auf Apostaten erstreckt.

In den protestantischen Kirchenordnungen ist, da in den Gebieten, für welche sie bestimmt waren, Apostasie zum Judentum ebensowenig, als zum Heidentum zu erwarten stand, von diesem Delikt nicht die Rede. Jedoch lag es in der Natur der Landeskirche, keinerlei Abfall im Lande zu dulden, denselben vielmehr durch die gewöhnlichen Stadien der Kirchenzucht hindurch bis zur Exkommunikation zu verfolgen; und die desfallsige Exempelsammlung des Herrn von Linde in seiner Schrift: Staatskirche, Gewissensfreiheit und religiöse Vereine, Mainz 1845 S. 17 ff. würde sich vermehren lassen. Ja es liegt dies in der Natur nicht allein der Staatskirche, sondern der Kirche überhaupt: und wo ihr das Institut des Bannes nicht etwa durch positives Gesetz genommen worden ist, da kann sie eine Apostasie nicht dulden, ohne durch Exkommunikation sie ihrerseits anzuerkennen und ins Klare zu bringen. Nur die Hilfe des Staates wird sie dabei nicht mehr zu gewärtigen haben, wie ehemals. Denn die mancherlei Bestimmungen über Gotteslästerung, die von den Landesordnungen des 15. und 16. Jahrhunderts getroffen zu werden pflegen und die die meisten Fälle der Apostasie wohl würden unter sich begreifen können, sind den §§ 166 und 167 des Reichsstrafgesetzbuches gewichen, unter welche der kirchliche Begriff der Apostasie nicht subsumiert werden kann. Das frühere Delikt der Proselytenmacherei ist im heutigen deutschen Reichsrecht unbekannt und nach diesem der Übertritt vom Christentum zu einer nicht christlichen Religion zulässig. **Mejer † (Friedberg).**

Apostel. — Einschlägige Erörterungen finden sich in den Werken über NTliche Geschichte und Theologie. Außerdem seien erwähnt: Cave Antiquitates Apostolicae (London 1677 ff. u. ö.); Spanheim, de apostolicis rebus, dissertatt. 3 (Leyden 1679); Heß, Gesch. u. Schriften der Apostel Jesu (4. Aufl., Zürich 1820 ff. 3 Bde); Haupt, Zum Verständnis des Apostolats, Halle 1896.

Die Männer der NTlichen Zeit, welche im engern oder weitern Sinne Apostel heißen, werden in besonderen Artikeln besprochen; hier ist zu handeln von Ursprung und Bedeutung der Bezeichnung und im allgemeinen von dem eigentlich sog. Apostolat, doch unter Ausschluß des Dogmatischen und Dogmenhistorischen vom Standpunkt der NTlichen Geschichte.

„Von Gott gesendet“ heißen im AT überhaupt solche, welche zu Organen des Vollzugs der göttlichen Offenbarung berufen sind (vgl. z. B. Nu 16, 28; Jes 6, 8; Jer 26, 5); und in demselben Sinne im NT nicht bloß Jesus (häufig im Ev. Jo, vgl. Hbr 3, 1), von welchem der Ausdruck in einem besonderen Sinne gilt, sondern auch einerseits Joh. d. T. (Jo 1, 6), andererseits die, welche nach Christo die Heilsbotschaft übermitteln, nur daß bei diesen die Sendung von Gott zugleich Sendung von Christo ist (vgl. Lc 11, 49 mit Mt 23, 34. 37). Hierauf ist jedenfalls die Bezeichnung *ἀπόστολος* zurückzuführen. Doch ist damit noch nicht erklärt, wie es kommen konnte, daß das bloße *ἀπόστολος* als fixierter Terminus (so daß davon schon Worte wie *ψευδαπόστολος* und *ἀποστολή* sich bildeten) in allgemeinem Gebrauch war, zunächst von einer bestimmten Anzahl von Männern im Unterschiede von andern, dann übertragen auch auf andere, die eine ähnliche Stellung wie jene einnahmen (AG 14, 4. 14; 1 Th 2, 6) oder beanspruchten (2 Ko 11, 5; 12, 11; Apk 2, 2). Da nun auch der jüdische Sprachgebrauch keinen Anhalt bietet — denn der שְׁלִיחַ צִבּוּר (vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes 2. Bd 1886 S. 368 u. 378) kann nicht in Betracht kommen, — so wird die Überlieferung richtig sein, daß Jesus selbst diese neue Bezeichnung den Zwölfen beilegte, welche er aus der Jüngerschaft aussonderte (Lc 6, 13).

Dann hat sie Beziehung auch darauf, daß Jesus die Zwölf zeitweilig entsendete zu selbstständiger, der seinigen gleichartiger Wirksamkeit, drückt aus den Beruf der Ausbreitung des Evangeliums, und gewährt ihnen denselben in einer sie vor allen andern Trägern ähnlichen Berufes (den Siebenzig) auszeichnenden Weise. Indem dann Jesus, je näher sein Ausgang kommt, desto mehr der Unterweisung der Zwölf sich hingiebt, tritt hervor, daß ihre Berufung vornehmlich für die Zukunft gilt; und so hat denn (AG 1, 2—11) der Auferstandene durch Erscheinungen und Belehrung ihren Beruf als nun erst eigentlich sich verwirklichend bestätigt. Er bestimmt sich nun dahin, daß sie für die gesamte Menschheit seine Zeugen, insbesondere Zeugen seiner Auferstehung, sein sollen, also die in der Auferstehung gipfelnden Heilsthatsachen als Augenzeugen verkünden sollen, um Glauben daran zu wirken.

Ihre Zwölfzahl, deren Bedeutsamkeit sie durch Ergänzungswahl (AG 1, 15 ff.) konstatieren, dokumentiert ihre Bestimmung zunächst für das Zwölfstämmevolk (Mt 19, 28; Apk 21, 12. 14). Demgemäß beginnen sie in Jerusalem und wenden sich mit der vom Wunderzeugnis begleiteten Verkündigung und Heilsanerbietung an das erwählte Volk in seiner Gesamtheit. Der Erfolg ist die Sammlung einer allmählich sich verselbstständigenden israelitischen Gemeinde Jesu, in welcher nun die Apostel die Stellung von eo ipso berufenen Leitern ihres gesamten Gemeinschaftslebens gewinnen (AG 2, 42; 4, 35; 5, 1 ff.; 6, 1 ff.); und als nach der jerusalemischen Verfolgung die Ausbreitung des Evangeliums über ganz Palästina und Umgegend beginnt, bleiben sie wenigstens zunächst in Jerusalem (8, 1), von dort aus die Oberleitung der Christenheit aus der Beschneidung übend (Eingreifen in die samaritanische Bewegung 8, 14 ff.; Visitationsreise des Petrus 9, 32 ff.). Doch tragen sie Sorge, daß ein Teil ihrer innergemeindlichen Thätigkeiten und Befugnisse andern übertragen wird (Diakonenwahl; Bildung des von Jakobus geleiteten jerus. Presbyteriums).

Noch ist ihr Blick nur auf das Volk der Beschneidung gerichtet, als ein anderer den Zwölfen zur Seite tritt: Saulus wird bekehrt auf eine Weise, welche seine Bestimmung zu apostelgleicher Stellung und Wirksamkeit, aber vornehmlich auf völkerweltlichem Gebiet in sich schließt (AG 9, 1 ff.; Ga 1, 11 ff.). Eine völlig neue Wendung: neben zwölf Apostel Israels tritt jetzt mit der gleichen höheren Legitimation und mit dem entschiedensten Bewußtsein der Selbstständigkeit ein Apostel der Heiden. Aber sie involviert nicht einen Bruch mit dem Früheren, sondern was durch ein Wunder seinen Anfang genommen, entwickelt sich unter vollster Wahrung der geschichtlichen Kontinuität, in vollster Einheit mit dem auf Israels verheißungsmäßiger Sonderstellung basierenden Urapostolat und seinem Werk.

Schon seine Bekehrung und Berufung selbst geschieht nicht ohne Vermittlung eines Gliedes und zwar eines echt israelitischen Gliedes der bisherigen Gemeinde (AG 9, 10 ff.; 22, 12 ff.); der Anfang seines Wirkens geschieht nur im Anschluß an die vorhandene Jüngerschaft und ihre Apostel und in vollster Einheit mit ihnen (AG 9, 19. 26 ff.; Ga 1, 22 ff.); erst nach aussichtslosem Versuch, unter Israel zu wirken, geht er auf völkerweltliches Gebiet (AG 9, 20 ff. 29 f.; 22, 17 ff.); hier tritt er als Gehilfe des von Jerusalem gesendeten Barnabas in das von Jerusalem aus gegründete Werk (AG 11, 25); von der bestehenden jüdisch-heidnischen Gemeinde wird er nur

neben Barnabas zu apostolischer Wirksamkeit entsendet und hat dabei den Blick zunächst auf Bekehrung der Juden gerichtet (AG 13, 1 ff.); erst das Widerstreben der Synagogen entscheidet für die direkte Heidenmission (AG 13, 46 ff.). Damit aber ist zugleich die Selbstständigkeit des Heidenapostolates und die Superiorität des Paulus geschichtliche Thatsache geworden; und als selbstständigen Heidenapostel haben ihn nunmehr auf dem jerusal. Konvent die Urapostel und die Vertreter der palästinensischen Christenheit anerkannt, — eine Anerkennung, welche durch die nachfolgende hartnäckige Bestreitung des paulinischen Heidenapostolates von seiten jüdischer Christen (Galatien, Korinth) nicht rückgängig gemacht ist.

Nunmehr auch von Barnabas gelöst (AG 15, 38 f.), hat P. auf Grund der jerusal. Vereinbarung (Ga 2, 6 ff.) und unter steter Aufrechthaltung der Gemeinschaft mit der palästinensischen Christenheit (Besuche in Jerusalem, Kollekte) in raschem Zug durch das römische Reich sein apost. Berufswerk ausgerichtet. Seine Verkündigung, welcher die Wunderbezeugung nicht fehlt (vgl. 2 Ko 12, 12), hat, trotz aller Rücksichtnahme auf Israels berechtigte Ansprüche, zur Folge die völlige Verstockung des jüdischen Volkes und die Sammlung einer Christenheit aus der Völkerwelt, auf welcher vorläufig die Zukunft des Reiches Gottes beruht. Der Apostel der Heiden wird als solcher auch Haupt und Leiter der Heidenkirche, die sich auf seiner Lehre und seinen Anordnungen erbaut. Doch bleibt bei seinem heidenapostolischen Wirken sein Blick auf des erwählten Volkes Zukunft gerichtet (Rö 11, 13 ff.), und ein Zeugnis für dessen Nichtverwerfung ist ihm auch dies, daß er, der Heidenapostel, ein echter Israelit ist (Rö 11, 1). Damit ist eben in dem Übergang des Heils von Israel zu den Heiden Israels heilsgeschichtlicher Beruf gewahrt.

Und so wenig wie zwischen dem Heidenapostel und dem erwählten Volke besteht eine Kluft zwischen dem Apostolat der Beschneidung und der Heidenkirche, welche vielmehr von P. auf den Zusammenhang und die Einheit seiner Verkündigung mit der urapostolischen hingewiesen ist (1 Ko 15, 3 ff.; vgl. Eph 3, 5) und gelehrt ist, in den Aposteln überhaupt das Fundament der aus Juden und Heiden gesammelten einheitlichen Kirche zu sehen (vgl. Eph 2, 20). So ist denn auch die Wirksamkeit der Zwölf nicht auf das Gebiet der Beschneidung beschränkt geblieben. Zwar bietet das NT nichts sicheres über eine Heidenmissionsthätigkeit derselben, und die Sagen von einer Zerstreuung der Zwölf über die zur Missionierung verteilten Länder des Erdkreises (Fest der divisio apostolorum am 15. Juli vgl. AS Jul. t. IV p. 6 ff.) entbehren jeder Beglaubigung; aber gesichert ist, daß am Ende der paulinischen Zeit Petrus durch persönliches Auftreten und brieflichen Verkehr apostolischen Einfluß in der Heidenchristenheit übte, und daß nach des Paulus Hingang Johannes in die Stellung eines Leiters der Heidenchristenheit eintrat. Damit ist die Bedeutung des Urapostolates sowie der Geschichte und Schriften der Zwölf auch für die Heidenkirche besiegelt. Dennoch bleibt die sonderliche Beziehung ihres Apostolats auf das Zwölfstämmevolk auch für die Zukunft bestehen (Mt 19, 28; Lc 22, 30).

Obwohl im NT die Bezeichnung „Apostel“ auch im weiteren Sinne gebraucht ist, besteht doch eine Schranke, durch welche der Apostolat im eigentlichen Sinne als erstes und höchstes Amt in der Kirche von allen andern Ämtern geschieden ist (1 Ko 12, 28; Eph. 4, 11). Dies Amt eignet nur den vom Herrn unmittelbar berufenen Männern, nach deren Hingang nicht andere in ihre Stelle eintreten. Lic. K. Schmidt.

Apostelbrüder, Apostel, Apostelorden. Quellen: Chronica fratris Salimbene (Parma 1857) S. 111—23. 329—30. 371—72; Muratori, Scriptores rer. Ital. IX 425—60; Bernardi Guidonis Practica (Paris 1886) S. 327—53 (dazu: Sachsse, Bernardus Guidonis Inquisitor und die Apostelbrüder 1891); Liber Sententiarum Inquis. Tholos. (bei Limborch, Historia Inquisitionis 1692) S. 360—63. Eine ausführliche Geschichte des Apostelordens giebt Mosheim, Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte 1746 S. 193—400. Neuerdings: Lea, History of the Inquisition of the Middle Ages (1887) III 103 ff. Weitere Nachweisungen daselbst.

In der Kirche haben sich zu verschiedenen Zeiten Bestrebungen geltend gemacht, die eine Rückkehr zu apostolischem Leben forderten. So im 4. Jahrh. die Apostoliker oder Apotaktiker in Kleinasien, welche Eigentum und Ehe verdammten (Epiphan. Haeres. 61). Im 12. Jahrh. finden sich am Niederrhein und anderwärts katharische Sekten, die sich Apostoliker nannten, auch Eigenthum und Ehe verwarfen und durch Bernhard von Clairvaux bekämpft wurden (Serm. 65. 66 in Cantic.; vgl. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters I 94 ff. 98 ff.).

Mit diesen Apostolikern ist nicht zu verwechseln die im 13. Jahrhundert von Segarelli gestiftete, demnächst von Dolcino geleitete Apostelbrüderschaft, deren Mitglieder sich selbst als Apostel, Apostel Christi, Angehörige des Apostelordens bezeichneten, bei kirchlichen Schriftstellern Pseudo-apostoli genannt wurden.

Gherardo Segarelli, aus Alzano im Gebiete von Parma gebürtig, war von niederer Herkunft, ohne höhere Erziehung und Bildung. Bei den Franziskanern in Parma begehrte er die Aufnahme in ihren Orden und wurde abgewiesen. Doch besuchte er täglich ihre Klosterkirche und weilte darin so viel er konnte. An einer Lampe dort fand er eine Darstellung der Apostel, in der herkömmlichen Weise, mit Sandalen und Mänteln angethan; dies Bildwerk fesselte seinen Blick und beschäftigte seinen Geist. Es erwuchs in ihm der Entschluß einer Erneuerung wahrhaft apostolischen Lebens. Um das Jahr 1260 nahm er Tracht und Kleidung der Apostel an, verkaufte sein Häuschen, warf das Geld auf dem Marktplatz unter die Menge und ging fortan als Bettelbruder Buße predigend einher. Anfänglich wurde er wenig beachtet; dann schloßen sich andere ihm an und folgten seinem Beispiel. Zwanzig Jahre hindurch fand der neue Büßerorden in der Lombardei und darüber hinaus Verbreitung und gewann zumal unter dem niederen Volke Anhang. Eine Leitungsgewalt nahm Segarelli nicht in Anspruch. Bei den Franziskanern spottete man über den Orden ohne Haupt, ohne Zusammenschluß, ohne Disziplin, ohne Lehrer; man war entrüstet über das Treiben dieser Apostel, die mit langem Haar und Bart, barhäuptig, in weiße Mäntel gehüllt, mit Stricken umgürtet, in der Begleitung von Apostelschwestern durch die Welt zogen, eine Bande gemeiner und ungebildeter Leute, unfähig zur Predigt und zu jedem kirchlichen Dienst, als Taugenichtse vom Schweiße anderer lebend, ohne ihren Wohlthätern mit geistlichen Gaben vergelten zu können; man ergötzte sich an den Albernheiten, die man dem Stifter des Ordens und seinen Anhängern nachsagte. Um das Jahr 1280 warf der Bischof Opizzo von Parma Segarelli ins Gefängnis, entledigte ihn demnächst der Kerkerhaft und behielt ihn in seinem Palast, wo er als ein Narr zur Kurzweil diente, bis er um das Jahr 1286 aus dem Gebiete der Diöcese verwiesen wurde. Nachdem schon auf dem Konzil von Lyon 1274 alle neueren einer päpstlichen Bestätigung ermangelnden Bettelorden verboten worden waren, ließ Papst Honorius IV. am 11. März 1286 ein scharfes Verbot wider den Apostelorden ausgehen, welches Papst Nikolaus IV. im Jahre 1290 erneuerte. Jetzt begann die Zeit strenger Verfolgung, die zumal von den Inquisitoren mit Eifer betrieben wurde. Im Jahre 1294 wurden zu Parma zwei Männer und zwei Frauen aus dem Apostelorden verbrannt, Segarelli selbst wegen zahlreicher Ketzereien und arger Vergehen vom Bischof Opizzo zu ewigem Kerker verurteilt. Sechs Jahre später wurde er vom Inquisitor Manfred zum Geständnis seines Rückfalls in die von ihm abgeschworene Ketzerei gebracht, am 18. Juli 1300 als rückfälliger Ketzer verdammt und zu Parma verbrannt.

Nun wurde Dolcino Haupt des Ordens, der Sohn eines Priesters aus der Diöcese Novara, seit 1291 dem Orden angehörig, ein schwärmerischer, von apokalyptischen Weissagungen erfüllter, durch hinreißende Beredsamkeit ausgezeichneter Geist. Drei prophetische Sendschreiben ließ er aus seiner Verborgenheit ausgehen, von welchen zwei in Auszügen erhalten sind (s d. Art. Dolcino). Darin beziffert er die Mitglieder seiner Genossenschaft in Italien auf mehr als 4000 Seelen. An der Spitze einer großen Schar und in Erwartung des über die Kirche hereinbrechenden Gottesgerichtes führte er mehrere Jahre hindurch in den Alpen der Gebiete von Novara und Vercelli einen räuberischen und greuelvollen Krieg gegen die wider ihn aufgebotenen Kreuzheere. Frost und Hunger waren dabei die schlimmsten Feinde der Apostel. Nach manchen Wechselfällen erlag ihr Überrest der Heeresmacht des Bischofs von Vercelli. Gegen 150 Personen fielen am Gründonnerstag den 23. März 1307 lebend in die Hand des Bischofs, darunter Dolcino und seine geistliche Schwester Margarete. Beide erwiesen sich standhaft und fanden zu Vercelli am 1. Juni 1307 ein martervolles Ende auf dem Scheiterhaufen.

Damit hatten die Geschicke des Ordens sich erfüllt. Wohl finden sich in der Folge bis über die Mitte des Jahrhunderts hinaus noch Spuren von Apostelbrüdern, besonders in Oberitalien, Spanien und Frankreich; doch sind das versprengte Überbleibsel oder vereinzelte Sprossen des geächteten Ordens, die sich mit anderen Ketzern verbanden, mit ihnen verwechselt wurden und gleich ihnen der Inquisition verfielen. Der als Geschichtschreiber bekannte Dominikaner Bernardus Guidonis, der von 1307—1323 an der Spitze des Inquisitionstribunals von Toulouse stand und von hier aus nach dem Ende

Dolcinos durch Rundschreiben die Prälaten in Spanien zur Verfolgung der dortigen Apostelbrüder aufforderte, hat zwar im Jahre 1316, da der Erzbischof von Compostella die Ergreifung von sechs Verdächtigen meldete, zur Unterweisung des Erzbischofs eine ausführliche Denkschrift über die Apostelbrüder verfaßt, die bei Muratori l. c. p. 447—60 und vollständiger nun im Anhange der Practica Bernhards l. c. vorliegt; doch hat er selbst in jener seiner langen und sehr ausgedehnten Amtsthätigkeit nur einen Apostelbruder zu verurteilen gehabt: den Spanier Petrus von Lugo, der nach zweijähriger Haft im Jahre 1322 sich zur Abschwörung verstand und als bußfertiger Ketzer zum Kerker verurteilt wurde.

Das Ideal, welches der Apostelorden zu verwirklichen strebte, war die Heiligkeit und Vollkommenheit eines Lebens nach dem Vorbilde der Apostel, im Stande vollkommener evangelischer Armut, ohne bleibende Stätte, ohne Sorge für den andern Tag, ohne äußere Gelübde, mit einer Gehorsamspflicht nur gegen Gott allein. Es lag darin eine Abkehr von der Verweltlichung der Kirche, ein Widerspruch gegen die Art, wie die anderen Orden die Gelübde, zumal das Armutsgelübde verwirklichten. Wenn der Eintritt in den Orden durch Entkleidung geschah, so sollte sich darin die Preisgabe allen äußeren Besitzes bekunden. Ein unstetes Wanderleben führend lassen die neuen Apostel den Mahnruf zur Buße (Mt 4, 17) im Wechsel mit Gesängen und Gebeten erschallen; auf offener Straße verzehren sie die Nahrung, die ihnen geboten wird; was übrig bleibt, lassen sie zurück; Geld und Gaben sammeln sie nicht; auch einen zweiten Mantel dürfen sie nicht haben. An sich war die Stiftung dieses neuen Büßerordens ein harmloses und unverfängliches Unternehmen, nicht wesentlich verschieden von dem Vorgehen anderer Ordensstifter. Erst das Verbot dieses Ordens stempelte seine Anhänger fortan zu Ketzern. Ihre Ketzerschuld lag darin, daß sie trotz des Verbotes von dem Orden, seiner Tracht und Lebensweise nicht lassen wollten, in der Auflehnung gegen die Autorität des Papstes und der Kirche. Die Verfolgung steigert und schärft den Gegensatz: die römische Kirche, da sie die Heiligkeit und Armut apostolischen Lebens nicht achtet, ist ihnen nicht mehr eine Kirche Gottes, sondern die große Babel, die vom Glauben Christi abgefallen ist und die Heiligen verfolgt; alle geistliche Macht ist der jetzigen Papstkirche infolge ihrer Verderbnis entschwunden und auf die von Gott gestiftete geistliche Genossenschaft der Apostel übergegangen; diese allein ist die geistliche Kirche Gottes, in ihr allein ist Freiheit und alles Heil beschlossen, bei ihren Gegnern nur Verderben und Verdammnis; zum Beten sind Wälder und Schweineställe ebenso dienlich wie geweihte Kirchengebäude. Damit verbinden sich jene schwärmerisch-prophetischen Vorstellungen und Erwartungen, wie sie den Joachimiten eigen und damals sehr im Schwange waren. So erweist sich die nahe Verwandtschaft der Apostelbrüder mit den Spiritualen des Minoritenordens. Auch findet sich manches bei ihnen, was in ganz ähnlicher Weise bei andern Ketzergruppen wiederkehrt und sich zum Teil auf buchstäbliche Befolgung von Bibelworten gründet: so namentlich die Verwerfung des Eides, angeblich verbunden mit einer Gestattung des Meineides für den Fall der Not, auch wohl die Verwerfung der Todesstrafe. Ihre Gemeinschaft mit Apostelschwestern gab zu den ärgsten Beschuldigungen sittlicher Verworfenheit Anlaß, während sie selbst sich der Enthaltsamkeit rühmten und die Überwindung der nahen Versuchung als besonders verdienstlich priesen.

Lic. Dr. Sachsse.

Apostelgeschichte s. Lukas.

Apostelkonvent. — Abgesehen von den bekannten Kommentaren zur AG und zum Galaterbrief finden die einschlägigen Fragen ihre Besprechung in allen die Geschichte des apost. ZA. behandelnden Werken und in zahlreichen Abhandlungen. Hier seien einige beachtenswerte Monographien über das Aposteldekret genannt: St. Curcelläus, diatribe de esu sanguinis inter Christianos, Amstel. 1659; Spencer, dissert. in locum Act. 15, 20 (de legg. Hebr. ritual. Tubing. 1732, p. 589 ff.); C. L. Nitzsch, de sensu decreti apost. Viteb. 1795 (abgedruckt in Commentationes theol. ed. Velthusen, Kuinoel, Ruperti, vol. VI, Lips. 1799, p. 385 ff.); Sommer, Das Aposteldekret (Studien und Skizzen aus Ostpreußen, 2 Hefte, Königsb. 1888. 89).

Das Ereignis, welches herkömmlich mit diesem nicht völlig angemessenen Ausdruck bezeichnet wird, die in Jerusalem im J. 51 oder 52 stattgehabte Zusammenkunft und Verhandlung, von welcher die Apostelgeschichte im 15. Kap. Bericht giebt, hat für die Geschichte der apostolischen Zeit, wie sie dies Geschichtswerk darstellt, hervorragende Bedeutung. Es steht zwischen der von Barnabas und Saulus zusammen und der von Paulus ohne Barnabas unternommenen Missionsreise, bildet in dem mit 13, 1 be-

gonnenen Verlauf der apostolischen Verkündigung auf völkerweltlichem Gebiet einen Einschnitt und nimmt eine Stelle ein, vermöge deren es einerseits bedingt ist durch das Resultat jenes ersten Zuges, andererseits selbst die geschichtliche Basis giebt für die den weiteren Inhalt der AG bildende Entwicklung. Jenes Resultat aber ist, daß die Aussicht auf Bekehrung der jüdischen Diasporagemeinden im ganzen, denen sich dann Heiden als Proselyten anschließen möchten, sich nicht verwirklicht hat, statt dessen im Gegensatz und Kampf mit den Synagogen selbstständige Gemeinden aus Juden und Heiden gegründet sind, in denen jene nicht das überwiegende und bestimmende Element bilden. Damit hat die Geschichte der apostol. Verkündigung auf völkerweltlichem Gebiete eine Wendung genommen dahin gehend, daß innerhalb der Gemeinde Jesu neben der jüdischen Christenheit und unabhängig von dem Apostolat der Zwölf eine der selbstständigen Leitung des Paulus und Barnabas unterstehende und dem mosaischen Gesetze nicht unterstellte Heidenchristenheit entsteht. In Kap. 15 nun berichtet Lukas, wie die jüdisch-palästinensische Christenheit, insbesondere die jerusalemische Gemeinde mit den Uraposteln an der Spitze zu dieser epochemachenden Thatsache Stellung genommen hat.

Unser Interesse an diesem Vorgang erhöht sich dadurch, daß Paulus selbst Ga 2, 1—10 in apologetisch-polemischem Interesse darauf Bezug genommen hat. Es ist allerdings mitunter bestritten worden, daß diese Äußerungen sich auf dasselbe Ereignis wie AG 15 beziehen; es ist die Ga 2, 1 erwähnte Reise des P. nach Jerusalem von etlichen mit der AG 11, 30 berichteten identifiziert worden (z. B. Fritzsche in Fritzschiorum opusc. p. 201 sqq.), von andern mit der AG 18, 22 berichteten (so mit großer Entschiedenheit Wieseler, Chronol. d. ap. ZA. S. 149 ff.; Komm. z. Galaterbr. S. 553 ff.). Doch darf nicht nur erstere, sondern auch letztere Annahme jetzt als antiquiert betrachtet werden; und die in nachstehendem gegebene Vergleichung der beiden Berichte AG 15 und Ga 2 wird die Bestätigung dafür liefern, daß in der That L. und P. dasselbe Ereignis im Auge haben (vgl. neuerdings z. B. Zimmer, Galaterbr. und AG 1882).

Freilich hat nun aber die Vergleichung dieser beiden Berichte über den Apostelkonvent manchen Theologen der neueren Zeit Anlaß geboten zu behaupten, daß die Darstellung der AG in wesentlichen Punkten zu der paulinischen im Widerspruch stehe, und daß der Verf. der AG, wie überhaupt in seiner Gesamtauffassung der apostol. Zeit, so ganz besonders an diesem Punkte sich einer tendenziösen Entstellung der geschichtlichen Wahrheit schuldig gemacht habe. Der Apostelkonvent ist eigentlich der Punkt, an welchem die von Baur ausgegangene sog. Tübinger Schule die Hebel ihrer Kritik angesetzt hat, um die kirchliche Überlieferung über die apostol. Geschichte und Litteratur umzustürzen. So nimmt denn der Apostelkonvent in den lebhaften Verhandlungen der neueren Zeit über das Urchristentum eine hervorragende Stelle ein. Und wenn auch die Baursche Kritik in ihrer ursprünglichen Schärfe, speziell auch bezüglich der Unvereinbarkeit von Ga 2 und AG 15 jetzt kaum noch Vertreter hat, so zeigen doch auch solche neueren Abhandlungen über den AK, wie die von Weizsäcker (JdTh 1873, S. 191 ff.) und Keim (Aus d. Urchristent. I, 1878, S. 64 ff.), daß die alten Irrtümer noch immer in vielfacher Verkennung des klar vorliegenden Thatbestandes nachwirken.

Ihre Nachwirkungen zeigen sich auch in den in neuester Zeit aufkommenden Bestrebungen, die AG als eine Komposition aus verschiedenen schriftlichen Quellen zu erweisen, welche bezüglich des Berichtes über den AK teilweise dahin fortgeschritten sind, seine innere Einheit zu leugnen und ihn in verschiedene, nach Inhalt und Tendenz nicht zusammenstimmende Stücke zu zerlegen (vgl. Spitta, Die AG, ihre Quellen und ihr geschichtl. Wert 1891; Clemen, Chronol. der paulin. Briefe 1893).

Dem gegenüber sei es gestattet, die kritischen Voraussetzungen zu bezeichnen, von welchen die nachfolgende Darstellung ausgeht (vgl. m. W. die Apostelgeschichte Bd I, 1882).

Die AG ist das Werk des 16, 10 ff. u. a. mit „Wir" berichtenden Paulusgefährten, nämlich des Antiocheners Lukas, welcher die in Kap. 15 erzählten Vorgänge teils selbst miterlebt hat, teils aus den Berichten der Nächstbeteiligten hat erkunden können. Hiernach ist, wie überhaupt wenigstens für den antiochenisch-paulinischen Teil des Werkes, so auch für Kap. 15 von vornherein kein Grund anzunehmen, daß er sollte, abgesehen etwa von eigenen früheren Aufzeichnungen, schriftliche Quellen verarbeitet haben. Das jerusalemische Schreiben V. 23 ff. hat er jedenfalls im Original vor Augen gehabt, aber wohl schwerlich in wörtlicher Abschrift, sondern wahrscheinlich frei aus der Erinnerung wiedergegeben. Seine Stellung als eines langjährigen vertrautesten Gehilfen des Ap. P. läßt bezüglich des Standpunktes und Interesses seiner Geschichtsauffassung nichts an-

deres erwarten als verständnisvolles Eingehen in paulinische Betrachtungsweise, eine Erwartung, welche durch die Prüfung zunächst seiner Darstellung der paulinischen Wirksamkeit volle Bestätigung findet. Der beherrschende Gesichtspunkt ist kein anderer als derjenige, welcher die paulinische Theodicee Rö 9—11 durchwaltet, also ein solcher, welcher, unter Ausschluß jeder geschichtswidrigen Tendenz, den Vf. befähigte, den Geschichtsverlauf mit voller Objektivität zu erfassen. Hiernach ist das Vertrauen begründet, daß der lukanische Bericht vom AK durchaus geschichtlich treu ist. Selbstverständlich bilden für denselben die paulinischen Äußerungen den Prüfstein der Geschichtlichkeit. Da aber P. nicht wie L. von allgemeineren historischen Gesichtspunkten aus, sondern in spezieller apologetisch-polemischer Rücksicht referiert, so muß eine Darstellung, welche sicher gehen will, den lukanischen Bericht zur Grundlage nehmen. L. nun berichtet folgendes.

Eine ziemliche Zeit nachdem P. und B. von ihrem Missionszuge nach Antiochien zurückgekehrt waren, erschienen dort etliche von Judäa gekommene Christen, welche die in der Geschichte der apost. Christenheit bis dahin unerhörte Lehre vortrugen, daß die aus den Heiden Bekehrten, wenn sie sich nicht nach mosaischer Sitte beschneiden ließen, also zum Judentum überträten, nicht selig werden könnten, eine Lehre, durch welche die in der antiochenischen Gemeinde seit 11, 20 ff., also seit etwa 10 Jahren bestehende Gleichberechtigung unbeschnittener Christen mit denen aus der Beschneidung negiert wurde. Daß diese Reaktion nicht früher und daß sie eben jetzt hervortrat, begreift sich eben aus der K. 13. 14 berichteten Wendung der Dinge, mit welcher die auf Loslösung vom Judentum gerichtete Tendenz der geschichtlichen Entwicklung offenbar geworden war. Diese Entwicklung wollten jene rückgängig machen, indem sie, an dem Ausgangspunkt der Heidenmission einsetzend, den Unbeschnittenen als solchen prinzipiell die Teilhaberschaft am Messiasheil absprachen. — Ihr Auftreten verursachte in Antiochien bei den in ihrer Gesetzesfreiheit bedrohten Heidenchristen heftige Erregung; P. und B. als deren Führer und Vertreter traten jenen scharf entgegen; schließlich beschloß man, P. und B. nebst etlichen aus der Mitte der antiochenischen Heidenchristen abzuordnen, um den Aposteln und Presbytern in Jerusalem die Frage vorzulegen, selbstverständlich nicht, als wären sie nicht selbst ihrer Sache gewiß gewesen, oder als wären sie entschlossen gewesen, sich eventuell einer gegenteiligen Entscheidung gehorsam zu unterwerfen — dann hätten sie ja nicht P. und B. an die Spitze der Abordnung gestellt —; überhaupt können sie gar nicht als wahrscheinlich erwartet haben, daß die Entscheidung gegenteilig ausfallen werde, nachdem ja die bisherige Gesetzesfreiheit mit Wissen und Willen der Jerusalemischen bestanden hatte. Aber allerdings muß, was auch begreiflich ist, durch das Auftreten der Irrlehrer eine Unsicherheit über die Stellung der Jerusalemischen hervorgerufen sein; und natürlich konnte es den antiochenischen Heidenchristen nicht gleichgültig sein, ob sie sich mit der Stelle, von welcher ihnen die Heilsbotschaft gekommen war, und welche für sie vermöge der früheren Beziehungen eine Autorität war, in Übereinstimmung befänden oder nicht. Der Zweck der Gesandtschaft kann also nur der gewesen sein, zu eigener Beruhigung und zu wirksamer Abwehr des Angriffs von den Jerusalemischen eine Kundgebung fortdauernden Einverständnisses zu erholen.

L. berichtet nun, wie es zu einer solchen Kundgebung der Jerusalemischen in der That gekommen ist, aber freilich nur nach ernsten, tiefgreifenden Verhandlungen in ihrem Schoße, welche er mit großer Angelegentlichkeit wiedergiebt. Als die Gesandtschaft, welche auf dem Wege durch Phönizien und Samarien für ihre Berichte von der Bekehrung der Heiden nur freudige Aufnahme gefunden hatte, in Jerusalem in feierlicher Plenarversammlung der Gemeinde den Stand der Dinge dargelegt hatte, erfolgte nicht ohne weiteres allgemeine freudige Zustimmung, vielmehr zunächst seitens etlicher pharisäischer Gemeindeglieder die Forderung, daß die Heidenchristen zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes angehalten werden müßten. Doch ist wohl zu beachten, daß diese Forderung nicht, wie von den in Antiochien aufgetretenen Irrlehrern, damit motiviert wird, daß sie sonst nicht selig werden könnten. Also jene Irrlehre, welche die Heilsgemeinschaft von der Gesetzeserfüllung abhängig machen wollte, findet in Jerusalem von vornherein keine Vertretung; nur in der praktischen Forderung kommen diese mit jenen überein. Aber nun mit solchem Nachdruck wird diese Forderung erhoben, daß für notwendig befunden wird, zu weiterer Verhandlung über die Frage eine neue Versammlung zu veranstalten, in welcher auch zunächst lange resultatlos hin und her debattiert wird. Es müssen also, abgesehen von der hier nicht zur Geltung gekommenen These der Irrlehrer, andere gewichtige Gründe gewesen sein, welche einem nicht geringen Teil der Gemeinde die Unterstellung der Heidenchristen unter das mosaische Gesetz als unerläßlich erscheinen

ließen, Gründe, welche, wie aus der nachfolgenden Auslassung des Jakobus zu erschließen ist, darin gipfelten, daß das mosaische Gesetz als von Gott gegebene Lebens- und Sittenordnung eine über Israel hinausgehende universalere Bestimmung habe. So wenig hat L. das Interesse, die in der jerusalemischen Christenheit mächtige Richtung auf jüdisch-gesetzliches Wesen zu vertuschen.

Aber um so stärker tritt nun hervor, daß es Petrus ist, das Haupt der Christenheit aus der Beschneidung, welcher alle diese Erwägungen damit zum Schweigen bringt, daß er das Prinzip der Errettung aus Gnaden allein durch den Glauben in seiner Unantastbarkeit geltend macht. Als etwas Bekanntes bringt er in Erinnerung, wie Gott schon vorlängst in der durch ihn selbst vermittelten Thatsache der Bekehrung des Cornelius und der Seinen die Gleichstellung der Unbeschnittenen mit den Beschnittenen hinsichtlich der Heilsgemeinschaft proklamiert habe; und als anerkannt stellt er hin, daß die israelitische Gemeinde Gottes auch ihrerseits weder früher noch jetzt das Gesetz als Heilsbedingung habe tragen können, sondern jetzt nicht anders als die Heiden das Heil von der Gnade des Herrn erwarte. Dies Prinzip sei gefährdet, wenn man auf der Forderung der Gesetzesunterstellung bestehe. Denn in der That, nachdem diese Forderung seitens der Irrlehrer in Antiochien als Heilsbedingung aufgestellt worden war, mußte es als eine die Gewissen verwirrende Verleugnung des Prinzips erscheinen, wenn man, ob auch nur aus andern Gründen, auf dieser Forderung bestand. Und dies Argument schlug durch: „es schwieg die ganze Menge". Diese Wahrheit, daß das Heil ohne Gesetz durch den Glauben erlangt wird, will keiner angetastet wissen.

So war die Versammlung für weitere Belehrung zugänglich geworden, durch welche die noch vorhandenen Bedenken gehoben wurden. Barnabas und Paulus greifen jetzt in die Verhandlung ein, indem sie bezeugen, was eben nur sie bezeugen konnten, wie Gott durch Wunder und Zeichen ihre Wirksamkeit unter den Heiden und damit ihre apostolische Selbstständigkeit (cf. 2 Ko 12, 12) legitimiert habe — dies gegenüber dem naheliegenden Bedenken, ob nicht dadurch der Apostolat der Zwölf beeinträchtigt werde. Endlich tritt Jakobus auf, der Vorstand der Gemeinde, welchem es zusteht, die Verhandlung zum positiven Abschluß zu führen. Mit Rücksicht auf die aus der alttestamentlich gesicherten Prärogative des Volkes Israel entspringenden Bedenken weist er zunächst nach, daß die Bildung einer gesetzlosen Gemeinde Jesu neben der israelitischen im Einklang mit der Prophetie stehe. Darauf gründet er den Vorschlag, an Stelle der Gesetzesunterstellung die — weiterhin noch näher zu erörternde — Beobachtung der vier Punkte zu fordern. Und wenn nun damit die jerusalemische Gemeinde endgültig darauf verzichtet, das mosaische Gesetz bei den Heidenchristen zur Geltung zu bringen, so begründet er dies abschließend (V. 21) damit, daß Moses seit alten Zeiten in allen Städten seine Verkündiger habe, indem er in den Synagogen allsabbatlich verlesen werde, wonach also die Gemeinde Jesu es nicht für ihre Aufgabe erachten könne, Moses zu verkündigen.

So ist denn das Ergebnis dieser Verhandlungen, daß die Apostel und Presbyter zusammen mit der nunmehr zu völliger Einstimmigkeit gelangten Gemeinde durch zwei erwählte Männer aus ihrer Mitte an diejenigen, als deren Vertreter P. und B. erschienen waren (nämlich die antiochenischen, syrischen und cilicischen Heidenchristen), ein offizielles Schreiben folgenden Inhaltes erlassen.

Die Anfrage muß dahin gegangen sein, ob man in Jerusalem das Auftreten der Irrlehrer billige und veranlaßt habe: beides wird zunächst entschieden verneint, das erstere so, daß man ihre Lehre für eine seelenzerrüttende erklärt. Aber dies geschieht nur in einem Vorder- und Nebensatz, mehr beiläufig, als verstehe es sich von selbst; die Hauptsache bildet der Beschluß, die Erklärung und Entscheidung, zu welchen man sich eben durch das Auftreten der Irrlehrer veranlaßt sieht. Die Entsendung zweier Jerusalemiten mit B. und P. soll klar bekunden, was auch ausgedrückt wird, daß man sich mit diesen Männern und ihrem Wirken, mit der Christenheit, die sie vertreten, völlig eins weiß, die Leiden, welche jene um ihrer Heidenmission willen von den Juden zu erdulden gehabt haben, als Martyrium für den Namen des Herrn erkennt: dies die unumwundene Anerkennung ihrer bisherigen Wirksamkeit, demnach auch der Stellung und Bedeutung, welche sie durch dieselbe erlangt haben. Die Entscheidung aber, von der man betont, daß man ihrer Übereinstimmung mit dem Willen des h. Geistes gewiß sei, ist die, von den Heidenchristen nichts weiter zu fordern, als folgendes Notwendige: die Enthaltung von Götzenopferfleisch und Blut und Ersticktem und Hurerei, als welche die Bedingung sei für eine gesunde Fortentwicklung der heidenchristlichen Gemeinden.

Der Bescheid also beschränkt sich nicht auf den in Antiochien verhandelten Streitpunkt, in Beziehung auf welchen die Erklärung ohne Bedenken und in Kürze gegeben werden kann und selbstverständlich zurückweisend ist, sondern anläßlich dieses Streites will man die Angelegenheit der Heidenchristenheit überhaupt definitiv regeln. Dies geschieht einerseits durch die Anerkennung des B. und P., welche auf völkerweltlichem Gebiet eine ähnliche Stellung und Wirksamkeit angetreten haben, wie die zwölf mit Petrus an der Spitze auf dem Gebiet der Beschneidung, andererseits durch die Ordnung der in den heidenchristlichen Gemeinden zu beobachtenden Sitte. Hier nun aber fragt sich, in welchem Sinne die Forderung, von jenen vier Dingen sich zu enthalten (das sog. Aposteldekret) gestellt ist. (Vgl. meine Schrift De apostolorum decreti sententia et consilio, Erlangen 1874, deren Ergebnisse ich jedoch jetzt teilweise berichtigen muß.)

Die vier Verbote des Aposteldekretes sind verwandt einerseits mit denjenigen Bestimmungen, welche in Le K. 17 und 18 als für die Israeliten und die unter Israel wohnenden Fremden gleichermaßen gültig festgesetzt werden, andererseits mit denjenigen, welche nach der späteren jüdischen Überlieferung schon von Noah allen seinen Nachkommen und von der jüdischen Diaspora den sog. Proselyten des Thors sollen auferlegt sein; sie sind vielleicht nichts anderes als eben diese Proselytengebote in der Gestalt, in welcher sie im apostol. ZA. in der jüdischen Diaspora derjenigen Gegenden, welche hier zunächst in Betracht kommen (Syrien und Cilicien), rezipiert waren. So bezwecken sie denn, ebenso wie diese, keineswegs, die zum wahren Gott bekehrten Unbeschnittenen zu prinzipieller Anerkennung der Autorität des mosaischen Gesetzes zu nötigen; andererseits haben sie auch nicht den Zweck, den geselligen Verkehr, insbesondere die Speisegemeinschaft zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen zu ermöglichen, wie denn auch thatsächlich solche Gemeinschaft seitens der Juden den Proselyten, so lange sie nicht sich beschneiden ließen und ganz zum Judentum übertraten, nicht gewährt wurde. Allerdings sind sie aus Bestimmungen des mosaischen Gesetzes abgeleitet, und das, was sie verbieten, ist dem jüdischen sittlichen Bewußtsein etwas Anstößiges; aber man fordert nicht, daß sie aus Rücksicht auf das Gesetz oder in Akkommodation an das jüdische Bewußtsein beobachtet werden, sondern deshalb, weil diese Dinge an sich sittlich verwerflich sind, weil die Enthaltung davon ein notwendiges Stück gesunder Sitte ist, eine Bewahrung der heidenchristlichen Sitte vor Vermengung mit heidnischer Unsitte und heidnischem Aberglauben. Unter πορνεία ist nichts anderes zu verstehen als das, was allgemein in der griechischen Welt darunter verstanden wurde, jene Ungebundenheit des Geschlechtsverkehrs, welche in der damaligen heidnischen Welt fast allgemein als sittlich unanstößig galt und sozusagen zur Volkssitte geworden war. Bei ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων ist zu denken an die von dem Fleisch der geopferten Tiere veranstalteten öffentlichen und privaten festlichen Mahlzeiten, welche einen Hauptbestandteil des geselligen Lebens bildeten und dasselbe in enger Beziehung zum Kultus der Götter erhielten. Was den Genuß von αἷμα und πνικτά betrifft, so war ich früher der Meinung, daß letzteres, also das Fleisch gefallener Tiere, nur deshalb verboten sei, weil das Blut noch darin ist; daß also das zweifache Verbot sich auf das Blutverbot reduziere, und daß das Blutverbot, entsprungen aus der Anschauung, daß „das Blut die Seele ist“, schlechthin jede Art von Blutgenuß treffen sollte. Allein dem widerspricht eben, daß das πνικτόν gesondert neben dem αἷμα und V. 20 sogar vor diesem aufgeführt wird. Deshalb und mit Rücksicht auf die weitere Geschichte der Geltung des Dekretes nehme ich jetzt folgendes an: Der Genuß des Fleisches gefallener Tiere scheint ganz abgesehen davon, daß das Blut darin ist, als Roheit in Betracht zu kommen, wie er denn auch schon dem Bewußtsein gesitteterer heidnischer Völker wie der Griechen und Römer als ekelhaft galt, während er, wie vorauszusetzen ist, bei den Bevölkerungen, welchen die ersten Adressaten des Gemeindeschreibens angehörten, üblich gewesen sein muß; und dem analog ist bei αἷμα nur an den Genuß rohen Blutes zu denken, welcher ebenfalls nur bei sittlich tiefer stehenden Völkern üblich gewesen sein wird. Jedenfalls bezweckt das Dekret, das soziale Leben der Heidenchristen von solchen Gewohnheiten ihrer Volksgenossen zu reinigen, welche sich mit christlicher Sittlichkeit nicht vertragen. Daraus erhellt die hohe Bedeutung dieses Beschlusses. Er will weder einen bloßen Kompromiß herbeiführen zwischen divergierenden Bestandteilen der Christenheit, noch eine teilweise Unterwerfung der Heidenchristen unter das Gesetz, sondern eine um ihrer selbst willen anzunehmende und bleibende Sittenordnung derer, die man mit dem mosaischen Gesetz nicht belasten will.

Der Schluß des Berichtes V. 30—33 zeigt, daß Brief und Botschaft in Antiochien nicht nur beruhigend wirkten, sondern auch als dankenswerte Befestigung im Heilsstande aufgenommen wurden, und daß in dem Verhältnis der antiochenischen Gemeinde zu den Gesandten der jerusal. die volle Einheit mit dieser sich bekundete. Und so läßt sich denn dies Ereignis in seiner geschichtlichen Bedeutung folgendermaßen resümieren:

Nachdem durch den Missionszug des B. und P. die Bildung einer selbstständigen gesetzlosen Heidenchristenheit begonnen hatte, ist von seiten der Vertreter der paläst. Christenheit gegenüber dem Auftreten einiger Irrlehrer die bisherige Anerkennung, daß Unbeschnittene durch den Glauben ohne weiteres an dem Heil in Christo gleichen Anteil haben, ausdrücklich und nachdrücklich anerkannt worden, weiter aber anläßlich des Auftretens jener nach Beseitigung aller Bedenken unter voller Anerkennung der neugewonnenen Stellung des B. und P. der Beschluß gefaßt worden, die Heidenchristenheit mit dem mosaischen Gesetz unbehelligt zu lassen, dagegen ihr eine heilsame, vor Rückfall ins Heidentum sie bewahrende Ordnung ihrer Sitte zur Annahme zu empfehlen. Damit ist die Basis geschaffen für die weitere in voller Einheit mit Jerusalem, in voller Selbstständigkeit und in sicheren Schranken der Sitte sich vollziehende Fortentwicklung der heidnischen Christenheit.

Dieser Bericht nun, dessen lebensvolle Anschaulichkeit schon eine Bestätigung seiner Geschichtlichkeit giebt, wird, wie erwähnt, auffallenderweise von zahlreichen Theologen mit größerer oder geringerer Entschiedenheit als mehr oder minder bewußt-tendenziöse Entstellung des wirklichen Hergangs, wie er aus Ga 2 sich ergebe, bezeichnet. Die erhobenen Beschuldigungen lassen sich in folgende drei Punkte zusammenfassen: 1. die AG habe den thatsächlich vorhanden gewesenen prinzipiellen Gegensatz zwischen P. und den Jerusalemischen hinsichtlich der Gesetzesfrage dadurch aufgehoben, daß sie den letzteren einen ihnen fremden paulinischen Standpunkt zuschreibe; 2. andererseits stelle die AG als Ergebnis des AK eine Beschränkung der Gesetzesfreiheit und Gleichberechtigung der Heidenchristen hin, zu welcher P. seine Zustimmung nicht habe geben können; 3. die AG lasse widergeschichtlicherweise den Ap. P. gegenüber den Jerusalemischen in einer untergeordneten, abhängigen Stellung erscheinen. Alle diese Vorwürfe beruhen nach meiner Überzeugung auf gründlicher Verkennung des exegetischen Thatbestandes sowohl in dem lukanischen als in dem paulinischen Bericht. Was den ersteren betrifft, so ist die Richtigstellung in vorstehendem gegeben. Wir wenden uns zur Vergleichung der paulinischen Äußerungen Ga 2, welche von den in Kap. 1 voraufgehenden Erklärungen ausgehen muß.

Gegenüber den Versuchen seiner galatischen Gegner, seine Heidenverkündigung als der Ergänzung und Verbesserung fähig und bedürftig hinzustellen und hiefür sich darauf zu berufen, daß er selbst früher den Zwölfen sich untergeordnet habe, behauptet und erweist P. zunächst einerseits den nichtmenschlichen Ursprung und Charakter seines Ev., andererseits, daß er gleich zu Anfang zur Selbstvergewisserung von der Wahrheit seines Ev. keine menschliche Bestätigung, auch nicht die der Zwölf gesucht habe (1, 11—20). Aber mit V. 21 tritt ein anderer Gesichtspunkt ein. So wenig er zu Anfang seine Gewißheit und Verkündigung von dem Urteil anderer, speziell der Apostel, abhängig gemacht hat, ebensowenig hat in der nachfolgenden Zeit zwischen ihm und der paläst. Christenheit, speziell Jerusalem und den Aposteln ein Verhältnis bestanden, welches berechtigen könnte, die Autorität dieser gegen ihn und sein Ev. und Apostolat geltend zu machen. V. 21—24 betont er, daß beim Beginn seines syrisch-cilicischen Aufenthalts die paläst. Gemeinden, ohne ihn persönlich zu kennen, auf die bloße Kunde seiner Bekehrung hin, Gott seinethalben priesen: dies kann nicht mehr zum Erweis seiner Selbstständigkeit dienen, sondern nur erhärten, daß wenigstens damals in der Anfangszeit innerhalb der paläst. Christenheit keine Spur von Mißtrauen gegen seine Verkündigung bestand. Wenn er nun hiernach 2, 1 dessen gedenkt, daß er 14 Jahre später wieder nach Jerusalem gegangen sei, um der dortigen Christenheit sein Ev., wie er es unter den Heiden verkündigt, vorzulegen mit der Frage, ob denn etwa die hiernach bisher geübte und ferner zu übende Wirksamkeit eine nichtige sei, so wird er konstatieren wollen, daß auch nach so langer Zeit noch die anfängliche Übereinstimmung unerschüttert geblieben ist, nachdem inzwischen seine Verkündigung in ihren Prinzipien und Konsequenzen völlig klar vor Augen liegen mußte, so daß also die damals erfolgte Entscheidung unverändert noch jetzt, da er schreibt, Geltung hat.

Die Situation ist also völlig dieselbe wie AG 15. Was P. seine Heidenverkündigung nennt, ist eben das, was dort von den Irrlehrern angefochten und darum in

Jerusalem vorgelegt wurde; in beiden Fällen besteht Ungewißheit über die Stellung Jerusalems hiezu, man will Klarheit haben; beidemal erscheint P. neben B., und wenn P. sagt, er habe Titus, einen Unbeschnittenen, mitgenommen, wobei er nur bezwecken konnte, daß an dem Verhalten zu diesem die Stellung der Jerusalemischen zur Heidenmission sich erprobe, so läßt ja auch die AG nicht unerwähnt, daß dem B. und P. etliche aus den antiochen. Heidenchristen beigeordnet wurden. Daß die antiochen. Gemeinde bereit gewesen wäre, einer den Irrlehrern zustimmenden Erklärung Jerusalems sich zu unterwerfen, deutet die AG nicht an; sie erwartet vielmehr eine Zurückweisung. Damit fällt auch das Bedenken hin, ob nicht die Entsendung des P. von seiten der antiochen. Gemeinde mit seiner Selbstständigkeit gegenüber Jerusalem in Widerspruch stehe, und es hindert nichts, des Apostels Schweigen von jener daraus zu erklären, daß er keinen Anlaß hatte, sie zu erwähnen. P. berichtet gegenüber einem ihm persönlich geltenden Angriff; die AG behandelt des Apostels Sache nur, sofern sie zugleich Sache der Gemeinde ist. Darum war für L. auch kein Anlaß, die Offenbarung zu berühren, durch welche P. auch abgesehen von dem Gemeindebeschluß persönlich bestimmt wurde, während P. sie betont anscheinend, um die hohe Bedeutsamkeit des Vorgangs bemerklich zu machen.

Hinsichtlich der Vorgänge in Jerusalem hebt P. neben der Verhandlung mit den Jerusalemiten überhaupt noch eine Sonderbesprechung mit den „Angesehenen" hervor, bei welcher es sich doch um das Gleiche handelte wie bei jener. Letztere kann nicht mit der Verhandlung AG 15, 6 ff. identisch sein, welche nach V. 12 vor und mit der Gemeinde stattfand, sondern es ist anzuerkennen, daß sie von L. übergangen ist. Daß P. sie besonders erwähnt, erklärt sich daraus, daß seine Gegner speziell die Autorität der Angesehenen gegen ihn geltend machten; damit ist dann aber auch erklärt, warum L. sie übergehen konnte.

Welche Entscheidung nun sowohl die Gemeinde im ganzen als im besonderen die Angesehenen auf die vorgelegte Frage gegeben haben, sagt P. nur indirekt V. 3 damit, daß nicht einmal der anwesende Unbeschnittene, Titus, zur Beschneidung genötigt wurde. So wenig also hat man den Unbeschnittenen überhaupt die Beschneidung aufgenötigt, so völlig ist die paulinische Heidenverkündigung anerkannt. Davon also, daß man in Jerusalem, speziell auf seiten der Häupter, nicht ganz mit ihm einverstanden sei, kann schlechterdings nicht die Rede sein. Ohne jeden Anlaß finden manche in ἠναγκάσθη angedeutet, daß diese Anerkennung nur mit Mühe nach hartem Kampf erreicht wurde, und behaupten darauf hin, die AG habe geschichtswidrig die Einheit als von vornherein fertig dargestellt. Aber vielmehr umgekehrt könnte es eher scheinen, als ob das Ergebnis nach P. schneller und müheloser erreicht worden wäre als nach der AG. Wir haben jedoch gesehen, daß der in Jerusalem erhobene Einspruch keineswegs aus dem Gegensatz gegen die Gerechtigkeit aus Gnaden entsprang, und daß er infolge der zweiten Verhandlung zurückgezogen wurde, so daß man sich schließlich einigte nicht nur in der Desavouierung der Irrlehrer, sondern auch in der Überzeugung, es liege überhaupt kein Grund vor, die Heidenchristen mit dem Gesetz zu belasten. Also sowohl wegen der Andersartigkeit der Forderung als wegen ihrer Erfolglosigkeit konnte P. den Umstand, daß sie erhoben und erwogen worden ist, unberücksichtigt lassen.

Aber an ein Moment der Verhandlung AG 15, 6 ff. werden wir durch Ga 2 bedeutsam erinnert, wenn anders V. 4. 5, zum voraufgehenden gehörig, den Grund angiebt, warum man in Jerusalem von Auferlegung der Beschneidung völlig abgesehen hat. Entscheidend war die Rücksicht auf die falschen Brüder, auf deren Streben, die den Christen in Christo eignende Freiheit zu vernichten; um die Wahrheit des Ev. für die zu sammelnde Heidenchristenheit unversehrt zu bewahren, haben die in Jerusalem Versammelten (denn diese überhaupt sind Subjekt zu εἴξαμεν) jenen keinen Augenblick nachgegeben. Dies fügt P. hinzu, damit die Galater wissen, daß durch jene jerusalem. Entscheidung geradezu auch diejenigen verurteilt und desavouiert sind, welche jetzt unter ihnen auftreten und sich der Übereinstimmung mit Jerusalem rühmen: ebensolche Leute waren es, denen man damals ihr Handwerk legen wollte; eben die bleibende Unversehrtheit der Heilswahrheit hatte man im Auge. Damit steht im Einklang, daß L. berichtet, wie die Warnung des Petrus vor der Gefahr, es werde die (in Antiochien bestrittene) Lehre von der Glaubensgerechtigkeit gefährdet werden, den Ausschlag gab. Und andererseits setzen die Worte des P. voraus, daß hiervon abgesehen der Gedanke an Beschneidung der Heidenchristen nicht so fern lag.

Daß P. das Aposteldekret unerwähnt läßt, verliert sein Auffallendes, wenn wir recht gesehen haben, einerseits daß das Dekret keineswegs dahin zielt, die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen zu beschränken, sondern anläßlich der Anerkennung ihrer Gesetzesfreiheit ihre Sitte zu regeln, andrerseits daß P. keinen Anlaß hatte, die hierauf bezüglichen Verhandlungen zu erwähnen. Dagegen erwähnt P. V. 6—10 etwas anderes, was in der AG nicht, wenigstens nicht so, berichtet ist. Die Angesehenen, speziell die drei „Säulen", haben auf Grund der Erkenntnis, P. habe als eigentümliche Gnadengabe den Beruf an die Vorhaut empfangen, wie Petrus den Beruf an die Beschneidung, mit Handschlag sich einverstanden erklärt, daß, unter Wahrung der Gemeinschaft, P. und B. die Mission unter den Heiden, sie aber die unter der Beschneidung ausrichten, wobei jenen nur die eine Bedingung gestellt ist, bei den von ihnen zu sammelnden Gemeinden für die Armen der Beschneidung zu kollektieren, welche Bedingung P. eifrigst erfüllt zu haben versichert. P. will durch diese Mitteilung versichern, was in Galatien angezweifelt worden sein muß, daß die selbstständige Stellung, welche gegenwärtig er (und B.) gegenüber den gal. Aposteln, und die Sonderstellung, welche dem entsprechend die Christenheit unter den Heiden gegenüber der aus der Beschneidung einnimmt, nicht einen Gegensatz gegen Jerusalem involviert, vielmehr von den Angesehenen selbst gewollt ist und in keiner Weise die Einheit beeinträchtigt. Wenn er dabei parenthetisch bemerkt, daß das Ansehen jener für ihn in dieser Sache völlig gleichgültig sei, so ist dies nicht etwa eine ironische Behandlung jener, welche das Bewußtsein eines Gegensatzes voraussetzen würde, sondern indem er sich eben auf die Angesehenen beruft, auf welche seine Gegner sich berufen, will er nur nicht unterlassen zu betonen, daß er dies eben nur um jener willen thue, nicht als ob seine Gewißheit von ihnen abhänge. (Die anerkannt rätselhaften Worte V. 6. 7 *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο κτλ.* verstehe ich jetzt dahin: „denn von mir haben die Angesehenen sich keineswegs beraten lassen, sondern im Gegenteil auf Grund der Wahrnehmung, daß ich u. s. w.". Es scheint, daß die galat. Gegner, indem sie einräumten, daß die Selbstständigkeit des P. seitens der Angesehenen in gewissem Sinne anerkannt sei, verdächtigend hinzugefügt haben, letztere hätten sich dabei in zeitweiliger Unsicherheit von P. beeinflussen lassen. Jedenfalls ist der Sinn der Worte so dunkel, daß es zu gewagt ist, daraus Schlüsse zu ziehen.)

Diese Abmachung nun, die wohl in derselben Sonderverhandlung erfolgt ist, auf welche V. 2 deutet, setzt voraus, daß man in Jerusalem bis zum AK noch nicht in solcher Weise über die Sonderstellung des P. und B. neben den andern Aposteln zur Klarheit gekommen war; andererseits aber erscheint sie lediglich als Anerkennung dessen, was sich geschichtlich schon vollzogen hatte. Dies steht im Einklang mit der Darstellung der AG, nach welcher B. anfangs als Delegierter Jerusalems und P. als von B. Berufener in Antiochia stand, dann aber die Aussendung beider durch die antioch. Gemeinde so erfolgte, daß erhellt, jetzt beginne die ihnen bestimmte eigentümliche, selbstständige Wirksamkeit (13, 2). Dem entspricht das Ergebnis ihres Zuges. Hier haben wir den geschichtlichen Vollzug, der nach P. in Jerusalem anerkannt wurde. Und so sehen wir denn nach dem Konvent P. auf dem vorher gelegten Grunde seine Wirksamkeit fortführen. Darum könnte es auffallend erscheinen, daß L. jener Abmachung, von der er wissen mußte, nicht gedenkt. Doch es fehlt ja in der That auch nicht an Beziehungen darauf, vgl. AG 15, V. 4. 12. 26. Also daß man sich über die Stellung des P. und B. schlüssig geworden ist und zwar so, wie der Galaterbrief angiebt, läßt auch der lukan. Bericht erkennen. Nur daß er die ausdrückliche Sonderabmachung samt der beigefügten Bedingung unerwähnt läßt, was nach dem früher Gesagten nicht allzu befremdlich sein kann. Die Thatsache übrigens der steten Fürsorge für die Armen setzt auch die AG voraus, wie sich aus der Vergleichung von 11, 29 f. mit 24, 17 und letzterer Stelle mit Rö 15, 25 ergiebt; und auch sie betrachtet dieselbe nach dem Zusammenhang ersterer Stelle als Band der Gemeinschaft zwischen den beiden sich sondernden Teilen der Kirche.

Auf Grund vorstehender Vergleichung urteilen wir: der paulin. Bericht bringt im wesentlichen volle Bestätigung des lukan. Berichts, Ergänzung desselben in einigen minder wesentlichen Punkten, während diejenigen wichtigen Momente, welche die AG allein bietet, durch die Darstellung des Galaterbriefs nicht ausgeschlossen werden.

Es erübrigt zu fragen, ob zu diesem Ergebnis wirklich, wie man vielfach behauptet, die paulin. Mitteilung über den Streit in Antiochien (Ga 2, 11 ff.) in Widerspruch steht, wobei ich mich freilich auf einfache kurze Darlegung meiner Auffassung beschränken

muß. Ich gehe davon aus, daß das Aposteldekret nicht den Zweck hatte, ein Zusammenleben, speziell Speisegemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen zu ermöglichen, daß diese Frage in Jerusalem überhaupt nicht in Betracht gezogen ist. In Antiochien war, anscheinend nicht lange vor dem in Rede stehenden Ereignis, die Speisegemeinschaft Brauch geworden, während in Jerusalem im allgemeinen die strengere Auffassung herrschte, welcher eine solche für unerlaubt galt. Petrus, als er nach Antiochien und damit in die Lage kam, sich entscheiden zu müssen, hatte für seine Person kein Gewissensbedenken dagegen gefunden, sich der freieren Weise anzuschließen; als aber die Leute von Jakobus erschienen, überwog die Furcht vor den zu erwartenden Vorwürfen so, daß er und mit ihm die antiochen. Judenchristen mit Einschluß selbst des B. die Speisegemeinschaft nicht fortsetzten, damit den Schein erweckend, als hätten sie die strengere Weise nie verlassen. P. nun sieht in diesem Verhalten eine Gefährdung der Wahrheit des Ev., eine die Gewissen der Heidenchristen verwirrende Verdunkelung des Prinzips der vollen Heilsgemeinschaft der gesetzlosen Gläubigen. An sich hätte er gegen ein Festhalten der Judenchristen an ihrer Volkssitte, welche die Absonderung von den Heidenchristen bedingte, nichts einzuwenden gehabt; nachdem sie aber einmal aus der Heilsgemeinschaft mit diesen für ihre Person die Konsequenz gezogen hatten, mit Hintansetzung ihrer Volkssitte die Speisegemeinschaft einzugehen, konnte die Wiederaufhebung derselben, wenngleich sie von ihnen selbst keineswegs so gemeint war, thatsächlich doch nur als Verleugnung der Heilsgemeinschaft erscheinen. In diesem Sinne hält P. dem Petrus V. 14 vor: Wenn es vorkommen kann, wie es geschehen ist, daß du, der du Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch, so schließt deine jetzige Absonderung in sich, daß du — unverantwortlicherweise — die Heiden nötigst zum Judentum überzutreten" (zur Konstruktion vgl. 1 Ko 10, 30). Ist diese Auffassung im wesentlichen richtig, so enthält dieser Vorgang nichts, was nach den Ergebnissen des AK, wie wir sie erkannten, unbegreiflich wäre.

Schließlich vernotwendigt sich ein kurzer Überblick über die weitere Geschichte des Aposteldekretes. Die Jerusalemischen hatten sich bei Herausgabe dieser Sittenordnung auf denjenigen Teil der Heidenchristenheit beschränkt, welcher von früher her in Beziehung zu Jerusalem stand. Aus eigenem Antrieb hat dann P., was nach dem oben Ausgeführten nur begreiflich erscheint, das Dekret in dem Bereich der vor dem AK gesammelten Gemeinden zur Geltung gebracht. Daß er dann auch weiter noch in den neu gesammelten heidenchristl. Gemeinden das Dekret als solches, als Beschluß der jerus. Gemeinde eingeführt habe, ist in der AG nicht gesagt und nach den paulin. Briefen nicht wahrscheinlich. Was aber die Sache selbst betrifft, so wird wenigstens hinsichtlich zweier Punkte, der *πορνεία* und der *εἰδωλόθυτα*, durch die Weise, wie dieselben im 1 Korintherbrief (c. 5 und 6; 8—10) und in der Apokalypse (2, 14 f. 20 ff.) besprochen werden, bestätigt, daß die im Dekret geforderten Enthaltungen in der apost. Heidenchristenheit allgemein Eingang gefunden haben, wie sie denn auch im 2. Jahrh., namentlich in dem Gegensatz der Gnosis gegen die Kirche, eine bedeutsame Rolle gespielt haben, so daß an ihnen gerade der Gegensatz im praktischen Leben zur Erscheinung kam (Justin. dial. c. Tryph. c. 34 sq.; Iren. adv. haer. I, 6, 2 sqq.; 13, 5 sq.; 24, 5; 25, 3 sq.; 28, 1 sq.). Dagegen findet sich auffallenderweise von den beiden anderen Punkten, der Enthaltung von *πνικτόν* und *αἷμα*, in der apostolischen und nachapostolischen Zeit gar keine Spur. Dies erklärt sich, wenn die oben gegebene Auffassung dieser Punkte richtig ist, sofern darnach innerhalb der gesitteten hellenischen Welt kein Anlaß war, solchen Unsitten entgegenzuwirken. Später findet sich dann allerdings (cf. Tert. apologetic. c. 9; Minuc. Felix, Octavius c. 12; Epistola eccles. Lugdun. et Vienn. apud Euseb. H. E. V, 1, 26; Clem. homil. VII, 4, 8; recogn. IV, 36), daß in der Kirche ziemlich allgemein mit Berufung auf das Aposteldekret der dem Volksbewußtsein unanstößige Genuß auch des zu Speisen bereiteten Blutes gemieden wurde, was, wenn jene Auffassung richtig ist, auf einem Mißverständnis der Meinung des Dekretes beruhen muß.

Lic. K. Schmidt.

Apostellehre. Litteratur: Sie ist fast vollständig verzeichnet in der 2. Aufl. meiner kleinen Ausgabe der „Apostellehre" (Leipzig 1895), die sich sonst wesentlich mit diesem Artikel deckt. Editio princeps: Bryennios 1883; Faksimile-Ausgabe: Harris, London u. Baltimore 1887. Hauptausgaben: meine große Ausgabe, Leipzig 1884; Schaff, New-York, 3. Aufl. 1889; Hilgenfeld, Leipzig 1884; Sabatier, Paris 1885; Funk, Tübingen 1887; Jacquier, Lyon 1891; Minasi, Rom 1891.

In der Handschrift (vom Jahre 1056, geschrieben von einem Notar Namens Leon), welche Bryennios im Jerusalemer Kloster zu Konstantinopel entdeckt und aus der er im Jahre 1875 die vollständigen Clemensbriefe ediert hat, befindet sich an 5. Stelle eine an Umfang ungefähr dem Galaterbrief gleichkommende Schrift mit dem Titel: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (Fol. 76a—80b, zwischen den Clemens- und Ignatiusbriefen). Diese Schrift hat der Entdecker am Schluß des Jahres 1883 in einer vortrefflichen Ausgabe publiziert (*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Ἐν Κωνσταντινουπόλει*; R. Harris hat 1887 [London und Baltimore] eine Faksimile-Prachtausgabe herausgegeben) und dabei den Beweis angetreten, daß sie aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts stammt und mit der „Apostellehre" identisch ist, welche Clemens Alex., Eusebius, Athanasius u. a. gekannt haben.

1. Inhalt und Disposition der Schrift. Die Schrift zerfällt in zwei resp. drei Teile. Der erste enthält die Gebote der christlichen Sittlichkeit und kurze Anweisungen über die entscheidenden kirchlichen Handlungen, welche den christlichen Charakter der Gemeinden konstituieren (c. 1—10), der zweite enthält Bestimmungen über den Gemeindeverkehr und das Gemeindeleben (c. 11—15). Kap. 16 mit der Ermahnung, auf die Wiederkunft des Herrn vorbereitet zu sein, bildet den Beschluß. Der erste Teil ist so disponiert, daß (1) c. 1—6 in der Form der Schilderung „der beiden Wege" die Gebote der christlichen Sittlichkeit dargelegt werden, sodann (2) von der Taufe (c. 7), von dem Fasten uud dem täglichen Gebet (c. 8), von den eucharistischen Gebeten (c. 9. 10) gehandelt wird. Die Verbindung zwischen diesen beiden Abschnitten ist deshalb eine sehr enge, weil die Ausführungen c. 1—6 ausdrücklich c. 7, 1 als solche bezeichnet werden, die jedem Täufling unmittelbar vor der heil. Handlung wörtlich mitgeteilt werden sollen (s. Bielenstein in den Mitteil. und Nachrichten f. d. ev. K. in Rußland, 1885 Febr. und März). Man hat sie also im Sinne des Verfassers als eine Taufrede zu betrachten (*ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε*, heißt es c. 7, 1). Aber auch die Verbindung zwischen den beiden Hauptteilen ist eine enge, sofern c. 11 mit den Worten beginnt: *ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν, κτλ.*, d. h. die in c. 1—10 gegebenen Ausführungen gelten als die Grundlage des christlichen Bruderbundes: man soll nur mit solchen Christen in Verbindung treten — diesen aber auch alle Freundschaft und Brüderlichkeit bewähren —, welche das lehren und befolgen, was in c. 1—10 gesagt ist. Auch im einzelnen ist eine gute Disposition fast durchweg zu erkennen. „Die beiden Wege" sind also beschrieben: Als der Weg des Lebens wird die Gottes- und Nächstenliebe bezeichnet (c. 1, 2). Die Gottesliebe wird — das scheint mir wenigstens die nächstliegende Auffassung der betreffenden Verse in ihrer gegenwärtigen Form zu sein (über die ältere Form s. unten) — dargelegt als sich entfaltend in der Feindesliebe und in der Weltentsagung, die sich in dem Verzicht aufs Recht und in der Entäußerung der irdischen Güter zeigt (c. 1, 3—6), die Nächstenliebe wird entwickelt, erstlich in dem Verhältnis zu allen Menschen, als Vermeidung aller groben und feinen Sünden (c. 2 und 3), zweitens in dem Verhältnis zu den christlichen Brüdern (c. 4). Hierauf folgt eine summarische Darlegung des Todesweges (c. 5) und sodann ein Anhang (c. 6), in welchem von dem vollkommenen christlichen Leben und von den Konzessionen gehandelt ist. Nun folgt die Anordnung über die Taufe, in welcher der Verfasser allen Nachdruck auf den Gebrauch der Tauffornel legt und ausdrücklich die Besprengung neben der Untertauchung in Notfällen zuläßt. Der Taufe soll aber ein Fasten vorausgehen, und diese Bestimmung veranlaßt den Verfasser, das christliche Fasten gegen das der „Heuchler", d. h. der Juden, abzugrenzen; aber diese Abgrenzung erfolgt lediglich in Rücksicht auf die verschiedenen Fasttage; dagegen in Bezug auf das Gebet wird eingeschärft, daß man nicht die Gebete der Heuchler beten soll, sondern — und zwar dreimal des Tages — das Vater-Unser. Dieses wird in extenso (samt einer Doxologie) nach Matthäus mitgeteilt. Was die heilige Mahlzeit betrifft, so hat der Verfasser die Gebete vorgeschrieben, die bei derselben (vorher und nachher; s. c. 10, 1: *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*, also eine wirkliche Mahlzeit) gesprochen werden sollen. Außerdem hat er nur zwei Bestimmungen gegeben, nämlich (1), daß nur Getaufte an der Eucharistie Anteil nehmen sollen, (2) daß die „Propheten" nicht an den gegebenen Wortlaut der Gebete gebunden sind, sondern ihnen gestattet werden soll, „Dank zu sagen, so viel sie wollen". — Die Bestimmungen über den Gemeindeverkehr und das Gemeindeleben, wie sie der zweite Teil bringt, sind also gegliedert: 1. sind Bestimmungen gegeben über das Verhalten in Bezug auf die zureisenden Lehrer des göttlichen Worts und die wandernden Brüder sowie über die

Pflichten gegen die Gemeindepropheten und -Lehrer (c. 11—13), 2. über Ordnungen innerhalb der Einzelgemeinden (c. 14 und 15). Jene sind wie folgt disponiert: (a) Anordnung über die Apostel — sie sind zu rastloser Wanderung und Missionspredigt verpflichtet; sie dürfen daher höchstens zwei Tage an demselben Ort bei christlichen Brüdern bleiben und dürfen nur den notwendigsten Lebensunterhalt annehmen, s. c. 11, 4—6, (b) Anordnung über die Propheten — sie dürfen nicht versucht, d. h. kritisiert werden, wenn sie als rechte Propheten erwiesen sind; der rechte Prophet erweist sich als solcher durch sein dem Lebenswandel des Herrn ähnliches Betragen; es folgt eine Darlegung, welche Handlungen dem rechten Propheten zustehen und welche nicht, s. c. 11, 7—12, (c) Anordnung über die reisenden Brüder — sie sind zwei bis drei Tage lang von der Gemeinde zu verpflegen, dann sollen sie ihr Handwerk ausüben, oder es soll für sie von der Gemeinde sonst eine Beschäftigung, die sie ernährt, ermittelt werden; wollen sie aber nicht arbeiten, so hat man sich von ihnen zu entfernen. Dagegen können die „Propheten", die sich in der Gemeinde niederlassen wollen, und die „Lehrer" auf Unterhalt seitens der Gemeinde vollen Anspruch erheben; ihnen sind die Erstlinge von allem zu bringen; denn die Propheten sind die „Hohenpriester". Nur in dem Falle, daß die Gemeinde jener geistlichen Virtuosen entbehrt, sind die Erstlinge den Armen zu übergeben; s. c. 12 und 13. Die Bestimmungen über die Ordnung innerhalb der Einzelgemeinden gruppieren sich um die sonntägliche Opferfeier. Alle sollen am Sonntag zusammenkommen und das schon vom Propheten verheißene Opfer feiern. Die Hauptsache ist, daß dieses Opfer rein sei. Rein aber ist es nur, wenn ihm das Sündenbekenntnis und die Beilegung aller Streitigkeiten vorangegangen ist. Zum Opfer gehören ferner Vollzugsbeamte (auf die Bedeutung des *οὖν* c. 15, 1 hat mich Hatch brieflich aufmerksam gemacht); solche soll sich die Gemeinde wählen, nämlich Bischöfe und Diakonen (*ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους*). Der Verf. bemerkt, daß auch sie der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer leisten, daß sie deshalb nicht zu verachten, sondern vielmehr als die „Geehrten" wie die Propheten und Lehrer hoch zu schätzen (d. h. auch zu unterhalten, s. Zahn, Forschungen III S. 302) sind. Mit allgemeinen Mahnungen zur Friedfertigkeit, brüderlicher Zurechtweisung, strenger Zucht und einer Lebensführung, die sich in allem nach dem Evangelium richtet, schließt dieser Abschnitt. — Die hier gegebene Disposition ist von einigen Gelehrten beanstandet; sie finden die Schrift schlecht oder doch nur teilweise gut disponiert; andere leugnen die Einheit geradezu; beanstandet ist auch, daß in c. 1 die Gottesliebe dargelegt werde sowie die Ursprünglichkeit der Verse 1, 3—6, resp. die Ursprünglichkeit von Teilen derselben; ferner sind verschiedene Ansichten über das 6. Kapitel in seinem Verhältnis zu c. 1—5 und c. 7 ff. aufgetaucht u. s. w.

2. Titel, Adresse und Zweck der Schrift. In der Handschrift hat das Büchlein zwei Titel, nämlich (1) in der Überschrift: *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, (2) in der ersten Zeile (s. das Faksimile in der faksimilierten Ausgabe von R. Harris 1887) *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*. Über diese Titel im allgemeinen, über ihr Verhältnis zu den verschiedenen Aufschriften, welche eine Apostellehre bei den Kirchenvätern getragen hat, über die Frage, ob der 2. Titel sich etwa nur auf die ersten 5 oder 6 Kapitel bezieht, endlich über das Verständnis der Adresse „*τοῖς ἔθνεσιν*" sind die Meinungen weit auseinandergegangen. Sieht man von den Aufschriften bei den Kirchenvätern ab, so findet man keinen Grund, die zweite Überschrift im Manuskript zn beanstanden. Die besondere Erwähnung der Zwölfzahl bei den Aposteln ist nicht nur nicht auffällig, sondern war einem Verfasser fast geboten, der auch andere Apostel als die Zwölfe — und zwar noch eben wirkende — gekannt hat. In der Schrift ist ferner das Evangelium durchweg (auch für c. 7—16) die Grundlage und die Generalinstanz; sie enthält also in Wahrheit eine „Herrnlehre", während die Apostel als Lehrende nirgends hervortreten und der Verfasser keinesfalls an sie als an die wirklichen Autoren dieser seiner evangelischen Kompilationen gedacht hat; mithin ist der Titel *διδαχὴ κυρίου διὰ τ. ἀποστόλων* völlig zutreffend. Die Apostel haben im Sinne des Verfassers nichts zu der Lehre hinzugethan, sondern lediglich dieselbe übermittelt. Sehr verständlich aber ist es, daß man in der Folgezeit die Worte „*κυρίου διὰ*" weggelassen hat, zumal wenn man erwägt, daß die späteren Generationen geneigt sein mußten, die Schrift wirklich als von den Aposteln verfaßt zu betrachten und mit einer „*διδαχὴ κυρίου*" bei gelehrter Reflexion über den Titel nichts anzufangen wußten. Endlich aber ist auch die Adresse „*τοῖς ἔθνεσιν*" nicht auffallend. Gemeint sind natürlich

Christen aus den Heiden, wie der, welcher dem Hebräerbrief die Adresse „*πρὸς Ἑβραίους*“ gegeben hat, an Christen aus den Juden gedacht hat, wie *ἔθνη* nicht selten in der christlichen Urlitteratur die Christen aus den Heiden bezeichnet (vgl. den Ausdruck *συναγωγὴ τῶν ἐθνῶν*, Testam. Beniam. 11), und wie die Ausdrücke *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους* (vgl. auch Act. 6, 1: *Ἑλληνισταί . . . Ἑβραῖοι*) und ähnliche zu deuten sind. Unsere Schrift richtet sich also an alle Heidenchristen, mithin an ein ideal-reales Publikum, ähnlich wie der Jakobusbrief und andere sog. katholische Briefe und Schriftstücke (s. meine große Ausgabe der Didache S. 104—109). Dieses Publikum faßt sie nicht als Katechumenen ins Auge — denn eine Schrift, welche in das Christentum einführt, ist die „Apostellehre“ keineswegs —, sondern als bereits gewonnene Christen, die in ihr einen Leitfaden besitzen sollen, wie sie ihr Leben auf Grund des Evangeliums einzurichten und was sie den neu zu gewinnenden Brüdern einzuschärfen haben. Alles ist darauf angelegt, in übersichtlicher, leichtfaßlicher und leicht behaltlicher Form die wichtigsten Regeln für das christliche Leben, die *διδάγματα τοῦ κυρίου*, zusammenzustellen. In dem, was die Schrift enthält und was sie nicht enthält, ferner in der Art, wie sie das Ethische und das Dogmatische behandelt, ist sie ein kostbarer Kommentar zu den ältesten Zeugnissen, die wir für das Leben, den Interessenkreis und die Ordnungen der christlichen Gemeinden in vorkatholischer Zeit besitzen (vgl. besonders den Pliniusbrief, den Jakobusbrief, den Hirten des Hermas und die auf die christlichen *μαθήματα* bezüglichen Abschnitte in der Apologie des Justin).

3. Die Überlieferung der Schrift in der Handschrift und die Integrität. So wie die Schrift in der Konstantinopolitaner Handschrift vorliegt, bietet sie fast durchweg einen lesbaren Text und ist von verhältnismäßig wenigen Fehlern entstellt. Den größten Teil derselben hat bereits Bryennios bemerkt und zu korrigieren versucht, einiges ist von den späteren Herausgebern und andern Gelehrten nachträglich verbessert worden. Würden wir aus sonstiger Überlieferung von der Schrift nichts wissen, keine späteren Bearbeitungen von ihr kennen und ihre Quellen nicht zu ermitteln in der Lage sein, so würden wir uns, vielleicht von einigen Stellen des ersten Kapitels abgesehen, die allerdings den Verdacht späterer Zusätze erregen, bei der Annahme der Integrität der Schrift zu beruhigen haben. In der That kann von c. 2 ab bis zum Schluß kein Passus nachgewiesen werden, der sich nicht in den Zusammenhang fügte; auch scheint nichts ausgefallen zu sein, und der Argwohn einer bedeutenden und unheilbaren Entstellung des Textes findet nur an drei Stellen einigen Grund, nämlich c. 1, 6 (*ἱδρωτάτω ἡ ἐλεημοσύνη*), c. 11, 11 (*ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας*) und c. 16, 5 (*ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος*). Dagegen erhebt sich eine Reihe von Fragen in Bezug auf die Integrität der Schrift und die Originalität des uns vorliegenden Textes, sobald man die Testimonia der Kirchenväter für die Apostellehre, die späteren Bearbeitungen sowie die Quellen der Schrift ins Auge faßt. Sie beziehen sich vor allem auf die sechs ersten Kapitel, aber auch auf die Zusammengehörigkeit der c. 7—16 mit diesen Kapiteln (s. z. B. die Untersuchungen von Hilgenfeld), und sind sehr verschieden beantwortet worden. Die wichtigsten sollen in den folgenden Abschnitten gehörigen Orts Erwähnung finden. Bemerkt sei hier nur noch, daß wahrscheinlich die Formen einiger Worte nach einer späteren Orthographie hier und da verändert worden sind.

4. Die Sprache und der Wortvorrat der Schrift. Die Sprache ist das hellenistische Idiom, genauer das Idiom der Septuaginta in den poetischen Büchern und das der sog. alttestamentlichen Apokryphen, an welche namentlich die ersten Kapitel stark erinnern (doch ist die Sprache in c. 7—16 nicht anders gefärbt als in c. 1—6). Diese sind von zahlreichen Hebraismen durchsetzt; doch ist das Griechische viel besser als das des Hermas. Der Stil ist einfach, populär und knapp, andererseits hat er etwas Rhythmisches, Liturgisches. Die Schrift enthält 2190 Wörter (ca. 10700 Buchstaben) und 552 verschiedene Worte. Von diesen kommen 504 auch im NT. vor; 38 von den restierenden 48 begegnen in der LXX, bei Barnabas oder bei anderen älteren griechischen Schriftstellern. Die Worte, die sich in unserer Schrift allein oder zum erstenmale finden, sind *αἰσχρολόγος, γόγγυσος, ἐκπέτασις, κοσμοπλάνος, κυριακή* (für Sonntag, s. Ignat. ad Magn. 9, 1), *πονηρόφρων, προσεξομολογέω, σιτία, ὑψηλόφθαλμος, χριστέμπορος* (s. die Ausgabe von Schaff S. 95—113 und Potwin in der Biblioth. Sacr. 1884, Oktob. p. 800 sq.).

5. Die Quellen der Schrift. In Bezug auf die Quellen gehen die Ansichten weit auseinander. Zunächst im allgemeinen: es giebt unter den uns bekannten urchrist=

lichen Schriften keine zweite, die, bei hoher Originalität in der Disposition und Form, überall in dem Grade abhängig ist von älteren Schriften wie die *Διδαχή*. Allein diese Abhängigkeit ist in dem Zweck begründet, den der Verfasser sich gesetzt hat. Er wollte die *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* zusammenfassen und zur Darstellung bringen; daher hat er alle eigenen Gedanken zurückgestellt, die Überlieferung aber geordnet und in knappster Form zusammengefaßt. Seine Schrift will sein und ist ein kräftiger Niederschlag der ältesten, mündlich und schriftlich überlieferten Lehren, wie sie christliche Gemeinden im römischen Reiche begründet haben. Ausdrückliche Citate resp. ausdrückliche Verweisungen finden sich acht in der Schrift. Zwei von ihnen (14, 3; 16, 7) beziehen sich auf das AT., eingeführt durch die Formel: *αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου* resp. *ὡς ἐρρέθη* (s. Ma 1, 11. 14; Sach 14, 5), fünf auf das Evangelium (8, 2; 9, 5; 11, 3; 15, 3; 15, 4), eingeführt durch: *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ — περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος — κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου — ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ,* eine auf eine uns unbekannte heilige Schrift (1, 6). Das AT. ist außerdem in den ersten fünf Kapiteln reichlich benutzt, und zwar sowohl der Dekalog als die alttestamentliche Spruchlitteratur (Proverbien, Sirach [vgl. bes. den Anfang Did. c. 1 mit Sirach 7, 30. 31, cf. auch 35, 13; 39, 5], auch Tobit u. s. w.). Von aller gnostischen Kritik des AT. war der Verf. weit entfernt; er beurteilte das AT., wie die apostolischen Väter es beurteilt haben. David ist ihm *παῖς θεοῦ* wie Christus (9, 2); die Maleachi-Stelle ist als ein Herrnwort eingeführt — also nahm er wohl an, daß Christus im AT. geredet hat — und die ganze Schrift schließt mit einem alttestamentlichen Citat. Das Gebot der Erstlinge (c. 13) ist dem mosaischen Gesetze nachgebildet. Augenscheinlich ist ihm das AT. „die h. Schrift" gewesen; denn von einem neutestamentlichen Kanon findet sich keine Spur. Dagegen appelliert er nicht nur in den oben bezeichneten fünf Stellen an das schriftlich fixierte Evangelium, sondern die ganze Schrift ist durchzogen von Anspielungen und längeren oder kürzeren Citaten — ich zähle 23 — aus „dem Evangelium", welches als den Gemeinden bekannt vorausgesetzt wird (s. die Tabelle in meiner größeren Ausgabe S. 70 bis 76). Siebzehn von diesen 23 Stücken müssen einfach auf das Mt-Evangelium zurückgeführt werden; unter diesen 17 sind nur wenige, welche einen andern Text des Mt-Ev., als wir jetzt lesen, vermuten lassen; ja es liegt bis auf einen Fall die Annahme näher, daß der Verf. den Text frei reproduziert resp. absichtlich geändert hat (er schreibt 20, 6 *ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ,* giebt c. 15 die eschatologische Rede Mt 24 frei und sehr verkürzt wieder; nur der Zusatz *τὸν ποιήσαντά σε* Mt 22, 37 [c. 1, 2] ist keine selbstständige Veränderung, sondern stammt aus Sirach und findet sich auch bei Justin). Indessen ist — die Integrität der Schrift vorausgesetzt — die Annahme nicht durchweg zu halten, daß „das Evangelium" in der Apostellehre einfach das Mt-Ev. ist; denn 1. der Spruch Mt 7, 12 findet sich in der *Διδ.* (c. 1, 2) in anderer Fassung — dies Argument ist jedoch nicht schwerwiegend, da er überhaupt nicht aus einem Evangelium entnommen zu sein braucht —, 2. die umfangreichen evangelischen Citate c. 1, 3—5 zeigen einen aus Mt und Lc gemischten Text, der außerdem Sätze enthält, die sich weder bei Matthäus noch bei Lukas finden, 3. der Kelch steht c. 9, 2 dem Brote voran wie bei Lukas — auch ist das nicht von durchschlagender Wichtigkeit —, 4. c. 16, 1 ist wiederum eine Textmischung aus Matthäus und Lukas zu konstatieren. Die Textmischungen aus diesen Evangelien stimmen aber in frappanter Weise mit Tatians Diatessaron zusammen (oder ist das Petrus-Ev. benutzt?). Wie diese Thatsache zu erklären ist, muß leider im Dunklen bleiben. So weit das Material Schlüsse zuläßt, ist das Urteil zu fällen: entweder hat der Verf. einfach unsern Matthäus und sekundär den Lukas benutzt oder er hat unter „dem Evangelium" ein aus dem Lc-Ev. bereichertes Mt-Ev. vorausgesetzt und zur Hand gehabt. Durch nichts aber ist die Annahme empfohlen, daß unser Verf. den evangelischen Stoff in einer älteren Rezension — etwa in der der berühmten „Logia" — gekannt hat, als er in unseren Synoptikern vorliegt. An das Hebräerevangelium darf jedenfalls nicht gedacht werden (gegen Krawutzky u. a.); denn abgesehen von der Verwandtschaft einiger Citate mit Lukas, verbietet die Beobachtung, daß der Text der meisten Citate wörtlich mit dem Matthäus-Ev. stimmt, jene Annahme. Unser Matthäus und das Hebräerevangelium sind nicht so nahe verwandt gewesen. — Vom dem Johannes-Ev. findet sich in den Citaten des Verfassers keine Spur. Dagegen enthalten die vom Verfasser mitgeteilten, aber jedenfalls ihm selbst schon überlieferten eucharistischen Gebete zahlreiche Begriffe und Sätze, die auf das frappanteste an die Abschiedsreden Jesu bei Johannes, vor allem an c. 17, erinnern (s. meine

größere Ausgabe S. 79 ff.). Was aber noch mehr besagen will als alle einzelnen Übereinstimmungen: die ganze Auffassung vom Abendmahl, wie sie in den Gebeten zu tage tritt, ist — von der eschatologischen Spitze jener Gebete abgesehen — dieselbe, wie die, welche Jo 6 vorliegt. Es fehlt die Rücksichtnahme auf die Sündenvergebung und den Tod Christi dort und hier; dagegen tritt die Mahlzeit unter den Gesichtspunkt einer „geistlichen Speise“, die da zum ewigen Leben führt. Daß nun Jo 6 und 17 wirklich den Gebeten zu Grunde liegt, kann nicht mit erheblicher Wahrscheinlichkeit behauptet werden; vielmehr hat man sich mit der Einsicht, daß es derselbe Geist ist, der hier und dort gewaltet hat, zu begnügen. — Paulinische Briefe sind in der Apostellehre nicht citiert; auch giebt es keine einzige Stelle, an welcher die Benutzung jener Briefe evident zu nennen wäre. Doch fehlen beachtenswerte Spuren einer Kenntnis derselben nicht (c. 6, 3: *εἰδωλόθυτον*, c. 11, 5. 6 = 1 Ko 11, 26; c. 10, 6: *μαράν ἀθά*; c. 11, 3 f. über die Propheten: c. 11, 11: *μυστήριον ἐκκλησίας*; c. 12, 3; *ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω*; c. 13, 1 f.: *προφῆται καὶ διδάσκαλοι*; c. 16, 4—8 Ausführungen über den Antichrist u. a.); nimmt man eine solche an — und sie ist für 1 Ko (s. auch Rö und 2 Th) am wahrscheinlichsten —, so muß man zugleich behaupten, daß der Verf. den Paulus korrigiert hat (er schreibt 11, 7: *πάντα προφήτην οὐ πειράσετε οὐδὲ διακρινεῖτε,* anders Paulus 1 Ko 12, 10; 14, 29). Von einer bindenden Autorität der Paulusbriefe war also noch nicht die Rede. Angebliche Spuren einer Kenntnis der Apostelgeschichte, der Johannesapok., des 1. Petrusbriefs sind nichtig; bedeutender sind gewisse Verwandtschaften mit dem Judasbrief (demgemäß auch mit 2 Pt); Spuren einer Kenntnis der Pastoralbriefe fehlen ganz. — Die umstrittenste Frage ist aber die nach dem Verhältnis der Apostellehre zu dem Barnabasbrief (resp. auch zum Hirten des Hermas). Die große Mehrzahl der Forscher erkennt jener die Priorität zu. In diese Frage schlägt die Überlieferungsgeschichte des Buches, vor allem ein Fund, den wir von Gebhardt verdanken, bedeutungsvoll ein. Daher kann sie hier nur so weit erörtert werden, als dies ohne Rücksicht auf die Vorgeschichte und die Überlieferungsgeschichte möglich ist. Geht man von der meines Erachtens nicht zu beanstandenden Integrität des Barnabasbriefes aus, vergleicht man mit diesem Briefe die Apostellehre, so, wie sie uns vorliegt, und läßt man die Möglichkeit einer gemeinsamen Quelle noch bei Seite, so kann die Annahme der Priorität jenes Briefes zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben werden. Der Thatbestand ist in Kürze folgender: C. 1, 1. 2; 2, 2—7; 3, 7—6, 2 der Apostellehre (s. meine Ausgabe S. 66 f., 81 ff.) decken sich wesentlich, wenn auch nicht überall ganz wörtlich, mit Barn. 18—20, aber die Reihenfolge der Stücke ist eine ganz verschiedene, und zwar bei Barnabas eine ganz ungeordnete, in der Apostellehre eine trefflich disponierte. Im Rahmen der Schilderung der beiden Wege bietet aber die Apostellehre ferner (1) eine Reihe von evangelischen Sprüchen, s. c. 1, 2—5, (2) ein nicht zu belegendes Stück aus einer älteren Schrift, s. 1, 6, (3) einen Abschnitt, der der alttestamentlichen Spruchlitteratur nachgebildet ist, s. 3, 1—6, (4) eine Reihe von größeren und kleineren Zusätzen zu den mit Barnabas gemeinsamen Abschnitten, so in 2, 2; 2, 3; 2, 5; 2, 6; 3, 8; 4, 2; 4, 8; 4, 14. Barnabas dagegen bietet über die Apostellehre hinaus in den zur Frage stehenden Kapiteln sehr weniges, nämlich ein paar Sätzchen mehr in c. 19, 2. 3. 8, einen unverständlichen Satz c. 19, 4 und einige Worte mehr in c. 19, 10. In diesen Fällen läßt sich ein Grund für das Fehlen in der Apostellehre nahezu überall leicht nachweisen. Auch die Verschiedenheit der Textgestalt in den parallelen Abschnitten fällt mindestens nicht zum Nachteil des Barnabas aus (s. meine Ausgabe S. 84 ff.); allein absichtlich will ich hier von dieser absehen, da man auf solche subtile Beobachtungen sichere Schlüsse nicht bauen kann. Wir halten uns an den oben gegebenen Thatbestand. Wenn von zwei Schriftstellern A einen Stoff m, C aber den Stoff m + n bringt, so ist natürlich a priori nicht zu entscheiden, wer der Gewährsmann des anderen gewesen ist; denn Verkürzungen sind ebensowohl möglich als Erweiterungen. Wenn aber C selbst ausdrücklich sein Elaborat als eine Kompilation bezeichnet — *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων* —, wenn ferner jenes n offenkundig von anders woher genommenen, nicht originalen Stoff umfaßt, so ist es schlechterdings unmöglich, die Arbeit von A für ein Exzerpt aus C zu halten. So aber steht es in diesem Fall. Wäre Barnabas der Ausschreiber, so hätte er mit Sorgfalt alle evangelischen Sprüche aus der Apostellehre weggelassen (!); er hätte 3, 1—7 weggelassen; er hätte endlich die gute Reihenfolge in ein Chaos verwandelt. Das glaube, wer mag! Dazu kommt noch ein anderes. Das 16. Kapitel der Apostellehre ist in V. 1 und in V. 3—8 zugestandenermassen eine bloße Kompilation aus evangelischen Stellen, Sach 14, 5 und einer Überlieferung über

den Antichrist. Dazwischen steht ein Vers (V. 2), der von dorther nicht zu belegen ist, aber an Barn. 4, 10. 9 eine fast wörtlich genaue Parallele hat (s. meine größere Ausgabe S. 287 f.). Wäre Barnabas der spätere, so hätte er gerade den einzigen Vers, der das geistige Eigentum des Verfassers der Apostellehre ist, sich angeeignet. Ist das glaublich, oder ist nicht vielmehr der umgekehrte Fall allein wahrscheinlich, daß, da alle übrigen Verse des 16. Kapitels entlehnt sind, auch *Διδ.* 16, 2 entlehnt ist? Ferner aber — und das scheint mir noch entscheidender — der Verf. des Barnabasbriefes ist der Überzeugung, daß die Endzeit bereits angebrochen ist (s. c. 4, 3: *τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν*) und das „die letzten Tage“ bereits da sind. Er schreibt daher 4, 9: *διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις· οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις ἀντιστῶμεν.* Der Verf. der Apostellehre dagegen zeigt sich von der sicheren Überzeugung, daß das Ende jetzt einbrechen werde, nicht mehr durchdrungen. Daher fehlt bei ihm das „*νῦν*“, und er beschreibt einfach, wie es in den letzten Tagen zugehen werde, ohne die Gewißheit auszudrücken, daß dieselben bevorstehen: *οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῖς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται κτλ.* Dies ist ohne Zweifel eine mattere Formulierung. Hiernach ist das Urteil unumgänglich: die Apostellehre, wie sie uns in der Konstantinopolitaner Handschrift vorliegt, ist dem Barnabasbriefe gegenüber sekundär (vgl. auch *Διδ.* 10, 6: *τῷ θεῷ Δαβίδ*, mit Barn. 12, 10. 11, der es als einen Irrtum der Sünder bezeichnet, Jesus Davidssohn zu nennen; um dieser Stelle willen wird man den obigen Ausdruck in der Apostellehre nicht mit einigen Forschern für eine Bezeichnung Gottes des Vaters halten dürfen, wovon auch das vorangestellte *ὡσαννά* abrät), und sie ist entweder von ihm selbst oder von Stoffen, die er benutzt hat, abhängig (resp. von beiden); ausgeschlossen ist die Möglichkeit, daß Barnabas die Apostellehre, wie sie uns in der Handschrift vorliegt, abgeschrieben hat. — Unsicherer ist es, wie sich die Apostellehre zum Hirten des Hermas verhält. Die Beziehungen sind selten; sie finden sich deutlich nur *Διδ.* 1, 5 zu Mand. II, 4—6 und — sehr zweifelhaft — *Διδ.* 5 zu Mand. VIII, 4—5. Da diese Stoffe, wie sich später zeigen wird, in verschiedenen Rezensionen umliefen, so läßt sich nicht mit Sicherheit behaupten, daß die Apostellehre den Hirten zur Grundlage hat. Ausgeschlossen ist aber wiederum, wie die erste Parallele lehrt, das umgekehrte Verhältnis. Das giebt auch Zahn zu, der die Abhängigkeit der Apostellehre vom Hirten übrigens mit Recht für wahrscheinlich hält. In der letzten Zeit sind aber in Bezug auf die c. 1—5, namentlich von amerikanischen, englischen und französischen Gelehrten, noch zahlreiche Parallelen aus Philo, Pseudophokylides (Usener), den Sibyllen, ferner auch — dies ist besonders wertvoll — — aus Talmud und Midrasch nachgewiesen worden. Scheidet man aus den ersten 5 Kapiteln c. 1, 3—6 aus — und diese Ausscheidung wird unten gerechtfertigt werden —, so bleibt fast nichts spezifisch Christliches nach, und das Wenige läßt sich mit Hülfe anderer Urkunden auch noch als Zusatz entfernen. Somit liegt die Vermutung außerordentlich nahe, daß „die beiden Wege“ ein jüdisches Produkt sind, für Proselyten bestimmt, auf dem Dekalog und einer Verfeinerung seiner Gebote beruhend, welches mit dem AT. in die ältesten Christengemeinden herübergekommen ist (s. meine Dogmengeschichte 3. Aufl. Bd I S. 144).

6. Der Standpunkt des Verfassers der Schrift. Hier sind leider die größten Verschiedenheiten in den Ansichten der Gelehrten zu verzeichnen. Die Apostellehre ist gehalten worden für judenchristlich, aber vorpaulinisch (Sabatier), für judenchristlich, aber nicht ebionitisch (Schaff und eine große Anzahl von Schriftstellern, auch Bestmann), für antipaulinisch und sadducäisch, für häretisch und antichristlich (Churton), für ebionitisch, für semiebionitisch, dabei aber antiebionitisch (s. Krawutzcky, Katholisches Kirchenlex., 2. Aufl., III, S. 1869 ff.), für hellenistisch-christlich d. i. vulgär heidenchristlich, für antimontanistisch und antignostisch (Bryennios), für montanistisch (Hilgenfeld und Bonet-Maury), für theodotianisch (Krawutzcky), für katholisch resp. für eine Fälschung aus byzantinischer Zeit (Cotterill u. a.). Gegen die Annahme, daß die Haltung des Verfassers katholisch, montanistisch, gnostisch, sadducäisch und antichristlich u. s. w. sei, braucht man die Schrift nicht erst zu schützen. Ebensowenig ist es notwendig, auf die Unterschiebung antignostischer, antimontanistischer und monarchianischer oder der „Heilsgeschichte“ feindlicher Tendenzen einzugehen. Wohl aber bedarf es einer Ablehnung der sehr verbreiteten Ansicht, daß der Verfasser der Schrift ein Judenchrist und seine Tendenzen judenchristliche gewesen seien. Soll bei dem ersteren lediglich an einen

geborenen Juden gedacht werden, so mag die These als nicht weiter diskutierbar passieren — auch Paulus, Barnabas und Apollo waren geborene Juden, und Hermas schrieb judengriechisch —, nur wäre schwerlich an einen palästinensischen Juden zu denken. Soll bei dem letzteren nur verstanden werden, daß der Verfasser nicht von Paulus gelernt hat, so ist nichts einzuwenden. Soll das Buch lediglich deshalb als judenchristlich gelten, weil es nicht nur jüdische Ideen, sondern sogar einen jüdischen Aufsatz in sich birgt, so mag — nur ist vor dem mißverständlichen Gebrauch des Wortes „judenchristlich“ zu warnen — die Behauptung passieren. Allein man versteht hier unter judenchristlich fast ausnahmslos die Zugehörigkeit des Verfassers zu einem Kreise, der sich von den heidenchristlichen Gemeinden im Reiche spezifisch unterschieden hat, und noch in irgend welchem Maße mit dem Judentum als Nation zusammenhing. In diesem Sinne aber ist die Annahme irreführend und falsch. Sie hängt mit eingewurzelten Irrtümern betreffs der ältesten Geschichte des Christentums überhaupt zusammen — Irrtümern, die als Residuum der Baurschen Geschichtsbetrachtung in den Köpfen seiner Gegner hängen geblieben sind — und wird daher schwer auszurotten sein. Der Thatbestand ist in Kürze folgender: (1) der Verfasser schweigt über die Beschneidung und sonstige jüdische Riten vollständig, (2) er nennt die Juden an den beiden Stellen, wo er sie erwähnt, einfach „Heuchler“ (c. 8) und warnt davor, auch nur an denselben Tagen wie sie zu fasten, (3) von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes ist nirgendwo die Rede, ebensowenig von einem Vorzug irgend einer Nation in der Christenheit, (4) in dem großen eschatologischen Abschnitt (c. 16), der aus Mt genommen ist, fehlen alle die Stellen, die sich auf Jerusalem oder auf das jüdische Volk, den Tempel u. s. w. beziehen, und von einem Herrlichkeitsreich in Palästina ist nicht die Rede, obgleich der Verfasser ein sichtbares Reich Christi auf Erden vorausgesetzt hat, wie der Glaube an eine doppelte Auferstehung beweist (s. Lechler, Ap. und nachapost. Zeitalter, 3. Aufl. S. 592), (5) nicht das Hebräerev., sondern Mt und Lc, resp. eine Bearbeitung derselben, ist benutzt, vielleicht auch — s. oben — paulinische Briefe, (6) Jesus heißt nicht der Sohn, sondern der Gott Davids, (7) das Buch ist in den Gebrauch der katholischen Kirchen übergegangen. Diese Beobachtungen sind ausschlaggebend, um den Verf. von allem Ebionitismus, dem groben und dem konzilianteren, zu entlasten. Wo das Judentum als Nation in der Religion keine Rolle mehr spielt, da giebt es schlechterdings kein Judenchristentum mehr. Eine Betrachtung der Dinge, die bis zur Zeit Hadrians in der Christenheit außer Judenchristentum und Paulinismus nichts wahrzunehmen vermag, gerät hier allerdings in Verlegenheit — denn ein Paulusschüler war der Verfasser der Apostellehre nicht —; aber die Tage dieser kümmerlichen Auffassung sind gezählt. Es werden jedoch bestimmte Wahrnehmungen geltend gemacht, welche die judenchristliche, dabei aber nicht antipaulinische Haltung des Verfassers erweisen sollen. Schaff hat sie (S. 125 ff. seiner Ausgabe) zusammengestellt; mit einigen anderen, die aus anderen Autoren geschöpft sind — die ganz nichtigen habe ich weggelassen — sind es folgende: (1) Nur die Zwölfe, nicht der Apostel Paulus, sind in der Apostellehre erwähnt — aber in diesem Stücke unterscheidet sich der Verf. nicht von sehr vielen unzweifelhaft vulgär-christlichen Schriftstellern aus der Zeit vor der Schöpfung des neutestamentlichen Kanons, (2) der Stil und die Phraseologie sind hebraisierend — aber die christliche Religion ist aus dem Judentum entsprungen, hat sich aus dem AT. erbaut und ihre ersten Bekenner unter solchen Heiden gezählt, die schon vom Judentum berührt waren, also ist es nur natürlich, daß die religiöse Sprache stets von der LXX und durch das Medium derselben vom Hebräischen bestimmt gewesen ist, (3) der Verf. nennt die Propheten Hohepriester — diese Art der Ausbeutung des AT.s war in den heidenchristlichen Gemeinden nicht die Ausnahme, sondern die Regel, (4) der Verfasser fordert die Erstlinge für die Propheten — diese zweite Art der Verwertung des AT.s fehlt selbst bei Paulus nicht ganz; sie ist in der ältesten Zeit in den heidenchristlichen Gemeinden allerdings mit großer Vorsicht und Zurückhaltung geübt worden; aber ganz gefehlt hat sie nie, und bald nach der Zeit Justins hat sie bedeutende Fortschritte gemacht, (5) der Verf. warnt, daß man nicht mit den Juden am Montag und Donnerstag fasten soll; er befiehlt das Fasten am Mittwoch und Freitag und nennt den Freitag *παρασκευή* — aber selbst wenn der Verf. das Fasten an den jüdischen Fasttagen unbeanstandet gelassen hätte, wäre dies so wenig ein Zeichen von Judenchristentum, als die Praxis der Quartadecimaner an sich ein solches ist. Die Beibehaltung gewisser jüdischer Formen bei Christianisierung des Inhalts ist ein wesentliches Charakteristikum der christlichen Religion überhaupt. Die Polemik unseres Verf.s zeigt mithin, daß er ein sehr entschiedener Antijudaist (im

nationalen Sinn) gewesen ist; andererseits zeigt sie aber nicht einmal das sicher, daß er wirklich Christen im Auge gehabt hat, welche zu einem national-beschränkten Christentum hinneigten. Daß er die Tage nach jüdischer Art benannt hat, ist nicht auffallend; denn die Woche kommt hier im religiösen Sinne in Betracht. Man besaß aber in den christlichen Gemeinden nur für den Sonntag einen spezifisch-christlichen Namen, den auch unser Verfasser kennt (14, 1: *κυριακὴ κυρίου*); in der Bezeichnung der übrigen Wochentage schloß man sich einfach der jüdischen Benennung an, die durch die Leidenswoche Christi gleichsam geheiligt war. Über den Sabbath schweigt unser Verfasser ganz; er ist ihm eben nicht wie der Sonntag oder wie der Mittwoch und Freitag ein irgendwie ausgezeichneter Tag. (6) der Verfasser befiehlt, dreimal des Tages das Vaterunser zu beten in offenbarem Anschluß an die jüdische Sitte — aber erstlich gilt hierüber, was unter 5 bemerkt worden ist, zweitens wissen wir nicht sicher, welche Tagesstunden der Verfasser im Sinne gehabt hat, drittens hat sich nachweisbar die Beobachtung dreier Gebetszeiten in den heidenchristlichen Gemeinden des 2. Jahrhunderts eingebürgert, ist also nichts spezifisch Judenchristliches, (7) der Verf. faßt das Christentum wesentlich als die höchste Moral, er ist ein Moralist im besseren Sinne des Worts, „wie Jakobus und Matthäus"; er ist überhaupt dem Apostel Jakobus geistig sehr verwandt und er hat von dem Erlösungstod Christi und den Mysterien des Glaubens fast ganz abgesehen, also kann er nur ein Judenchrist gewesen sein — um dieses Argument zu widerlegen, müßte man weit ausholen; daß es nichtig ist, kann hier nicht erwiesen werden, ebenso wenig, daß „Jakobus", d. h. der Briefschreiber, kein Judenchrist gewesen ist. In Wahrheit ist das Argument umzukehren, d. h. für die vulgär-christliche Haltung des Verfassers zu verwenden; (8) der Verfasser greift die jüdische Religion nirgends an und unterscheidet sich dadurch streng von Barnabas — aber der Verf. greift überhaupt nicht an: die Juden sind ihm übrigens, wie dem Barnabas, ein Volk von Heuchlern; das Argument ist außerdem ein ganz verworrenes; denn die jüdische Religion hat, streng genommen, außer Paulus, Johannes und dem Verfasser des Hebräerbriefs, nur der Gnostizismus angegriffen; die Vorväter der katholischen Kirche haben diese Religion vielmehr für ihre eigene erklärt und dem heuchlerischen und verführten Volk der Juden den Besitz und das Verständnis derselben abzusprechen versucht. — Alle diese Beobachtungen beweisen also nicht, was sie beweisen sollen; sie erhärten zum Teil vielmehr das Entgegengesetzte. Es ist aber schließlich noch ein Argument hier zu nennen, welches als das kräftigste zum Erweise des Judenchristentums des Verfassers angeführt wird: er soll (c. 6) nicht nur das (judenchristliche) Verbot des Götzenopferfleisches eingeschärft, sondern auch die Beobachtung der jüdischen Speisegebote als den Gipfel der christlichen Vollkommenheit angesehen, sie jedoch nicht mehr für unumgänglich gehalten haben. Was erstlich das Verbot des Götzenopferfleich-Essens betrifft, so hat es nachweisbar seit dem Ende des 1. Jahrhunderts in den Gemeinden im Reiche, soweit wir sie kennen, gegolten (vgl. Keim, Aus dem Urchristent. S. 88 f.; Schmidt, De apost. decreti sententia p. 68 sq.); also folgt aus demselben nichts für den judenchristlichen Ursprung der Apostellehre. Den zweiten Punkt aber anlangend, so hätte doch in Bezug auf die beliebte Erklärung die Erwägung stutzig machen sollen, daß eine Ansicht, nach welcher die Beobachtung der jüdischen Speisegesetze den Gipfel der christlichen Vollkommenheit darstellen soll, schlechterdings unerhört ist. Judenchristen haben gewiß, wie ihre Brüder, die Juden, ihrer Gemeinschaft beitretenden Heiden die Beobachtung der Speisegesetze unter Umständen bis zu einem gewissem Grade erleichtert; aber jene Betrachtungsweise hat deshalb noch keinen Raum. Und wie sollte unser Verfasser von der Beschneidung, dem Sabbathsgebot, dem jüdischen Volkstum vollkommen schweigen, dagegen lediglich die Speisen erwähnen und auf diese jenes Gewicht legen? Wie sollte er c. 1—5 lediglich sittliche Anforderungen stellen, um dann in dem nachgebrachten 6. Kapitel die Beobachtung der jüdischen Speisegesetze als den Gipfel der Vollkommenheit zu erklären? Also kann in dem Satze *περὶ τῆς βρώσεως ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε,* unter *βρῶσις* nicht die jüdische Speiseordnung gemeint sein, sondern eine asketische Beschränkung in den Speisen, vor allem in Bezug auf den Fleischgenuß, an den man wegen *εἰδωλόθυτον* besonders zu denken hat. Diese Annahme, welche auch von dem besten Kenner der jüdischen Ordnungen, Schürer, für die einzig mögliche erachtet wird, paßt ferner allein in den Kontext. Dieser gebietet das 6. Kapitel — die Worte: *εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ· εἰ δ'οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο ποίει* — so zu fassen, daß es einen Nachtrag enthält zu den zwei Wegen, in welchem die Unterscheidung einer geringeren

und einer höheren, d. h. streng asketischen, enkratitischen Sittlichkeit nachgebracht wird. Dieser Nachtrag ist für die Haltung und somit auch für die Zeit des Verfassers von hoher Bedeutung, aber für das angebliche jüdische Christentum des Verfassers beweist er schlechterdings nichts. Hat aber das 6. Kapitel in dieser oder einer ähnlichen Gestalt schon zu den vorauszusetzenden jüdischen „beiden Wegen“ (s. oben) gehört, dann wäre vielleicht bei *βρῶσις* an die jüdischen Speisegesetze zu denken, dann wäre aber zugleich anzunehmen, daß der Christ, welcher diese „beiden Wege“ als christliche in Anspruch genommen hat, unter *βρῶσις* enkratitische Speisegesetze verstanden wissen wollte — solche Umdeutungen jüdischer Gebote in der christlichen Gemeinde waren ja etwas ganz Gewöhnliches.

Der Standpunkt des Verfassers der Apostellehre ist der des vulgären Heidenchristentums der älteren Zeit, wie dasselbe aus dem jüdischen Hellenismus durch Hinzutritt des Glaubens an Jesus Christus und einiger evangelischer Sprüche und Anordnungen entstanden ist, und zwar ist der Verfasser ein klassischer Zeuge für jenen Standpunkt, weil er ihm fast nichts Individuelles beigemischt hat. In dieser Hinsicht steht er dem Verfasser des sog. 2. Clemensbriefes am nächsten. Abstrahiert man ferner bei den sog. apostolischen Vätern von dem, was jedem eigentümlich ist, und stellt das Gemeinsame zusammen, zieht man aus Justin Schlüsse auf das Christentum der Gemeinden, die er kannte, so kommen die Ergebnisse dem sehr nahe, was wir der Apostellehre entnehmen können. Ihr Verfasser ist kein Judenchrist und kein Pauliner, auch gebührt ihm, trotzdem er vor falschen Lehrern im allgemeinen warnt, kein mit *ἀντί* zusammengesetztes Prädikat — höchstens antijüdisch, d. h. das jüdische Volk verdammend, wäre er zu nennen. Er ist Universalist und weiß nichts von einem Unterschied der Nationen; er sieht in der *διδαχὴ κυρίου* vor allem eine sittlich-soziale Ordnung des gesamten Lebens; er setzt selbstverständlich voraus, daß die Christen die Kraft besitzen, diese Ordnung durchzuführen; er will, daß in den Gebeten wie im ganzen Leben die Hoffnung auf den Eintritt des Endes, auf die Sammlung der zerstreuten Kirche in das Gottesreich und auf die Auferstehung zum Ausdruck komme; er will, daß die Christenheit, die von Gott geheiligte Kirche, auch heilig sei. Er bekennt sich in den Gebeten zu Gott, dem allmächtigen Herrn, der alle Dinge um seines Namens willen geschaffen hat, der den Menschen Speise und Trank giebt, welcher der heilige Vater ist, der seinem Namen in den Herzen der Gläubigen Wohnung gemacht hat. Er bekennt sich ferner zum Sohn, zu Jesus, dem *παῖς θεοῦ*, der uns vom Vater den Glauben und die Erkenntnis und das unsterbliche Leben geoffenbart hat; er sieht in ihm den Gott Davids, den heiligen Weinstock Davids und den Herrn, der durch die Propheten geredet hat; er verehrt in ihm die persönliche Gnade Gottes, welche zu besitzen mehr wert ist als die Welt (*ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος*), und wartet auf die Wiederkunft Christi. Er bekennt sich neben Vater und Sohn auch zum Geiste, welcher die bereitet hat, welche von Gott berufen sind. Endlich er fußt auf dem AT., der höchsten jüdischen Ethik und dem Evangelium; er sieht in den zwölf Aposteln die Mittelglieder in der Überlieferung zwischen dem Herrn und den Gemeinden, und er bezeugt die Taufe und das Abendmahl als die wichtigsten Handlungen: man wird Christ durch die Taufe und man bleibt es durch den Anteil an der eucharistischen Feier. Das ist in Kürze der „Standpunkt“, d. h. das Christentum, des Verfassers.

7. Zeit und Ort der Abfassung der Schrift. In Bezug auf die Zeit der Abfassung der Apostellehre haben die verschiedenen Ausleger alle Dezennien von dem J. 50 bis 190 mit Beschlag belegt, und außerdem fehlen selbst solche nicht, welche die Schrift in das 4. Jahrhundert (gleichzeitig mit den apostolischen Konstitutionen oder nach denselben, so Long in dem „Baptist Quarterly“ 1884, Juli bis Sept.), oder noch später (nach der pseudoathanasianischen Schrift de virginitate, so Cotterill) versetzen. Aber die Zahl derjenigen, welche eine Zeit empfehlen, die früher oder später liegt als 70—165, ist sehr gering. Noch vor die große Missionsthätigkeit des Paulus setzt Sabatier die Schrift, Jacquier zwischen 50—70, jedenfalls vor 80, Minasi später als das Mt-Ev., aber vor die anderen kanonischen Evv., während Hilgenfeld und Bonet-Maury sie geraume Zeit nach der Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßt denken, da sie in ihrer zweiten, späteren Hälfte Montanistisches enthalte, und Krawutzcky den Monarchianer Theodotus ins Auge faßt, den er fälschlich mit dem Montanisten gleichen Namens identifiziert, ihn nicht minder irrtümlich für einen ebionitischen Sektenstifter erklärt und daher bis gegen 180 heruntergeht. Sieht man von diesen unhaltbaren Extremen ab, so stehen die drei Menschenalter von 70—100, 100—130, 130—160 zur Frage, von denen die beiden

ersten sich des Beifalls der großen Menge der Gelehrten erfreuen. (Einige Daten: Bestmann 70—79; Zahn 80—120; Schaff 90—100; de Romestin, Massebiau, Funk, Langen, Potwin, Sadler, Lightfoot, Spence u. v. a. 80—100; Farrar um 100; Hitchcock 100—120; Bryennios 120—160). Abzulehnen sind zunächst alle, den Dilettanten stets so nahe liegenden Versuche, die Apostellehre in eine uns bekannte, bestimmte geschichtliche Situation zu versetzen oder auf einen bekannten Verfasser zurückzuführen; denn sie bietet dazu nicht den geringsten Anlaß. Solche Phantasien sind bereits zahlreich ans Licht getreten. Hierher gehört der Versuch Sabatiers, aus der Apostellehre die Verhältnisse vor dem Apostelkonzil festzustellen; ferner das Unternehmen Bestmanns (Geschichte der christl. Sitte, II S. 136 ff.), in der Apostellehre das Manifest der judenchristlichen (petrinischen) Partei in Antiochien zu erkennen, welches von ihr gleich nach der Zerstörung Jerusalems an die Heidenchristen erlassen, von diesen aber im Barnabasbrief beantwortet resp. abgelehnt worden sei (!); ferner der Einfall Spences, den Bischof Simeon von Jerusalem, den Sohn des Kleopas, für den Verfasser zu halten; weiter die Behauptung Volkmars und Arnolds, das 16. Kap. zeige deutlich die Zeit des Barkochba; ferner die Phantasie Krawutzkys, der Verfasser sei der Monarchianer Theodotus u. s. w.

Die Zeit der Abfassung der Apostellehre aus inneren Gründen zu bestimmen, ist deshalb ein so schwieriges Unternehmen, weil die Schrift durchweg eine Kompilation aus älteren Stoffen ist, und man sich daher hüten muß, sich nicht auf Elemente zu berufen, die dem Verfasser selbst überliefert gewesen sind. So sind höchst wahrscheinlich z. B. die Abendmahlsgebete ebenso wenig für das geistige Eigentum des Verfassers zu halten, wie das Vaterunser oder wie „die beiden Wege“, die er nur bearbeitet hat. Von ihnen aus darf man daher nicht argumentieren. Die äußeren Gründe (s. den folgenden Abschnitt 8) führen aber nicht weiter als bis zu der Erkenntnis, daß unsere Schrift als heilige Schrift dem Clemens Alexandrinus bekannt gewesen ist. Daher ist sie keinesfalls nach ca. 160 anzusetzen. Daß man dieses Datum nicht zu überschreiten hat, ergiebt sich aber auch aus inneren Erwägungen. Im folgenden ist eine Reihe negativer Merkmale angeführt; es ist aber nicht die Meinung, daß jedes einzelne für sich die Zeit vor ca. 160 empfiehlt, vielmehr nur in ihrem Zusammenstehen gewinnen sie diese Bedeutung: (1) Es fehlt in der Apostellehre jede Spur eines neutestamentl. Kanons und der Autorität der Paulusbriefe, (2) jede Spur eines Symbols, einer regula fidei und einer geregelten dogmatischen Unterweisung; (3) noch nicht vorhanden war der monarchische Episkopat; es gab nur Episkopen und Diakonen; aber nicht sie, sondern die Propheten und Lehrer spielten die vornehmste Rolle in den Gemeinden; (4) es scheint eine geregelte Gottesdienstordnung, wie Justin eine solche unter der Leitung des Vorstehers bereits vorausgesetzt hat, zu fehlen; (5) ebenso fehlt jede Bestimmung über einen „Vorsteher“ bei der Taufe, während den Episkopen und Diakonen allerdings eine Beziehung auf die Opferhandlung gegeben ist; die Schrift richtet sich in allem an alle Mitglieder der Gemeinde, befiehlt, daß sie sich Episkopen und Diakonen einsetzen mögen u. s. w.; (6) es fehlt die Erwähnung von symbolischen, die Taufe begleitenden Handlungen, ferner (7) des Jahresosterfestes, (8) des Verbotes des Genusses von Blut und Ersticktem, es fehlt endlich (9. 10) jede Spur einer Existenz der montanistischen Bewegung und jede Charakterisierung von Irrlehrern; selbst bei Hermas ist hier mehr zu finden. (Erwähnt sei endlich — doch ist das nicht maßgebend —, daß auf die Lage der Gemeinden inmitten einer heidnischen, ihnen feindlichen Welt, abgesehen von der Stelle c. 1, 4 fin., keine Rücksicht genommen ist). In dem Kreise, aus welchem unsere Schrift stammt, waren also die katholischen Maßstäbe noch unbekannt, ja sie lassen sich kaum als im Anzug befindlich erkennen. Fast lediglich die aus der Überschrift zu erschließende Bedeutung der Zwölfapostel fällt hier ins Gewicht; aber gerade sie ist in den Gemeinden uralt gewesen. Die Gemeinden haben sich unzweifelhaft der Kirche Marcions noch nicht gegenüber befunden; sie lebten noch sozusagen in einer Art von Urzustand oder sie sollten doch nach dem Willen des Verfassers in demselben leben. Daß dieser Zustand irgendwo in der Christenheit noch nach der Zeit um 160 so beschaffen gewesen ist, wie wir ihn aus der Apostellehre erkennen, ist weder zu erweisen noch zu vermuten.

Aber ist die Schrift nicht viel älter? Nun — unzweifelhaft zeigt sie eine Reihe von Merkmalen, die nach unserer bisherigen Kenntnis der Dinge sich besser in die Zeit zwischen 80—120, als zwischen 120—160 fügen. Was sie z. B. über Apostel, Propheten und Lehrer sagt, ist, gemessen an Clemens, Polykarp, Hermas, Justin — von Ig-

natius zu schweigen —, viel altertümlicher und hat seine Stelle nahe bei der paulinischen Zeit zu erhalten. Auch manches andere ist hier zu erwähnen, was an das höchste Altertum zu denken empfiehlt. — Aber — und hier ist ein Kanon aufzustellen, der selten respektiert wird — wo uns nicht sichere Zahlen an die Hand gegeben sind, da haben wir uns davor zu hüten, in der Geschichte des Urchristentums die relative Zeitbestimmung mit einer ziffermäßigen zu vertauschen; denn wir kennen die Stufen der Entwickelung des alten Christentums im Reich zum katholischen Christentum für die meisten Provinzen gar nicht, für keine einzige als stetige Reihe; wir haben aber andererseits Grund zur Annahme, daß sich in manchen Provinzen sehr Altertümliches lange erhalten und dann nahezu mit einem Schlage verwandelt hat. Unsere Schrift kann also zeitlich später fallen als der erste Clemensbrief, Hermas, ja selbst als die Ignatiusbriefe, während man ihr trotzdem ohne Zweifel eine frühere Stufe anzuweisen hat, wenn man die Entstehungsgeschichte des Katholizismus aus dem ursprünglichen Zustande zu schildern unternimmt. Hat man sich einmal davon überzeugt, daß die Apostellehre zwischen 70 und 160 fällt, so ist die nächste Frage die, ob sie Merkmale aufweist, welche zeigen, daß hinter ihr bereits einige christliche Generationen liegen. Diese Frage scheint mir aber mit höchster Wahrscheinlichkeit bejaht werden zu müssen. Auf die „Zwölfapostel" will ich mich nicht berufen; aber die Schrift zeigt (1), daß im Stande der Apostel und Propheten eine Korruption ausgebrochen ist — es handelt sich nicht um einen einzelnen Fall —, die strenge Schutzmaßregeln nötig macht; sie zeigt (2) das Ansehen der Propheten im Wanken; der Verf. muß es durch exorbitante Zumutungen an die Gemeinde und durch heftige Drohungen schützen; er beruft sich dabei (3) wider das Mißtrauen auf eine Generation „alter Propheten", die bereits dahingegangen ist — unter diesen können schwerlich (s. meine Ausgabe S. 41 ff.) die alttestamentlichen Propheten verstanden werden, sondern nur ältere christliche Propheten; (4) der vorliegende Text zeigt in „den beiden Wegen" c. 1 gewisse Abschwächungen der evangelischen Forderungen, und hat namentlich in dem Anhang zu denselben c. 6 die Unterscheidung einer höheren und einer niederen christlichen Sittlichkeit zum Ausdruck gebracht; (5) die Einschärfung des Erstlingsgebots, der festen Gebets- und Fastenordnung ist auf heidenchristlichem Gebiet das Zeichen einer späteren Zeit und der Anfang einer Entwickelung, die später größere Dimensionen annehmen sollte; (6) auch das, was der Verfasser über die Episkopen und Diakonen bemerkt, daß sie nämlich den Gemeinden *τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων* leisten und zusammen mit diesen zu ehren seien, kann nicht das ursprüngliche Verhältnis beschreiben; (7) die Bestimmungen über das Fasten vor der Taufe und die Zulassung der Besprengungstaufe fallen in Gewicht; (8) der eschatologische Schlußabschnitt zeigt nicht die Glut, welche die dem Verfasser überlieferten Gebete aufweisen, und es fehlt die Schilderung des Herrlichkeitsreiches Christi auf Erden. Diese Beobachtungen, welche es nicht ratsam erscheinen lassen, das Buch in die beiden ersten Generationen der Heidenchristen zu verweisen, werden aber sehr verstärkt durch die Wahrnehmung, daß der Verf. unser Mt-Ev. (selbst c. 28, 19) und vielleicht auch unser Lukas-Evangelium vorausgesetzt hat und überhaupt in seinen evangelischen Citaten nicht eine altertümliche, sondern eine verhältnismäßig späte Haltung aufweist (keine neuen ev. Stoffe); sie werden ferner verstärkt durch den Zusammenhang der *Διδ.* mit dem Barnabasbrief, der wahrscheinlich in die hadrianische Zeit (vor Barkochba) gehört. Somit ist zu urteilen, daß die Annahme der Abfassung der Apostellehre vor dem Jahr 120 unsicher, vor dem Jahr 100 sehr unwahrscheinlich ist, daß man die ganze Zeit zwischen 120 und 160 offen zu halten hat, daß aber innerhalb dieses Zeitraums die älteren Daten in den meisten Fällen weniger Schwierigkeiten machen, als die jüngeren, so daß der Ansatz „in der Zeit Hadrians" der Wahrheit am nächsten kommen dürfte.

Was den Ort der Abfassung betrifft — die Schrift trägt keine ausgesprochene Lokalfarbe —, so hat man im Raten das Höchste geleistet. Die große Mehrzahl der Gelehrten hat sich allerdings für Ägypten (Alexandrien, Oberägypten) ausgesprochen; daneben aber sind genannt worden Syrien und Palästina und zwar Antiochien und Jerusalem, ferner Kleinasien, Macedonien (Thessalonich), Griechenland, Rom und selbst Konstantinopel (wenn die Schrift eine späte Fälschung ist). Die äußeren Zeugnisse und die Quelle (der Barnabasbrief resp. eine mit diesem gemeinsame Quelle) legen allein Ägypten nahe. Die Berufung dagegen auf c. 9, 4, daß das Brot „auf den Hügeln" verstreut war — ein sehr beliebtes Argument für Syrien —, verschlägt schon deshalb nicht, weil der Ausdruck in einem Gebet vorkommt, welches dem Verf. wie das

Vaterunser höchst wahrscheinlich überliefert war. Daß die Apostellehre auch in den apostolischen Konstitutionen Verwendung gefunden hat, fällt für Syrien ebenfalls nicht ins Gewicht; denn der Fälscher der Konstit. hatte die Bibliothek von Cäsarea zur Verfügung. Gegen das Zeugnis der Geschichte des Buches, welches allein für Ägypten als Ursprungsort spricht, kann nichts aus der Schrift selbst angeführt werden, sobald man von der Großstadt Alexandrien absieht. Man darf es daher für wahrscheinlich, keineswegs für sicher halten, daß die Apostellehre aus der ägyptischen Christenheit stammt.

8. Geschichte der Schrift in der Kirche, Bearbeitungen. Die Geschichte der Schrift in der Kirche, die überhaupt nur in Trümmern uns vorliegt, kann nicht erörtert werden, bevor nicht von den Bearbeitungen gehandelt ist. Diese stellen es nämlich, wie sich gleich zeigen wird, sicher, daß unserer Schrift eine ältere Rezension „der beiden Wege" zu Grunde liegt. Ist dies aber erwiesen, so würde, falls gezeigt werden kann, daß auch jene ältere Schrift den Namen „Apostellehre" getragen hat, in jedem einzelnen Fall erst zu untersuchen sein, ob sich die Testimonien wirklich auf die uns in der Konstantinopolitaner Handschrift vorliegende Rezension beziehen oder nicht.

Schon vor der Publizierung der Handschrift (im folgenden M genannt) hat Krawutzky (ThQS 1882 S. 359—445) ein altkirchliches Unterrichtsbuch „die beiden Wege" aus dem Barnabasbrief (B), dem 7. Buch der apostolischen Konstitutionen c. 1—21 (A) und der sog. „apostolischen Kirchenordnung" c. 1—14 (K) wiederhergestellt. Seine Restitution wurde glänzend durch die neue Handschrift bestätigt; denn sie deckte sich fast vollständig mit den ersten sechs Kapiteln derselben. Bryennios und der Verfasser nahmen nun an, daß Barnabas die Quelle sei, daß ihm die *Διδαχή* folge, und daß aus der *Διδαχή* die Redaktionen A und K geflossen seien, von welchen sich A eng an M angeschlossen, K dagegen manches ausgelassen habe. Vor Aufstellung dieser Hypothese hätte die Einsicht bewahren sollen, daß der höchst charakteristische Passus 1, 3—6; 2, 1 der Didache sowohl bei B als in K fehlt. Allein da man annahm, daß K außer M auch B selbst benutzt habe, so war jene Hypothese zur Not erträglich. Sie wurde jedoch umgestoßen durch die Entdeckung eines Bruchstücks einer lateinischen Schrift: „doctrina Apostolorum", welches aufzufinden dem Spürsinn von Gebhardts gelang (s. meine größere Ausgabe S. 275 ff.: „Ein übersehenes Fragment der *Διδαχή* in alter lat. Übersetzung mitgetheilt von O. von Gebhardt; er fand das Stück in dem Abdruck eines Melker Kodex, den Pez für den 2. Teil des 4. Bandes des Thesaurus Anecdotorum noviss. [IV col. 5 sq.] Martène mitgeteilt hatte. Funk [QS 1886 S. 650 ff.] fand den Kodex selbst in Melk wieder auf; im Kodex folgt auf die „Exhortat. S. Bonifacii episc. de abrenuntiatione in bapt." auf der letzten Seite: „Doctrina apostolorum". Inc.: „Viae duae sunt", expl. „nec rapax nec adulator nec . . ."). Dieses Stück (L) deckt sich mit M 1, 1—3a und 2, 2—6a d. h. es fehlt in ihm wiederum M 1, 3—6 und 2, 1. Hiernach kann meines E. kein Zweifel sein (über einen Versuch, die Priorität des in M erhaltenen Textes doch zu retten, s. Gebhardt a. a. O. S. 270 ff.), daß in der ursprünglichen Apostellehre 1, 3b—6; 2, 1 gefehlt hat. Dies haben Holtzmann, Bratke und viele andere erkannt; namentlich aber gebührt Warfield (Biblioth. Sacra 1886, p. 100 bis 161) das Verdienst, die ursprünglichen „beiden Wege" aus BMKAL, wozu noch Citate bei Hermas, Clemens Alex., Lactantius und den Sibyllen kommen, sehr sorgfältig festgestellt zu haben (außer der großen Auslassung 1, 3—2, 1 sind die Unterschiede vom Texte M noch ziemlich zahlreich, aber nicht von großer Bedeutung). Es ergiebt sich, daß M in den beiden Wegen nicht aus B geschöpft hat (ebensowenig B aus M, wie auch Warfield zugesteht), ferner daß der ursprünglichere Text der beiden Wege bei B L und K vorliegt, der erweiterte in M und A. Die neueren Untersuchungen aber haben noch weit mehr zu Tage gefördert. Nach tastenden und mehr oder weniger unsicheren Versuchen verschiedener Gelehrter hat C. Taylor in seiner vortrefflichen Schrift: „The Teaching of the twelve apostles with illustrations from the Thalmud", Cambridge 1886, es m. E. fast zur Evidenz gebracht, daß die Urschrift der beiden Wege jüdischen Ursprungs ist — ein für Proselyten bestimmter Katechismus. Ich habe diese Ansicht schon in meiner Dogmengeschichte (I, S. 144) angedeutet; allein Taylor gebührt das Verdienst, sie energisch geltend gemacht und bewiesen zu haben. Ihm hat ein so konservativer Kritiker, wie George Salmon es ist, beigestimmt (Gegen eine jüdische Grundschrift haben sich Harris, Warfield, Hilgenfeld [ZwTh 1877 I, S. 118] und andere erklärt). Von hier aus fällt auch ein ganz neues Licht auf die Geschichte des Buches. Nachdem diese Erkenntnis gewonnen war, wurden aber noch drei (zwei) weitere — ägyptische — Zeugen entdeckt, die die beiden

Wege enthalten, nämlich (s. Warfield, The Andover Review, July 1886 p. 81 sq. und Journal of the Exegetical Society 1887 p. 86 sq.) von Harris (The teaching of the Ap. and the Sibyll. books 1885 p. 15 sq.) in dem unter Athanasius Namen stehenden und wohl echten Syntagma Doctrinae (MSG XXVIII Col. 835), von Orris (Independent 1886 15. April) in der griechisch und koptisch erhaltenen pseudoathanasianischen Fides Nicaena (MSG, l. c. col. 1635 sq., cf. zu beiden Stücken Hyvernat und Batiffol in Batiffols Studia Patristica 1890 p. 119 sq. und dieselben, Didascalia CCCXVIII patrum pseudepigrapha 1887; nach Batiffol ist der koptische Text des Fides Nic. älter als der griechische, der eine Rückübersetzung aus ihm sein soll) und von Iselin in einer arabisch erhaltenen Rede des ägyptischen Mönchs Schnudi in „Les moines Égyptiens par E. Amélineau. Vie de Schnudi, Paris 1889 (s. TU Bd XIII H. 1). Ich nenne das Syntagma „Σ“, die Fides Nicaena „N“, den arabischen Text Schnudis „Sch“. N ist von Σ d. h. von der Vorlage von Σ ganz abhängig; Σ ist eine für Mönche bearbeitete, für die Kritik der Quelle wenig austragende Umarbeitung des „Lebenswegs“ oder vielmehr — nur einige Exzerpte aus dem „Lebensweg“ sind hineingearbeitet (wahrscheinlich von Athanasius selbst). N (zwischen 375—381 entstanden) ist nicht direkt aus Σ geflossen; denn es enthält einen Satz aus den beiden Wegen (c. VI, 1), der in Σ nicht steht; die koptische und die griechische Rezension decken sich nicht ganz. Dagegen ist Sch eine etwas erweiterte Reproduktion der alten Schrift, die für die Textkritik wichtig ist; sie stammt aus der Mitte des 5. Jahrhunderts. Bemerkenswert ist, daß Sch beim Lebensweg dort aufhört, wo auch K aufhört. Sch verrät über Kap. 6 hinaus keine Kenntnis der Didache; dagegen ΣN kennen sie ganz (wie ihre Kapitel über das Fasten, das Gebet, die Erstlinge und die Handarbeit beweisen).

Im folgenden stelle ich die Ergebnisse meiner wiederholten Bemühungen um die Geschichte des Textes zusammen. Wer die Geschichte der Kritik der Διδαχή aufmerksam verfolgt hat, wird die Behauptung vielleicht nicht zu kühn finden, daß die nachstehenden Sätze als ihr Resultat bezeichnet werden dürfen:

1. Juden haben im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung oder schon früher eine Instruktion für Proselyten unter dem Titel „die beiden Wege“ verfaßt. Diese Instruktion kann aus BMKLA Sch (ΣN) noch fast wörtlich wiederhergestellt werden. (Daß die Instruktion jüdischen Ursprungs ist, folgt aus der Abwesenheit aller spezifisch christlichen Merkmale und evangelischen Sprüche, aus der Beobachtung, daß das Thema [Διδ. 1, 3] nicht in der evangelischen Fassung angegeben ist, und aus den zahlreichen Parallelen, welche die jüdisch-palästinensische Litteratur bieten). Sie reichte jedenfalls bis Διδ. 5, höchst wahrscheinlich bis c. 6 (inkl.), ja möglicherweise noch darüber hinaus. Man kann nämlich vermuten, daß in der jüdischen Instruktion Bestimmungen enthalten waren, welche mit den christlichen Bestimmungenn über Taufe, Fasten, Gebet, Erstlinge u. s. w. korrespondiert haben. Diese Vermutung empfiehlt sich besonders angesichts der cc. 8 und 12 der Διδαχή. Allein die Verfolgung dieser Möglichkeit führt in ein völlig dunkles Gebiet — der christliche Bearbeiter müßte seine Vorlage hier gänzlich umgearbeitet haben —; daher lasse ich sie fallen und nehme nur „die beiden Wege“ als jüdisch in Anspruch.

2. Die jüdischen „beiden Wege“ enthielten das, was wir Διδ. 1, 1—1, 3 init. u. 2, 2—5, 2 lesen, und zwar mit Ausnahme kleiner Abweichungen, die wir aus Barnabas konstatieren können, wörtlich und in derselben Reihenfolge. Außerdem enthielten sie vielleicht den wesentlichen Inhalt von c. 6, der sich auf die Speisegesetze bezog. Aus B und L dürfen wir schließen, daß die beiden Wege auch als die Wege des Lichts und der Finsternis bezeichnet worden sind, ferner (aus B) daß möglicherweise in manchen Abschriften das Stück Διδ. 3, 1—6 gefehlt hat, endlich (aus K Sch), daß das Stück Διδ. 4, 9—14 b gefehlt hat. Die Anlage war diese, daß als der Weg des Lebens die Gottes- und Nächstenliebe sowie die „goldene Regel“ bezeichnet war; als Auslegung folgten nun die Verbote des Dekalogs (grobe Sünden), sodann die Verbote alles dessen, „was dem Bösen ähnlich ist“ nach den Geboten einer höheren Sittlichkeit, wie sie längst sowohl von den Pharisäern als von hellenistischen Juden aufgestellt waren; hierauf folgten (3, 7—4, 14) die positiven Gebote, erst im allgemeinen zur rechten Gesinnung (Sanftmut, Langmut, Güte, Demut, Gottergebenheit 3, 7—10), sodann zum rechten Verhalten gegen den Lehrer, gegen die Gemeinde und in den verschiedenen Beziehungen zu den Brüdern, Kindern, Sklaven u. s. w. Allgemeine Ermahnungen (4, 12—14) zum Haß gegen das Gottwidrige, zum pünktlichen Befolgen der Gebote Gottes,

zum Sündenbekenntnis und zur rechten Verfassung beim Gebet bildeten den Beschluß. Der Todesweg war ganz summarisch angegeben. Hierauf folgten vielleicht — s. oben — Bestimmungen über das Verhältnis der Proselyten zu den jüdischen Speisegesetzen; sie wurden ihnen nicht zugemutet, aber empfohlen. Vermutlich war hier auch von Beschneidung, Sabbath u. s. w. die Rede.

3. Diese jüdische Proselyteninstruktion ist — wie das AT. — von Christen sehr frühe schon übernommen worden, und zwar wurde sie als Taufrede gebraucht zur Einschärfung der christlichen Sittlichkeit. Als solche hat sie in stereotyper oder in freierer Form viele Jahrhunderte hindurch gedient (zu denken giebt auch die sehr gut bezeugte LA in AG 15, 29: *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, καὶ ὅσα (ἂν) μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γενέσθαι, ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν*) und ist selbst ins Abendland gedrungen.

4. Im nachapostolischen Zeitalter hat der Verf. des Barnabasbriefes diese Instruktion seiner Schrift einverleibt. Er kannte sie höchst wahrscheinlich noch nicht als eine „Lehre der Apostel", denn davon sagt er nichts; in dem Kreise, für welchen er zunächst geschrieben hat, wird die Instruktion noch unbekannt gewesen sein; er selbst aber hat sie wohl aus dem Gedächtnis citiert, und so erklärt sich vielleicht die Unordnung, in welcher er ihre Sätze reproduziert hat. Er hat aber von eigenem fast nichts hinzugefügt und muß daher, wo es auf den Wortlaut der einzelnen Sätze ankommt, hier und da als der vorzüglichste Zeuge gelten.

5. Ein anderer unbekannter Christ hat die jüdische Instruktion zu einer „Lehre der (zwölf)Apostel" erhoben — wie man die ATlichen Bücher für christliche, eine jüdische Apokalypse für apostolisch-johannische u. s. w. ausgegeben hat. Hier erhebt sich aber nun die Frage, ob der, welcher dies (zuerst) gethan hat, identisch ist mit dem Verfasser der *Διδαχή*, wie sie uns vorliegt. Man kann diese Frage auch so formulieren: Ist der in KL (und Sch) vorliegende, kürzere, ältere und darum B näher stehende Text der beiden Wege ein Büchlein für sich gewesen — welches den Namen „*διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*" geführt hat — oder waren demselben von Anfang an die cc. 7—16 beigesellt? Im ersteren Fall würde es in Bezug auf eine Reihe von Citaten bei den Kirchenvätern völlig dunkel bleiben, ob sie wirklich das uns in der Handschrift vorliegende Werk bezeugen oder nur die „beiden Wege". Im anderen Falle unterschiede sich die zweite Rezension von der ersten fast lediglich durch die Hinzufügung der Verse 1, 3—2, 1. In beiden Fällen ist es von Bedeutung, festzustellen, in welcher Zeit der merkwürdige Zusatz 1, 3—2, 1 gemacht ist und wie man ihn zu beurteilen hat. Wieviel in L gestanden hat, läßt sich nun leider schlechterdings nicht mehr sagen: denn das Fragment bricht schon bei c. 2, 6 ab. In K reicht die Bearbeitung bis c. 4, 8 (resp. in der Ottob. Handschrift bis 4, 14); es fehlen also hier nicht nur cc. 7—16, sondern auch das 5. Kapitel, welches doch ohne Zweifel einen Bestandteil des alten Büchleins gebildet hat. Außerdem aber findet sich in K c. 12 ein Satz aus M 10, 3 und 13, 1. 2. Also darf man sich weder auf L noch auf K mit irgend welcher Sicherheit berufen zum Erweise, daß die christliche Bearbeitung der jüdischen Proselyteninstruktion ohne die cc. 7—16 in der Kirche als Apostellehre zirkuliert hat. In A aber liegt die Apostellehre vom Anfang bis zum Schlusse bearbeitet vor. Also ist es methodisch angezeigt, von den beiden Möglichkeiten — 1. die jüdische Instruktion ist einfach als Apostellehre bezeichnet und als solche in Umlauf gesetzt worden, die christlichen Zusätze in c. 1—5 sowie die cc. 7—16 sind später zugefügt, 2. die jüdische Instruktion ist als „Apostellehre" ediert worden, indem die cc. 7 bis 16 zugefügt worden sind, später erst sind die christlichen Zusätze in c. 1—5 gemacht worden — die letztere zu bevorzugen. Hiernach gestaltet sich die Geschichte des Buches wie folgt: Ein unbekannter Christ hat die jüdischen „beiden Wege" unter Hinzufügung der cc. 7—16 (in welchen er Bekanntschaft mit dem Barnabasbrief verrät) als Apostellehre ediert. Diese Edition besitzen wir nicht mehr; besäßen wir noch die griechische Vorlage von L vollständig oder das Exemplar der Didache, welches K oder Sch benutzt hatten, so hätten wir aller Wahrscheinlichkeit nach die Urgestalt der christlichen Apostellehre: denn L und K zeigen einen älteren Text als M. Diese Rezension ist um den Abschnitt 1, 3—2, 1 erweitert worden, und so ist unter Hinzufügung kleiner, unbedeutender Änderungen, die uns in M und A vorliegende Form entstanden. (Nicht unmöglich ist, daß in M c. 1, 4a: *καὶ ἔσῃ τέλειος*, c. 1, 4b: *οὐδὲ γὰρ δύνασαι*, und alles bis zum Schluß des 1. Kapitels von den Worten: V. 5: *μακάριος ὁ διδούς* ab noch spätere Zusätze sind; denn sie fehlen in A und machen im Zusammen-

hang Schwierigkeiten). Daß es außerdem noch andere Rezensionen gegeben hat, ist im Hinblick auf die Zeugnisse der Kirchenväter wahrscheinlich.

6. Der Abschnitt 1, 3—2, 1 ist hinzugefügt worden, um „die beiden Wege" mit evangelischem Stoff, den man in einer Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων nicht missen konnte, auszustatten. Durch diese Hinzufügung ist die Disposition des Lebenswegs gänzlich geändert worden, sofern nun c. 1, 3—6 als die Ausführung der Gottesliebe, c. 2 ff. als die Ausführung der Nächstenliebe erscheint. Von hier aus haben wir noch einmal die Zeit der Abfassung zu erwägen. Durch die Ausscheidung des Abschnittes 1, 3—2, 1 werden wichtige Instanzen gegen ein höheres Alter der ursprünglichen Rezension der Apostellehre weggeräumt; denn nur hier war die Abhängigkeit vom Hirten recht wahrscheinlich (s. oben), und hier vor allem war eine Rezension der evangelischen Sprüche zu erkennen, die mit Tatians Diatessaron resp. mit einer Evangelienharmonie (oder mit dem Petrusev.?) frappante Übereinstimmungen aufwies (scheidet man 1, 3—2, 1 aus, so darf man wohl urteilen, daß die ursprüngliche Schrift einfach das Mtev., wie wir es lesen, voraussetzt; c. 16, 1 ist für sich genommen, keine feste Grundlage für die Annahme, daß auch das Lukasev. benutzt ist). Ist nun der Zusatz 1, 3—2, 1 nach der Zeit des Tatian oder doch nach der Zeit, da man in den Gemeinden das Matthäus- und Lukasevangelium las und mit einander verband, jedoch noch immer vor der Zeit, in der man sich ängstlich an den Wortlaut der Evangelien band, entstanden, so kann die ursprüngliche Rezension geraume Zeit früher angesetzt werden. Über das Alter der weiteren kleinen Zusätze in M, die sich in A nicht finden, läßt sich nichts bestimmtes sagen.

7. Trotzdem die Kapitel 7—16 frühe in der Kirche zu Kapitel 1—6 (um 120 etwa) hinzugestellt worden sind und so die „Herrnlehre durch die Apostel" entstanden ist, so hielt man sich doch mit Vorliebe an die 5 (6) ersten Kapitel. In der Folgezeit waren nur diese im Katechumenenunterricht und sonst zu verwerten; denn das übrige veraltete schnell. Allerdings in L war vielleicht die ganze Schrift übersetzt (doch weiß man darüber nichts), und A (Apost. Konstit.) hat die ganze Schrift aufgenommen (jedoch — wie durchgreifend hat er sie bearbeitet!). Dagegen die apost. Kirchenordnung (K) hat fast nur die beiden Wege verwertet und ihre Sprüche an die Apostel verteilt. Ebenso hat Athanasius für sein den Mönchen bestimmtes Syntagma (Σ) fast nur die ersten Kapitel exzerpiert resp. ein älteres Exzerpt benutzt, welches auch der pseudoathanasianischen Fides Nicaena (N) zu Grunde liegt. Wie gerne man in den Klöstern die beiden Wege las, zeigt im 5. Jahrh. Schnudi (Sch), der weder Σ noch N kennt, sondern selbstständig und mit viel größerer Treue als Σ N die ersten 5 (6) Kapitel der Didache reproduziert hat; von den folgenden hat er gar keinen Gebrauch gemacht.

9. Zeugnisse (wesentlich nach dem 1. Bd meiner Altchristl. Litteraturgesch. S. 87 ff.): Daß ein Buch, welches die Quintessenz der christlichen Anweisungen enthält, viel gebraucht wurde, ohne daß man es ausdrücklich citierte, liegt auf der Hand. Andererseits ist nicht zu vergessen, daß viele Sprüche, die in dem Buch enthalten sind, auch außerhalb desselben kursierten, vor allem die sog. „goldene Regel", s. d. Zeugnisse bei Resch, Agrapha S. 95 ff. 135 ff. 272 ff., Zahn, Gesch. des NTlichen Kanons I S. 366 ff.; II S. 589; Caspari, Anecdota I S. 167. 191. Ähnlich steht es mit dem merkwürdigen Satz I, 6 ἱδρωσάτω κτλ. Er ist jetzt bei Abendländern sehr oft nachgewiesen bis ins späte MA hinein, s. Resch a. a. O. S. 111. 212 ff. 242. 288 f. 464; Harris, The teaching 1887 p. 69—71 (füge hinzu Augustin, Serm. in ps 102 c. 12; 146 c. 17; Gregor der Große Moral. III 30; Bernhard, ep. 95 [MSL T. 182 p. 228]; Funk, ThQS 1891 S. 170 f.). Der Spruch wird mit „scriptum est", „dictum est" eingeführt. Es ist daher außerordentlich schwer, ja eigentlich unmöglich, eine Geschichte der Benutzung des Buchs, welches in verschiedener Gestalt zum Unterricht der Katechumenen verwendet wurde, zu schreiben, zumal da man häufig nicht entscheiden kann, in welcher Gestalt das Buch einem Autor vorlag, ob in der Gestalt von M oder in einer anderen. Man weiß z. B. gar nichts über das Alter der lateinischen Version, und wenn uns in der sehr alten pseudocyprianischen Schrift (Viktor von Rom) adv. aleat. 4 mitten unter Citaten aus Paulus das Citat begegnet: „(Et) in doctrinis apostolorum est: Siquis frater delinquit in ecclesia et non paret (apparet) legi, hic nec colligatur donec poenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquinetur et inpediatur oratio vestra", so klingen diese Worte zwar sehr stark an mehrere Stellen in M an, aber ihrem ganzen Wortlaut nach finden sie sich dort nicht. Ebensowenig läßt sich entscheiden, ob die Fassung der Anweisung AG 15, 20 (Cod. Bezae,

Iren. III 12, 14; Cypr. Test. III 119, in mehreren Minuskeln und bei anderen Zeugen: *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων κ. αἵματος κ. πνικτῶν καὶ πορνείας, καὶ ὅσα (ἂν) μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γενέσθαι, ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν*, von der Didache abhängig ist. Die zahlreichen Lasterkataloge des 2. Jahrh. und der folgenden sind ebenfalls mit ihr verwandt, und wenn es in einer frühmittelalterlichen „Rede an Getaufte" (Caspari, Anecdota S. 197) heißt: „Et postea dies XL cum discipulis XII est conversatus et docuit eos, ut adnuntiarent suam resurrectionem per omnes gentes et baptizarent eos in nomine patris etc. in remissionem peccatorum et praeciperent eis, ut recederent a vitiis diaboli, i. e. ab homicidio, a furto, a periurio, a fornicatione, ab ebrietate et omni vitio malo, et, quod sibi non velint, alii non faciant", so ist die Annahme nicht ausgeschlossen, daß eine Rezension der Didache zu Grunde liegt.

Die Frage über das Verhältnis des Barnabasbriefs zu M ist oben kurz beantwortet worden. In M ist der Brief benutzt; aber die „beiden Wege" sind nicht dem Briefe (c. 18—20), sondern der gemeinsamen Quelle entnommen. Der Judasbrief (v. 12. 17. 22. 23), der Hirte (Vis. III, 4; Mand. II. VI, 2: XI etc.), der 2. Clemensbrief (vv. ll.), Aristides (vv. ll., bes. c. 15 Syr. [Fasten für die Verfolger] u. c. 15 Gr. [die goldene Regel]), Justin (Apol. I, 14—17; 61; Dial. 35 u. a.); Theophilus Antioch. (ad Autol. II, 44), die Ascensio Jesai. (III, 21. 27; IV, 2. 3. 6 Dillmann); Theodotus (bei Epiph. h. 55, 8: *Χριστὸς ἐξελέγη, ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν . . . ἀπέστρεψεν ἡμᾶς ἀπὸ εἰδώλων καὶ ὑπέδειξεν ἡμῖν τὴν ὁδόν*), das Testamentum Isaac, der 2. Petrusbrief (1, 16; 2. 2. 7. 10. 14. 15. 21; 3, 2. 10) zeigen eine gewisse Verwandschaft mit der Didache; aber es fehlt doch viel, um eine Abhängigkeit sicher zu konstatieren (Zahn, ZKG VIII S. 66 wollte beweisen, daß Justins Bericht über die Taufe von unserer Schrift als einer Autorität abhängig ist, indem er den Satz I, 61: *καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τ. ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον*, mit Entfernung des *τοῦτον* auf die Didache bezieht). Es steht hier so, wie mit den Beziehungen zu den Sibyllen, Pseudophokylides und zum Talmud (s. Taylor, The teaching of the XII apost., Cambridge 1886 und die Untersuchungen von Bernays, Massebieau, Sabatier, Harris, Usener, Sibyll. II, 61, 64. 68. 77. 78. 80. 88. 91. 96. 126. 135. 145. 147. 165. 167. 187. 188 f. 217. 225. 242. 253. 274. 280; III, 37—40. 52. 85. 762; IV, 165; VI, 9; VII, 87; VIII, 46. 315. 393. 399. 412. 481; Pseudophokyl. 3. 9. 12. 16. 22. 32. 57. 63. 76. 149. 154. 184); die Sachparallelen sind sehr bedeutend, aber um die direkte litterarische Abhängigkeit zu konstatieren, fehlt das Material. Mehr geneigt wird man sein, eine wirkliche litterarische Abhängigkeit der pseudoclementinischen Briefe de virg. von der Didache anzunehmen (s. I, 10, 4; 11, 4; 13, 5: *χριστέμπορος* s. ferner I, 11, 8; I, 12 fin.; II, 2, 4; II, 6, 3, auch I, 11, 10); aber das erste sichere Citat einer Rezension der Didache bietet doch Clemens Alex. An mehreren Stellen hat er das Buch stillschweigend benutzt, auch die zweite Hälfte gekannt (s. Quis dives 29 = *Διδ.* 9, 2) und das Buch so hoch geschätzt, daß er es an einer Stelle (Strom. I, 20, 100 = *Διδ.* 3, 5) als *γραφή* bezeichnet; es gehörte ihm also in den Kreis der heiligen Schriften. Demgemäß hat er sogar den Dekalog des Moses (Paed. II, 89; III, 89; Protrept. 109) mit solchen Zusätzen wiedergegeben, die sich in der Apostellehre finden. Auch bei Origenes ist es Bornemann (ThLZ 1885 Nr. 17, Kol. 413) und Thomas Potwin (The Independent, New-York 21. Jan. 1886) gelungen, die Benutzung nachzuweisen. Bornemann hat darauf aufmerksam gemacht, daß Orig. Hom. VI in I. Judic. (Lommatzsch XI, p. 258): „antequam verae vitis, quae ascendit de radice David, sanguine inebriemur", aus *Διδ.* 9, 2 geflossen ist, und Potwin hat gemeint, daß Origenes wie Clemens die Apostellehre als „scriptura divina" bezeichnet hat; denn das Citat de princ. III, 2, 7: „Propterea docet nos scriptura divina, omnia quae accidunt nobis tamquam a deo illata suscipere, scientes quod sine deo nihil fit. Quod autem haec ita sint, id est, quod sine deo nihil fiat, quomodo possumus dubitare, domino et salvatore pronuntiante et docente: Nonne passeres etc.", sei auf *Διδ.* 3, 10 zurückzuführen (allein es liegt vielleicht doch näher, an den Barnabasbrief zu denken). Diese Entdeckungen waren außerordentlich dankenswert; denn bisher waren bei Origenes keine Citate nachgewiesen (die rätselhafte Stelle Hom. in Lev. X fin., Delarue II, p. 246: „sed est alia ieiunandi ratio adhuc religiosa, cuius laus quorundam apostolorum litteris praedicatur. invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum: Beatus est qui etiam ieiunat pro eo ut alat pauperem",

kann nicht auf die Apostellehre zurückgeführt werden). Ein Fragment Dionysius' des Großen in den S. Parall. (p. 674 Lequien) lautet: *Διονυσίου· Μηδὲν τῶν συμβαινόντων χωρὶς ἂν γενέσθαι θεοῦ πεπεῖσθαι χρή· εἶναι δὲ ἀγαθὰ παρ' αὐτοῦ πάντα* (cf. *Διδ.* 3, 10). Kurz vor der Zeit des Eusebius ist die Apostellehre ferner — in Ägypten — in eine Kompilation eingearbeitet worden, welche den Titel *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί* (Apostolische Kirchenordnung = K) führte. Hier sind nur die vier ersten Kapitel der Schrift, und zwar ohne die Interpolation 1, 3 bis 2, 1 verwertet. Diese aber haben in der neuen, sehr konservativen Bearbeitung die weiteste Verbreitung erlangt, da die ap. KO. in die orientalischen großen Kirchenrechtsbücher Aufnahme gefunden hat (das Nähere s. in meiner größeren Ausgabe S. 193—241). Daß dem Bearbeiter, der den einzelnen Aposteln die einzelnen Sprüche zugeteilt hat, die ganze Schrift bekannt gewesen ist, ist oben bemerkt worden. Der Ausdruck *χριστέμπορος* findet sich auch in dem Brief des Alexander von Alexandrien an Alexander von Konstantinopel (s. Theodoret, h. e. I, 4) und bei Pseudo-Ignatius, der mit dem Redaktor der App. Constit. identisch ist (s. ad. Trall. 6: *οὐ Χριστιανοί, ἀλλὰ Χριστέμποροι*). Der in einem der Pfaffschen Fragmente vorkommende Ausdruck „*δευτέραι διατάξεις τῶν ἀποστόλων*" (Harvey, Iren. Opp. II p. 500) mag (s. *Διδ.* 14) auf unser Buch zurückgehen (??). Bemerkenswert ist es, daß Tertullian, de orat. 11, geschrieben hat: „Via cognominatur disciplina nostra". Jedenfalls ist die Didache schon frühe in das Abendland gekommen, ja auch übersetzt worden, wie das obengenannte Citat aus Pseudocypr., adv. aleat., beweist. Hier heißt die Schrift „doctrinae apostolorum". Vielleicht ist auch Hippolyt mit einer Rezension bekannt gewesen, s. can. arab. 33 fin. 36. Das „kanonische" Ansehen unseres Buchs — besser das „apostolische" — beweist außer Clemens und Pseudo-Cyprian im Abendland vielleicht noch Optatus Milev., wenn er de schism. Donatist. I, 21 schreibt: „Denique inter cetera praecepta etiam haec tria iussio divina prohibuit: „Non occides". „Non ibis post deos alienos" et in capitibus mandatorum: „Non facies schisma". Hier ist wohl die Didache (c. 4, 3) zu verstehen; denn im Hermas, an den man zunächst denkt, fehlt die Stelle (Funk macht, ThQS 1894 S. 601 ff., darauf aufmerksam, daß in den Gesta apud Zenophilum [p. 192, 6 sq. in der Ausgabe des Optatus von Ziwsa] *Διδ.* 2, 7 benutzt sei: „deus dixit: quosdam diligo super animam meam"; doch ist das nicht sicher). Augustin hat unser Buch nicht gekannt oder er hat es nicht beachten wollen, wenn er schreibt: „Ego in evangeliis et apostolicis litteris totoque instrumento video praeceptum esse ieiunium. quibus autem diebus non oporteat ieiunare et quibus oporteat, praecepto domini vel apostolorum non invenio definitum". Ob Lactantius (Epit. div. inst. 59. 60; div. inst. VI, 3) unser Buch benutzt hat, ist nicht auszumachen, jedenfalls kannte er die „beiden Wege" (dasselbe gilt von Commodian). In den pseudoclementinischen Schriften sind nur unsichere Spuren unseres Buchs. Am auffallendsten ist die Paralle Homil. p. 4, 25 (Lagarde:) *ἀγαγόντα αὐτὸν ἐπὶ ποταμὸν ἢ πηγήν, ὅπερ ἐστὶν ζῶν ὕδωρ*, cf. *Διδ.* 7, 1 f.; andere Spuren sind in der Ausgabe von Harris p. 53 f. verzeichnet. Auf eine Parallelele in den Akten des Phileas und Philoromus (Ruinart, Act. Mart. p. 519, Ratisbon. 1859) und der *Διδ.* 1, 2 hat Funk (ThQS 1892 S. 522) aufmerksam gemacht: „Dicit enim sacra et divina scriptura: Diliges Dominum deum tuum qui te fecit". Doch kann dieser Zusatz auch aus Jesus Sirach geflossen sein.

Eusebius (h. e. III, 25) rechnet unsere Schrift zu den Antilogomena (*νόθα*); er nennt sie *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί* (Rufin: Sing.) und stellt sie nach dem Barnabasbrief.

Etwa 40 Jahre nach Eusebius hat Athanasius in seinem 39. Festbrief vom J. 367 jenes Verzeichnis der kanonischen Schriften aufgestellt, welches für die Geschichte des Kanons von großer Bedeutung geworden ist. Hier heißt es am Schluß: *Ἀλλ' ἕνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι δὴ τοῦτο γράφων ἀναγκαίως ὡς ὅτι ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν οὐ κανονιζόμενα μὲν τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον, Σοφία Σολομῶντος καὶ Σοφία Σιρὰχ καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τωβίας καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν. καὶ ὅμως κἀκείνων κανονιζομένων καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη κτλ.* (Rufin hat bei seiner Wiedergabe, Expos. in symb. apost. 36—38, an die Stelle der *Διδαχὴ καλουμένη κτλ.* eine Schrift „qui appellatur Duae viae vel Judicium secundum Petrum" gesetzt und eine Schrift „Petri Judicium" er-

wähnt auch Hieronymus, de vir. ill. 1, unter den pseudopetrinischen Schriften. Über dieses Buch, sein Verhältnis zur Didache und über die Vertauschung bei Rufin läßt sich sicheres nicht sagen). Athanasius hat aber nicht nur selbst hie und da Gebrauch von dem Buch gemacht (s. de pseudoproph. T. XXVI col. 1253 XXVII col. 1381 Migne: *πολλῷ μᾶλλον ἀπὸ τῶν ἔργων ὀφείλεις δοκιμάζειν τοὺς χριστεμπόρους*, cf. *Διδ.* 11, 8; 12, 5, vor allem aber de virgin. T. XXVIII, 2 col. 265 sq. [die Schrift wird für pseudoathanasianisch gehalten, ist aber vielleicht doch echt, s. Eichhorn, Athanas. de vita ascet. p. 27 sq.], wo das Gebet *Διδ.* 9, 3. 4 fast wörtlich mitgeteilt ist: *εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ — εἰς τοὺς αἰῶνας*. Anklänge an das Gebet c. 10 finden sich l. c. col. 268, vgl. dazu col. 273 mit *Διδ.* 1, 1), sondern er hat es auch in dem Syntagma doctrinae (s. über dessen Echtheit Eichhorn, l. c.; sie steht nicht fest) T. XXVIII col. 835 sq. für Mönche bearbeitet (s. o.). Eine neue, verwandte Bearbeitung dieser Bearbeitung liegt in der pseudoathanasianischen „Fides Nicaena“ vor T. XXVIII col. 1639, welche Mingarelli i. J. 1784 zuerst herausgegeben hat. Über das „Syntagma doctrinae“ und die „Fides Nicaena“ hat Batiffol (Studia patrist. 1890 S. 119 ff.) gehandelt auf Grund neuen koptischen und griechischen Quellenmaterials, vgl. auch desselben Festschrift: Didascalia CCCXVIII patrum pseudepigr., Graecis codd. rec. P. Batiffol, copticum contulit H. Hyvernat, Paris 1887 (s. oben über Σ und N).

Daß unsere Didache den Anstoß gegeben hat zu der Entwicklung der apostolischen Kanones und Konstitutionenlitteratur, folgt nicht nur aus der ägyptischen KO. (s. oben), sondern auch aus ähnlichen Schriften, wenn man sie mit der Didache vergleicht. Bereits die Grundschrift der 6 ersten Bücher der apostolischen Konstit. (l. I—VI Syr.) scheint sie vorauszusetzen, obschon eine direkte Abhängigkeit nicht nachweisbar ist (s. die Sachparallelen I, 1. 2. 4; II, 1. 6. 15. 25. 34. 36. 37; III, 4; IV, 2. 3; V, 20; VI, 13 in der [ungenügenden] Rückübersetzung Lagardes bei Bunsen, Analecta Antenic., dazu Funk, Apostol. Konstit. 1892 S. 65 ff., der eine direkte Abhängigkeit annimmt). In das 7. Buch der letzten großen Redaktion der Apostol. Konstit. ist sie fast vollständig aufgenommen, aber zugleich unschädlich gemacht (s. o. über A). Der Redaktor ist derselbe, der auch die Ignatiusbriefe verfälscht und neue hinzugedichtet hat. Auch bei dieser Arbeit verrät er Kenntnisse unserer Schrift. Weder er (er lebte wohl in Cäsarea) noch Eusebius dürfen aber als Zeugen dafür angerufen werden, daß die Schrift im 4. Jahrh. in den Kirchen Syriens und Palästinas in Gebrauch resp. in weiteren Kreisen bekannt war. Dagegen aus Ägypten haben wir auch noch in der Zeit nach Athanasius Zeugnisse, daß man die Schrift verwertete. Hier ist vor allem an die Rede des Schnudi zu erinnern, die oben (s. „Sch“) besprochen worden ist. Außerdem ist es wahrscheinlich, daß Joh. Climacus (saec. VI fin.), Abt im Sinaikloster, die Didache gekannt hat, und zwar bezeugt er gerade c. 1, 4 fin. (entdeckt von Bryennios, s. Migne LXXXVIII p. 1029: *Εὐσεβῶν μὴν τὸ αἰτοῦντι διδόναι, εὐσεβεστέρων δὲ καὶ τῷ μὴ αἰτοῦντι· τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ αἴροντος μὴ ἀπαιτεῖν, δυναμένους μάλιστα, τάχα τῶν ἀπαθῶν καὶ μόνων ἴδιον καθέστηκεν*). Dorotheus von Palästina (c. 590) mag auf unsere Schrift zurückblicken, wenn er (T. LXXXVIII cod. 1840 Migne) schreibt: *Παρακαλῶ σε, τέκνον, ὑπόμενον καὶ εὐχαρίστει ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν ἐν τῇ ἀσθενείᾳ συμπτώμασι, κατὰ τὸν λέγοντα· Πάντα τὰ ἐπερχόμενά σοι ὡς ἀγαθὰ προσδέχου* (cf. *Διδ.* 3, 10). Darüber hinaus haben wir, abgesehen von der Konstantinop. Handschrift vom Jahre 1056, nur noch zwei Zeugnisse aus der morgenländischen Kirche; denn was Zonaras und Blastares angeben, ist wertlos (wertlos ist auch die dem Athanasius beigelegte Synopsis). In der Stichometrie des Nicephorus nämlich ist die *Διδαχὴ ἀποστόλων* mit den Periodoi der Apostel und den Schriften der sog. apostolischen Väter, vor welch letzteren sie ihre Stelle erhalten hat (sie steht an 6. Stelle nach dem Thomasevangelium und vor den Clemensbriefen als *διδαχὴ ἀποστόλων*), zu den Apokryphen gerechnet, nicht zu den Antilegomenen. Sie erscheint also hier von jedem Zusammenhang mit den heiligen Schriften befreit und bereits in der Gruppe, in welcher wir sie auch in der Handschrift des Bryennios finden. Aber das Verzeichnis des Nicephorus giebt uns noch ein Rätsel auf. Die Zahl der Stichen der Apostellehre beträgt nach demselben 200. In der Handschrift vom J. 1056 steht sie allerdings auf 203 Zeilen; aber das ist lediglich ein neckischer Zufall — nach Cotterill freilich das Indicium einer späteren Fälschung —; denn die Zeilen des Konstantinop. Ms. umfassen durchschnittlich 53 Buchstaben (die Abkürzungen mitgezählt); das aber ist kein Stichos. Nach der Angabe bei Nicephorus müßte die Apostellehre 7000 Buchstaben enthalten;

sie enthält aber in Wahrheit 10700, oder, wenn man c. 1, 3—2, 1 abzieht, c. 9835 Buchstaben, d. h. c. 306 resp. 281 Stichen. Wie diese Differenz zu erklären ist, bleibt dunkel. Keinesfalls aber kann daran gedacht werden, daß bei Nicephorus nur c. 1—6 der *Διδαχή* gemeint sind; denn diese Kapitel umfassen nicht 200, sondern nur c. 114 Stichen. — Wie im Verzeichnis des Nicephorus, so stehen auch in dem Verzeichnis aus der Zeit Justinians, welches einer Schrift des Anastasius, Patriarchen von Antiochien, angehängt ist (Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher, s. Zahn, Gesch. des NTlichen Kanons II S. 292), die *περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* unter den Apokryphen, und zwar an 17. Stelle nach der Petrus-Apokalypse und vor dem Barnabasbrief.

Die uns bekannte Geschichte der Apostellehre im Morgenland läuft in wohlverständlicher Abfolge bis zum Ms. vom J. 1056; indessen sind es doch nur Fragmente, die wir aus dieser Geschichte kennen, vielleicht nur eine Linie. Völlig im Dunkeln liegt die Geschichte des Buches im Abendland. Das Problem des Titels des Buches ist allein schon geeignet, auf die Lücken unserer Kenntnisse aufmerksam zu machen. Athanasius, Rufin, die lateinische Übersetzung und Nicephorus bieten *διδαχὴ (τῶν) ἀποστόλων*, Eusebius, Pseudocyprian (und Anastasius) bieten *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων*, das Ms. bietet: *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* und *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*. Angesichts der gänzlichen Unbezeugtheit dieser Titel wird man die Frage, ob sie ursprünglich sind resp. ob der zweite ursprünglich ist und sich auf das ganze Buch bezieht, doch nicht mit voller Sicherheit bejahen können. Daß er aus inneren Gründen nicht zu beanstanden ist, ist oben gezeigt worden.

10. Bedeutung der Schrift. Von c. 7 bis zum Schlußkapitel ist jeder Abschnitt der Apostellehre eine Urkunde ersten Ranges für die Verhältnisse, von denen sie handelt, also in Bezug auf die Taufe, das Fasten, die Gebetsordnung, die Eucharistie, die Apostel, Propheten und Lehrer, die Wander- und Niederlassungsordnung, die Sonntagsfeier, die Episkopen und Diakonen. Aber die höchste Bedeutung der Schrift liegt in einem Doppelten: 1. daß sie es uns ermöglicht hat, die älteste Organisation der christlichen Gemeinden im Reiche besser kennen zu lernen und einer Reihe von abgerissenen, dunklen und daher wenig beachteten Quellenstellen das Gewicht zurückzugeben, das ihnen gebührt (s. meine größere Ausgabe S. 88—158), 2. daß sie uns in „den beiden Wegen", die in engster Verbindung mit c. 7 stehen, gezeigt hat, wo die Interessen der ältesten Christenheit im Reiche gelegen haben und wie diese Christenheit, in das Erbe des Judentums eintretend, das in sich aufgenommen hat, was ihr das AT. und das fortgeschrittene Judentum überliefert hatten, was dort aber mit Fremdem und Kleinlichem behaftet geblieben war. Die zahlreichen Parallelen aus dem Talmud einerseits, aus Philo, den Sibyllen u. s. w. andererseits, zu „den beiden Wegen" sind von höchstem Belang; bedeutsam ist auch, daß in der Urgestalt der beiden Wege die Stellen aus der Bergpredigt noch gefehlt haben. Es ist oben bemerkt worden, daß wir keine sicheren Gründe dafür besitzen, daß in der Christenheit „die beiden Wege" in der kürzeren Form je für sich existiert haben. Andererseits ist es, wie oben gezeigt worden, überaus wahrscheinlich, daß unter den griechischen Juden „diese beiden Wege" längst bekannt gewesen, daß sie also von Juden entworfen worden sind. Unsere *Διδαχή* verhält sich zu dieser ihrer Vorlage so, wie sich überhaupt das alte Christentum zum Judentum verhalten hat.

Adolf Harnack.

Apostoliker s. Apostelbrüder S 701, 46.

Apostolische Kirchenordnung. — Ausgaben. Griechisch. 1. J. W. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts Bd 1 Gießen 1843 S. 107—132. 2. P. de Lagarde in Analecta ante-Nicaena rec. Chr. C. J. Bunsen Vol. 2 = Christianity and mankind Vol. 6 London 1854 S. 449—460. Ist mehr Rückübersetzung der sehr jungen, koptischen (sahidischen) Handschrift Mus. Brit. or. 440, als Ausgabe des griechischen Textes. 3. P. de Lagarde, Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae Graece Leipzig 1856 S. 74—79. 4. J. B. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta Tom. 1 Romae 1864 S. 75—88. 5. u. 6. A. Hilgenfeld, N. T. extra canonem receptum, Leipzig 1866 Fasc. 4 S. 93—106. ed. altera 1884, S. 110—121. 7. Ph. Bryennios *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Konstantinopel 1883. S. *οβ'-πγ'*. 8. A. Harnack in TU II 2 1886 S. 225—237. 9. F. X. Funk, Doctrina XII apostolorum, Tübingen 1887 S. 50—73. — Äthiopisch. J. Ludolf, Ad suam historiam aethiopicam commentarius, Frankfurt a. M. 1691, S. 314—323, mit lateinischer Übersetzung. Seine Handschrift ist der cod. aethiop. L. V. 3 des Museo Borgia im Collegium Urbanum

de propaganda fide in Rom. — Koptisch (boheirisch) 1. H. Tattam, The apostolical constitutions or canons of the apostles in coptic with an english translation, London 1848 S. 31—92 nach dem Berolin. or. 519 a. 1804. Die boheirische Version ist eine Übersetzung der sahidischen. — (sahidisch) 2. P. de Lagarde, Aegyptiaca, Göttingen 1883 S. 239—248 nach dem Mus. Brit. or. 1320 a. 1006. Ohne Übersetzung. 3. U. Bouriant im Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes Bd 5 Paris 1883 f. S. 202—206 nach einer sehr jungen Handschrift in Kairo. Ebenfalls unübersetzt. — Syrisch. Collation des Paris. syr. 62 (= suppl. 29, = St. Germain 38) saec. IX bei Lagarde, Reliquiae . . . graece S. XXI. — Arabisch noch unediert.

In den orientalischen Versionen ist die Kirchenordnung erhalten als Bestandteil eines großen Rechtsbuches, das meist in zwei Bücher zu 71 und 56 cc. eingeteilt ist und außer der apostolischen Kirchenordnung noch die ägyptische Kirchenordnung (deutsch übersetzt in TU VI 4 S. 39—136), einen Auszug aus dem achten Buche der apostolischen Konstitutionen und die apostolischen Kanones enthält; die apostolische Kirchenordnung umfaßt die cc. 1—20. Jünger als diese Einteilung des Rechtsbuches in zwei Bücher und 127 cc. ist die andere, in welcher auf die apostolische Kirchenordnung 30 cc. kommen (vgl. ZKG XV 1895. S. 14 f.); die jüngere Einteilung ist seit Lagarde auch in die Ausgaben des griechischen Textes aufgenommen. — Die einzige vollständige griechische Handschrift ist der Vindob. hist. gr. 45 (jetzt 7) saec. XII; der Ottob. gr. 408 saec. XVI enthält nur c. 4—13, der Mosq. bibl. synod. 125 saec. X nur c. 4—14; auch der Syrer ist ein Auszug, er umfaßt c. 3—14. Neben dem Vindob. sind die wichtigsten Zeugen die koptische, äthiopische (und arabische?) Übersetzung; sie sind noch nicht in genügender Weise herangezogen worden.

Litteratur. Die Vorreden der Ausgaben, vor allem der Bickells und Harnacks. A. Krawutzcky in ThQS Bd 64 1882 S. 359—445; A. Harnack in TU II 5 1886 S. 1—56 und in: Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius Bd 1 Leipzig 1893 S. 451—466. In TU II 5 schneidet Harnack aus dem zweiten Teile der Kirchenordnung zwei Fragmente alter Kirchenordnungen heraus, wovon das erste den wesentlichen Inhalt von c. 16—21, das zweite — mit dem zweiten c. über den Diakonen beginnend — c. 22—28 umfaßt. Beide Quellen sollen aus dem zweiten Jahrhundert stammen. Gegen diese Quellenscheidung aber spricht mancherlei. C. 22—28 hängt so eng mit der litterarischen Form der Kirchenordnung, einer Debatte auf dem Apostelkonzil, zusammen, daß sich dieselbe nicht abstreifen läßt. Ferner entnimmt Harnack seinen Hauptgrund, um zwei Quellen zu konstatieren, aus der doppelten Bestimmung über den Diakonen, c. 20 und 22; aber näher dürfte liegen, die Dublette dadurch zu erklären, daß c. 22 später eingeschoben wurde; solche Interpolationen sind in den Kirchenordnungen häufig. Endlich läßt Harnack dem Redaktor der apostolischen Kirchenordnung nicht viel mehr zu thun übrig, als alte Urkunden ohne Geschick zu beschneiden und ohne praktischen Zweck zusammenzustellen; aber solche Redaktoren sind immer verdächtig. — L. Duchesne in Bulletin critique Bd 7 1886 S. 361—370; R. Sohm, Kirchenrecht Bd 1 Leipzig 1892.

Der Name apostolische Kirchenordnung stammt von Bickell her, dem ersten Herausgeber des griechischen Textes. Ob die Schrift im Altertum einen festen Titel gehabt hat, kann bezweifelt werden. Im Vindob. ist sie überschrieben *Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*; seit Bickell hat man die erste Hälfte dieses Titels gestrichen und die zweite als die ursprüngliche Überschrift unsrer Kirchenordnung genommen. Aber die Überschrift lautet anders im Ottob., wieder anders im Mosq. In dem orientalischen Rechtsbuche sind die Titel der dort zusammengestellten vier Schriften gestrichen; aber das ganze Buch heißt Canones patrum apostolorum, quos constituerunt ad ordinandam ecclesiam christianam (Ludolf 314); es wäre möglich, daß das ganze Werk seinen Namen von seinem ersten Bestandteil, eben der apostolischen Kirchenordnung hat; und der Name scheint ja wirklich eine erweiternde Übersetzung von *Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων* zu sein. Wenn aber Rufin im Commentarius in symbolum apostolorum c. 38 (MSL 21 Col. 374) mit den Duae viae vel judicium secundum Petrum (vgl. A. Krawutzcky 360) unsre Schrift im Auge gehabt hat, wie Hilgenfeld glaubt (dagegen Harnack, ganz anders Zahn), dann scheint doch die Schrift von Anfang an unter verschiedenen Titeln umgelaufen zu sein, wenn sie auch überall als apostolisch galt.

Die apostolische Kirchenordnung ist eine, keineswegs harmlose, pseudoapostolische Fälschung. Zwölf Apostel sind zu einem Konzil versammelt, um nach einem angeblichen

Befehle Christi der Welt eine Kirchenordnung zu geben. Aber es sind nicht die Zwölf einer der evangelischen Listen, sondern: Johannes, Matthäus, Petrus, Andreas, Philippus, Simon, Jakobus, Nathanael, Thomas, Kephas (der von Petrus unterschieden wird), Bartholomäus und Judas Jakobi. Der erste Votant ist Johannes. Jeder kommt in der genannten Reihenfolge zu Wort; wenn Judas Jakobi fehlt, so ist wohl nur die handschriftliche Überlieferung daran schuld; die verlorene Partie wird in dem Schluß des Ottob. stecken; denn dieser gehört gewiß zum ursprünglichen Bestande der Kirchenordnung, da er der Didache IV 9—14 entnommen ist. Nachher geht die Debatte hin und her, gegen Ende machen auch Maria und Martha Zwischenbemerkungen. Was die Apostel bestimmen, ist deutlich in zwei Teile zerlegt, einen moralischen c. 1—14 und einen kirchenrechtlichen c. 16—30. Im ersten Teil hat der Verfasser die Didache I 1 — IV 8 fast wörtlich ausgeschrieben; was er zusetzt, läßt keine Tendenz erkennen; ausgelassen aber ist Didache I 3—6, und da gerade dies Stück auch in der alten lateinischen Übersetzung der Didache sowie im Barnabasbriefe fehlt, ist anzunehmen, daß es ursprünglich nicht in der Didache stand. Der Schluß des ersten Teils c. 14 ist dem Barnabasbriefe XXI 2—4, XIX 11 entlehnt. Mit deutlich markiertem Übergang c. 15 geht der Verfasser zu den kirchenrechtlichen Vorschriften über. Er spricht über die Bischofwahl c. 16, die Presbyter c. 17. 18, den Lektor c. 19, die Diakonen c. 20 (zum zweitenmal c. 22), die Witwen c. 21, über die Laien c. 23, über die Frage der weiblichen Diakonie c. 24—28; Schlußermahnungen c. 29. 30.

Die apostolische Kirchenordnung ist in jeder Hinsicht interessant und lehrreich. So schon ihr Verhältnis zu den heiligen Schriften. Der Verfasser kennt das Matthäus-Evangelium; er citiert es mehrfach, freilich ungenau. Daneben aber bringt er ein apokryphes Herrnwort, „daß das Schwache durch das Starke gerettet werden soll"; auch sein Bericht über das erste Abendmahl stand in einer unbekannten Quelle, wenn er nicht gar aus freier Hand erfunden ist: Maria und Martha wären zugegen gewesen, Maria hätte gelacht, deshalb hätte der Herr die Frauen abseits gestellt. Für die Konstitution der Presbyter beruft sich der Verfasser in eigentümlicher Weise auf die himmlischen Presbyter Apk 4, 4, wie überhaupt die ganze Ordnung der irdischen Kirche nach dem Vorbilde der himmlischen Hierarchie sich vollziehen soll. Die Pastoralbriefe hat er sich genau angesehen, ehe er die Kirchenordnung niederschrieb; seine Sittenspiegel für die Kleriker sind denen in 1 Ti nachgebildet; sonst gebraucht er von Paulus wohl nur 1 Ko, fragelos aber den ersten Klemensbrief; über die Benutzung von Barnabas und der Didache ist schon gesprochen. Von einem neutestamentlichen Kanon ist also noch nicht die Rede. Die höchste Instanz für den Verfasser ist „der Herr" („der Lehrer"), und was er „vorhergesagt hatte". Lebhaft wird seine Wiederkehr zu Lohn und Strafe erwartet.

Für die Geschichte der kirchlichen Verfassung kann die Bedeutung der Schrift kaum hoch genug angeschlagen werden. Sie enthält Partien von solcher Wichtigkeit, daß man über einzelne Worte Abhandlungen schreiben kann und geschrieben hat. Um so schwerer wiegt freilich der Mangel, daß die Kirchenordnung so kurz gefaßt ist. Manche ihrer wichtigsten Bestimmungen sind für uns nicht mehr zu verstehen; mehr als ein Ausdruck ist doppeldeutig. Die geschilderte Verfassung ist die, welche sich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts allgemein durchgesetzt hat. Die Gemeinde heißt zwar noch die Bruderschaft, aber dem Klerus gegenüber ist sie doch das Gros, die Laien, zum Gehorsam verpflichtet. Der Klerus — das Wort kommt zufällig nicht vor — besteht aus sämtlichen Gemeindebeamten: Bischof, Presbytern, Diakonen, Lektor und Witwen. Der Bischof wird in der Regel von den männlichen Mitgliedern der Gemeinde gewählt; er bestellt die andern Kleriker. Die Unterscheidung von höherem und niederem Klerus liegt soweit aus dem Gesichtskreis des Verfassers, daß er einmal den Lektor vor den Diakonen nennt und die Frage ventiliert, ob Frauen auch zum Altardienst als weibliche Presbyter zuzulassen sind. Das Verhalten in geschlechtlicher Beziehung ist ein Hauptgesichtspunkt bei der Auswahl des Klerus: der Bischof soll womöglich unbeweibt sein; die Presbyter aber, bejahrte Männer, sollen sich, ob sie verheiratet sind oder nicht, des geschlechtlichen Umgangs enthalten; Monogamie wird auch von den Diakonen gefordert; zu weiblicher Diakonie sind nur Witwen geeignet. Im übrigen sind die Anforderungen nicht groß und fast nur sittlicher Art; wer unbescholten ist, Menschenkenntnis und Bruderliebe besitzt, ist für die höchsten Stellen tauglich. Nur der Lektor macht eine Ausnahme: er muß nicht nur einen guten Vortrag haben, sondern auch sprachgewandt sein; er soll wissen, daß er am Platze der alten Evangelisten steht; das alles heißt doch wohl, daß

sein Amt neben der Schriftlesung auch die Predigt ist, wenn eben der Bischof darauf verzichten mußte. Das Amt der Witwen ist geteilt: zwei sind da, um für die Bedrängten zu beten und göttliche Offenbarungen zu empfangen, eine zur Pflege weiblicher Kranken. Der Gottesdienst hat noch kein geschriebenes Ritual, aber eine feste Gewohnheit hat sich lange gebildet. Eine wirkliche Kirche wird vorausgesetzt; auch ein Altar, θυσιαστήριον genannt, ist vorhanden. Sonntäglich findet der Gottesdienst statt. Der Lektor ist als der Erste zur Stelle, d. h. der Gottesdienst beginnt mit Schriftverlesung. Bischof und Presbyter haben ihren Platz am Altar, die Presbyter rechts und links vom „Hirten". Bei der Austeilung der Gaben an Klerus und Volk unterstützen die Presbyter zur Rechten den Bischof, die zur Linken (d. h. die Diakonen?) sorgen für angemessenes Verhalten der Laien; im Notfall einigen sie sich zu disziplinarischem Einschreiten. Im Gottesdienst haben auch wohl die Witwen ihre Offenbarungen mitgeteilt.

So wohlgeordnet die Einzelgemeinde ist, so primitiv ist die Verfassung der Kirche im ganzen. Es wird der Fall vorausgesetzt, daß die Gemeinde zu klein ist, um sich selbst einen Bischof zu wählen; dann soll sie zu einer gefestigten, d. h. einer größeren und bereits organisierten Nachbargemeinde schicken, und diese entsendet, um die Wahl einzuleiten, drei Männer, die nicht einmal Kleriker zu sein brauchen. So haben sich auch wohl die Gemeinden der ältesten Zeit ausgeholfen.

Den ganzen Apparat einer apostolischen Fiktion hat der Verfasser aufgeboten, um einer kleinen ungebildeten Gemeinde eine Verfassung zu geben. Das ist die einzige Beobachtung, die sich mit voller Sicherheit an der apostolischen Kirchenordnung machen läßt. Der Verfasser weiß, daß die Gemeinde noch nicht zwölf erwachsene Männer hat. Die Kleriker sind darum auch sehr wenige; das Presbyterkollegium besteht aus zwei Mann; ein einziger Lektor reicht aus; auch für die Krankenpflege bei Frauen wird nur eine Witwe eingesetzt. Der Bischof braucht nicht unbedingt theologisch gebildet zu sein; Herzensbildung genügt. Und der einzige Kleriker, der den Büchern nicht fernstehen darf, der Lektor, wird so herausgestrichen, daß er fast als die wichtigste Persönlichkeit in der Gemeinde erscheint. Auch arm muß die Gemeinde gewesen sein; es fehlt nicht an abschätzigen Bemerkungen über den Reichtum. Aber man begegnet der Not durch die Liebe; dazu ist die Gemeindeverfassung da. Alle Kleriker — mit Ausnahme des Lektors — haben den Beruf wohlzuthun: Bischof und Presbyter bei der Gabenverteilung im Gottesdienst, Diakonen und Witwen, wenn sie die Kranken und Armen aufsuchen.

Die Heimat der apostolischen Kirchenordnung scheint Ägypten zu sein. Wenigstens haben einige ihrer Eigentümlichkeiten Parallelen bei ägyptischen Schriftstellern. So schon das einzigartige Apostelverzeichnis. Auch der Alexandriner Clemens unterscheidet Kephas von Petrus (Eusebius h. e. I 12, 2); Maria und Martha spielen nebst andern Jüngerinnen eine Rolle in der koptischen Pistis-Sophia; und das apokryphe Herrnwort würde man, wenn man raten darf, am ersten in das Ägypterevangelium verlegen. Unbedingt sicher sind diese Hinweise freilich nicht. Und aus der Überlieferungsgeschichte läßt sich noch weniger entnehmen. Das orientalische Rechtsbuch, in dem die apostolische Kirchenordnung vornean steht, steht hoch in Ehren bei Syrern, Kopten und Äthiopen, und zwar bei allen ihren kirchlichen Parteien (vgl. ZKG XV 1895 S. 13 f.); danach kann Ägypten so gut wie Syrien die Kirchenordnung hervorgebracht haben. Noch schwerer ist die Entstehungszeit zu bestimmen. Es ist zwar zweifellos, daß die apostolische Kirchenordnung zwischen den beiden Schriften liegt, mit denen sie am meisten Verwandtschaft hat, der Didache und den apostolischen Konstitutionen, also zwischen ca. 100 (nach andern ca. 140) und ca. 400 (nach andern ca. 360); aber nähere Bestimmungen zu treffen ist schon deswegen außerordentlich schwierig, weil sie nicht in einer Metropole, sondern in einer abgelegenen Dorfgemeinde entstanden ist. Dort aber haben sich altertümliche Zustände lange gehalten, über welche die kirchenrechtliche Entwicklung im großen längst hinweggegangen war. Auch steht die Integrität des Textes der Kirchenordnung keineswegs fest. Die Dorfgemeinde, für welche sie geschrieben war, hat sie längere Zeit benutzt; das zeigt der alte Zusatz, der die zwei Presbyter auf drei vermehrte; auch das zweite Diakonenkapitel scheint eingeschoben zu sein; und so mag sie noch manche Veränderungen erlitten haben, die für uns nicht so erkennbar sind. Immerhin ist das vierte Jahrhundert mit großer Wahrscheinlichkeit auszuschließen, weil die Metropolitanverfassung und andrerseits auch die clerici minores so völlig unbekannt sind; die Verfassungsgeschichte verweist sie auch in die Zeit nach 150. Von der somit übrig bleibenden Zeit 150 bis 300 kann man vielleicht noch die ersten 50 Jahre unwahrscheinlich machen, weil die Begriffe Klerus und Laien, die Stufenfolge Bischof — Presbyter — Diakon, sowie der

eine und andere Ausdruck einer späteren Terminologie wohl einige Zeit gebrauchten, um in weltabgelegene Gegenden zu kommen. Aber mehr läßt sich nicht sagen, weil die apostolische Kirchenordnung als Verfassungsurkunde einer Dorfgemeinde eine so einzigartige Schrift aus altchristlicher Zeit ist. **Hans Achelis.**

Apostolische Konstitutionen und Kanones. Litteratur: J. W. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts Bd 1 Gießen 1843; F. X. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg a. N. 1891, dort die weitere Litteratur. — Ausgaben: vgl. Funk S. 24—27; von Wichtigkeit sind folgende: 1. Die erste Ausgabe der Kanones (in der Rezension des Dionysius) Tomus primus quatuor conciliorum generalium (Paris 1524 von Jacques Merlin) fol. 2r—3v. 2. Die erste Ausgabe der Konstitutionen Constitutiones sanctorum apostolorum . . . F. Turriani (de la Torre S.J) . . . Venetiis 1563. Gute Ausgabe; noch jetzt unentbehrlich wegen der zu Grunde gelegten vortrefflichen Handschrift aus Kreta. 3. SS. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt . . . opera . . J. B. Cotelerius (Cotelier) . . . eruit. . . . Recensuit . . . J. B. Clericus (Leclerc). Ed. altera . . . Vol. 1 Amstelaedami 1724 S. 190—482. Mit reichen Einleitungen und höchst wertvollen Noten, daher von unvergänglichem Wert. Teilweise abgedruckt bei 4. MSG 1 Col. 509—1156. 5. Constitutiones apostolicae . . . recognovit . . . Guil. Ültzen. Suerini et Rostochii 1853. Bequeme Handausgabe; ihre Paragrapheneinteilung sollte allgemein rezipiert werden. 6. Constitutiones apostolorum P. A. de Lagarde edidit. Lipsiae-Londini 1862. Wird mit Recht als die erste kritische Ausgabe bezeichnet. Aber die herangezogenen Handschriften reichten wohl nicht aus, und sind jedenfalls falsch beurteilt (vgl. TU II 2 S. 171 f.; VI 4 S. 33). 7. J. B. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. Tom. 1. Romae 1864 S. 1—422. Nennt viele neue Handschriften, benützt sie aber nicht, und ist unkritisch. Im achten Buche weichen die Kapiteleinteilungen der Ausgaben von einander ab. Außer Migne und Lagarde enthalten die Ausgaben der Konstitutionen auch die Kanones; die Kanones allein sind unendlich oft herausgegeben: in den meisten Konziliensammlungen, vielen Ausgaben des Corpus juris civilis u. des Corpus juris canonici.

Die Apostolischen Konstitutionen sind betitelt: *Διαταγαὶ* (auch *Διατάξεις*) *τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου. Καθολικὴ διδασκαλία*; sie sind eine Kirchenordnung, welche behauptet, von den Aposteln verfaßt und durch den Römischen Clemens der Kirche übermittelt zu sein. Diese Behauptung ist eine Fiktion. Aber sie gehen in der That auf sehr alte Quellen zurück, die von einem syrischen Kleriker — dem „Verfasser“ der Konstitutionen — um die Mitte des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts zusammengearbeitet wurden. Sie bestehen aus acht Büchern, und diese Einteilung ist ursprünglich; wie alt die Kapiteleinteilung ist, muß noch untersucht werden. Die 85 apostolischen Kanones: *Κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων* (oder ähnlich), wollen unter derselben Maske wie die Konstitutionen, aber in der Form von Synodalbestimmungen eine bunte Reihe von teils alten, teils neuen kirchlichen Gesetzen einprägen, vor allem aber die Konstitutionen zur Geltung bringen. Sie müssen kurz nach den Konstitutionen aus demselben Kreise hervorgegangen sein.

Schon im Altertum und Mittelalter ist die apostolische Herkunft der Konstitutionen und Kanones nicht unbestritten geblieben. Das Trullanische Konzil in Konstantinopel (quinisextum) 692 c. 2 erkannte die Echtheit und die Geltung der 85 Kanones an, verwarf aber die Konstitutionen: sie wären von Häretikern verfälscht. Das Urteil scheint im Orient allgemeinere Geltung gehabt zu haben. Denn vorher und nachher sind die Kanones in mehrere kirchenrechtliche Sammlungen aufgenommen worden; auch sind sie vielfach übersetzt: ins Syrische, ins Koptische (und zwar ins Sahidische und Boheirische), ins Äthiopische und ins Arabische. Im Occident bezeichnete sie freilich das nach Gelasius von Rom genannte Dekret (im Corpus juris canonici Dist. XV c. 3 § 64; vgl. K. A. Credner, Zur Geschichte des Kanons. Halle 1847 S. 221. 285. 289; A. Koch, Der heilige Faustus, Bischof von Riez. Stuttgart 1895 S. 59—71) als apokryph; auch Dionysius Exiguus (um 500) nennt sie die Canones „qui dicuntur“ apostolorum, übersetzte aber trotzdem die ersten 50 cc. ins Lateinische und nahm diese Übersetzung in seine kirchenrechtliche Sammlung auf. Von da aus kamen sie auch in andere abendländische Sammlungen, z. B. in die Dekretalen Pseudo-Isidors; benutzt sind sie im Decretum Gratiani, in den Quinque compilationes antiquae und in den Dekretalen Gregors IX. So galten die Kanones in den Kirchen des Morgenlandes und im Abendlande; freilich dort die 85, hier die 50 Kanones. Dagegen sind die Konstitutionen niemals als Ganzes in eine kirchenrechtliche Sammlung gelangt, sie sind auch niemals ganz übersetzt worden; nur ein Auszug aus dem achten Buche findet sich in griechischen

und orientalischen Rechtsbüchern; im Westen blieben sie bis zum 16. Jahrhundert überhaupt unbekannt. Nach der Reformation wurden sowohl Kanones wie Konstitutionen ans Licht gezogen, weil man sie für echt hielt. Aber die Kritik der Magdeburgischen Centuriatoren (Cent. I lib. II cap. VII Schluß) brachte die Kanones um ihren Ruf; und da auch Baronius und Bellarmin wenigstens die Konstitutionen, die in der lateinischen Kirche so garnicht bezeugt waren, fallen ließen, galten seitdem beide Schriften fast allgemein für unecht. Nur in der anglikanischen Kirche suchte man noch lange gerade die Konstitutionen als apostolisch zu verteidigen, offenbar in dem Wunsche, den ganzen hierarchischen und gottesdienstlichen Apparat derselben in die Zeit der Apostel hinaufdatieren zu können. Und ein Schimmer alten Glanzes ist den Schriften noch immer geblieben: die Konstitutionen mit ihrer „Clementinischen" Liturgie im achten Buche sind in weiteren Kreisen bekannt und gelesen als die meisten andern altkirchlichen Kirchenordnungen und Liturgien, und die gefälschten Kanones mehr als die der alten Synoden. Wenn somit die Kritik der Konstitutionen eine lehrreiche Geschichte hinter sich hat, so hat sie doch festen Boden erst in neuerer Zeit gewonnen, seit man sicher weiß, daß die alten Anführungen der διδαχή oder διδαχαί der Apostel nicht auf die Konstitutionen zu beziehen sind und seitdem man die Quellen der Konstitutionen kennt. Die ersten sechs Bücher beruhen auf der syrischen Didaskalia, der erste Teil des siebenten Buches auf der Didache, das achte Buch auf Schriften des Hippolytus von Rom.

Die syrische Didaskalia war ursprünglich griechisch geschrieben, ist aber nur in syrischer Übersetzung erhalten, und auch hier nur in einer Handschrift, dem Paris. syr. 62 (= suppl. 29, = St. Germain 38) saec. IX. Daraus hat sie P. de Lagarde herausgegeben: Didascalia apostolorum syriace. Lipsiae 1854; derselbe hat sie für weitere Kreise zugänglich gemacht in Chr. C. J. Bunsens Analecta ante-Nicaena Vol. 2 = Christianity and mankind Vol. 6 London 1854: S. 45—224 ein Abdruck von Buch I—VI der Konstitutionen mit Markierung der aus der Didaskalia entnommenen Bestandteile, S. 225—338 die Didaskalia allein in griechischer Rückübersetzung. Die Ausgabe bei Bunsen ist mit Vorsicht zu benutzen, da Lagarde sich zu eng an den griechischen Text der Konstitutionen anschließt. Eine genügende deutsche Übersetzung steht noch immer aus; und solange eine solche nicht publiziert ist, ist eine genaue Untersuchung dieser äußerst wichtigen Kirchenordnung unmöglich. Vorläufig vgl. Funk 28—75; A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius Teil 1 Leipzig 1893 S. 515—518; F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol Bd 1 Leipzig 1894 S. 394. Der Titel lautet: „Didaskalia, d. i. katholische Lehre der zwölf Apostel und heiligen Schüler unseres Erlösers"; auch diese Kirchenordnung ist eine wohlerwogene apostolische Fälschung. Der Verfasser spricht von den Aposteln in erster Person, und berichtet mehrfach, daß diese apostolische Didaskalia auf dem Apostelkonvent in Jerusalem entstanden sei. Er beginnt mit allgemeinen Ermahnungen für Männer und Frauen; geht aber bald zu dem Thema über, das ihm am Herzen liegt: dem Bischof und seine Obliegenheiten. Die Erfordernisse zum Episkopat werden auseinandergesetzt, dann eine Reihe von Verhaltungsmaßregeln gegeben: bei Handhabung der Bußdisziplin, bei Verwaltung der Liebesgaben (sie sind nicht nur für die Armen bestimmt, auch der Klerus erhält bestimmte Portionen, je nach dem Range), bei dem öffentlichen kirchlichen Gerichtsverfahren (nur bei Streitigkeiten unter Christen; der Bischof ist Gerichtsherr, die Diakonen die Assessoren; die Sitzungen finden Montags statt), bei dem Gottesdienste (eine orientierte Basilika wird vorausgesetzt mit Presbyterium und Platzabteilungen nach Geschlecht und Alter; es ist die Rede von der Predigt des Bischofs und der Eucharistie). Es folgen allgemeine Ausführungen über kirchliche Witwen, Diakonen und Diakonissen, Waisen und Märtyrer (es war aber Friedenszeit, als der Verfasser schrieb). Der Subdiakon wird einmal erwähnt, ebenso der Lektor. Um seine, von alter Gewohnheit abweichenden, Vorschriften über das Osterfasten zu begründen, entwirft der Verfasser eine wunderliche Chronologie der Leidensgeschichte. Über die Osterfeier. Über das Verhalten gegenüber Häretikern: es sind Gnostiker und Judaisten. Judenchristen befinden sich auch in der eigenen Gemeinde des Verfassers; ihnen werden die letzten Ausführungen gewidmet.

Der Verfasser besaß eine vortreffliche Bibelkenntnis (vgl. auch A. Resch in TU V 4 S. 319—322; A. Harnack in TU IX 2 S. 41—45; Th. Zahn, Das Evangelium des Petrus. Erlangen und Leipzig 1893 S. 59—65) und große Übung in der ermahnenden Rede. Die ganze Didaskalia ist im Predigtstil gehalten. Aber er versteht

seinen Stoff nicht zu disponieren, und was er vorschreibt ist auffallend wenig im Vergleich zu dem Aufwand an Worten und Bibelstellen. Ein Mann der Rede, nicht ein Mann der Feder. In seinem Urteil über die Sünder ist er auffallend milde; zu seiner Zeit wird er bei Vielen für lax gegolten haben. Es ist fraglich, wie dieser Zug zu beurteilen ist: als persönliche Eigenschaft oder als Parteistandpunkt, ob die betreffenden Partien überhaupt ursprünglich oder später eingeschoben sind. Nach der Entscheidung dieses Punktes muß sich das Urteil über die Zeit der Didaskalia richten. Polemisiert sie gegen den Novatianismus, dann kann sie erst in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts geschrieben sein; sonst hindert nichts, sie in die erste Hälfte desselben zu verlegen; vor Konstantin ist sie auf jeden Fall entstanden. Als ihre Heimat wird mit Recht allgemein Syrien oder Palästina angesehen; das zeigt auch ihre Geschichte: die Benützung durch die Konstitutionen und die syrische Übersetzung. Der Verfasser hatte zunächst eine große Gemeinde von gebildeten Christen im Auge; aber er nimmt von vornherein auch auf die Bedürfnisse kleiner Gemeinden Rücksicht. Diese syrische Didaskalia ist die Grundschrift der ersten sechs Bücher der apostolischen Konstitutionen.

Das siebente Buch ist in seinem ersten Teil, VII 1—32, eine Überarbeitung der Didache, und zwar in der Fassung, welche wir besitzen. Ein Abdruck dieses Teiles des siebenten Buches mit Hervorhebung der aus der Didache entnommenen Stücke findet sich in vielen Ausgaben der Didache, z. B. in der des Ph. Bryennios S. λζ′—ν′, in der großen Ausgabe A. Harnacks (TU II 2) S. 178—192. Angehängt sind VII 33—38 beachtenswerte liturgische Gebete und eine Taufordnung VII 39—45. Das Taufsymbol VII 41 hat eine große Rolle auf den Synoden des vierten Jahrhunderts gespielt; es stammt vielleicht von Lucian dem Märtyrer (vgl. F. Kattenbusch 252—273. 392—395). Sollte sich diese Herkunft bestätigen, dann liegt es nahe, auch die ganze Taufliturgie und die Gemeindegebete des siebenten Buches für die in Lucians Antiochenischer Sondergemeinde (letztes Viertel des dritten Jahrhunderts) üblichen Formulare zu halten; wenn das zu bejahen ist, würde wieder ein bedeutendes Stück Boden in der Quellenfrage der Konstitutionen gewonnen sein. VII 46 ist ein Verzeichnis der von den Aposteln geweihten Bischöfe und ihrer ersten Nachfolger; Jerusalem, Cäsarea, Antiochia stehen bezeichnenderweise an der Spitze; VII 47—49 drei kurze Gebete.

Das achte Buch ist ebenfalls aus mehreren Quellen zusammengearbeitet. VIII 1. 2 ist eine Abhandlung für sich, über die Gnadengaben. Man hat seit langer Zeit darauf geachtet, daß Hippolytus von Rom (verbannt 235) eine Schrift über die Charismen geschrieben hat; auf seiner Statue im Lateranmuseum lautet ihr Titel *περὶ χαρισμάτων* oder *π. χ. ἀποστολικὴ παράδοσις* — je nachdem man in diesen vier Worten eine oder zwei Schriften genannt findet (neueste Ausgabe der Inschrift in A. Harnacks Litteraturgeschichte I 605—610). Die Vermutung, daß in den Konstitutionen VIII 1. 2 die Schrift des Hippolytus benutzt sei, liegt nahe und wird bestätigt durch nähere Untersuchung: die Kapitel atmen den Geist des Hippolytus und die kirchlichen Verhältnisse Roms zu seiner Zeit schimmern noch durch. Ein Versuch, das hippolytische Gut aus der Hülle der Konstitutionen herauszuschälen s. H. Achelis in TU VI 4. 1891 S. 269—280, dazu aber die richtigen Bemerkungen von H. G. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes, Leipzig 1891 S. 179; 200 A. 6; 215—220. VIII 3 ist ein Übergangskapitel; von den Charismen geht der Verfasser über zu den klerikalen Weihen. Hier kommt er zu dem Teil, der ihm der wichtigste ist; er markiert das dadurch, daß er von VIII 4 an nicht mehr die Apostel gemeinsam durch Klemens ihre Verordnungen geben läßt. Jetzt tritt ein Konzil der Apostel zusammen; sie treten einzeln auf in der Reihenfolge von Mt 10, 2 ff.; an Simon von Kana schließt sich Matthias, dann Paulus, dann noch einmal Paulus und Petrus zusammen, endlich Jakobus der Gerechte; eine gemeinsame Verordnung aller VIII 46 macht den Schluß. Sie reden von der Weihe des Bischofs VIII 4 f., woran sich die lange „Clementinische" Liturgie VIII 5—15 (Lagarde 14) schließt, über die Weihe des Presbyters, des Diakonen, der Diakonisse, des Subdiakonen, des Lektors, über die Konfessoren, die Jungfrauen, die Witwen, den Exorzisten VIII 16—26 (Lagarde 15—25). Eine Reihe von disparaten Verordnungen schließt sich an: über die Zahl der Bischöfe, deren Assistenz bei einer bischöflichen Ordination erforderlich ist VIII 27 (Lag. 26) = Apost. Kanon 1, über die Amtsgewalt der einzelnen Kleriker VIII 28 (Lag. 27), über Weihe des Wassers und Öls VIII 29 (Lag. 28), über Erstlinge, Zehnten und Eulogien VIII 30 f. (Lag. 29 f.), spezialisierte Bestimmungen über Annahme der Katechumenen VIII 32 (Lag. 31), über christliche Feiertage (das Weihnachtsfest ist erwähnt) VIII 33 (Lag. 32),

über Gebetszeiten VIII 34 (Lag. 33), über den täglichen Abendgottesdienst VIII 35—37 (Lag. 34—36), den täglichen Morgengottesdienst VIII 37—39, Gebet über die Erstlinge VIII 40, Gebet für die Verstorbenen VIII 41, über Gedächtnisfeiern für die Toten und die dabei zu beobachtende Mäßigkeit VIII 42—44, Ermahnung zur freundlichen Aufnahme der um des Glaubens willen Verfolgten VIII 45, endlich eine Ermahnung zu Unterordnung und Gehorsam VIII 46. Manches aus dieser bunten und nur partienweise zusammenhängenden Reihe von Verordnungen ist dunkler Herkunft. Das gilt namentlich für den wesentlichen Inhalt der eingesprengten Stücke VIII 27—31 (Lag. 26—30), 33 (Lag. 32), 35—39 (Lag. 34—39), 41—45; und das Schlußkapitel hat der Verfasser der Konstitutionen sich selbst reserviert. Aber für den Kern des achten Buches von c. 4 an ist die Quelle vorhanden; er beruht auf der ägyptischen Kirchenordnung, und diese ist ihrerseits eine Überarbeitung der Kirchenordnung, welche Hippolytus von Rom seiner Sondergemeinde in Rom um 220 gegeben hat: der Canones Hippolyti. Das bezeugen die Konstitutionen selbst, denn jener Auszug des achten Buches, der in kirchenrechtliche Sammlungen des Orients gelangt ist, ist von VIII 4 an dort überschrieben *Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου*. Diese Angabe ist nicht der Einfall eines Schreibers, sondern eine Quellenangabe. Die ägyptische Kirchenordnung trug nämlich einst den Namen des Hippolytus (vgl. ZKG XV S. 15—17), und ihre Quelle trägt noch jetzt den Namen der Kanones des Hippolytus. Die ägyptische Kirchenordnung war ursprünglich griechisch geschrieben, ist aber erhalten nur in orientalischen Übersetzungen und zwar als zweiter Bestandteil jenes orientalischen Rechtsbuches, dessen erster Teil die apostolische Kirchenordnung bildet (s. oben S. 731, 10); deutsch übersetzt ist sie aus dem Koptischen und Äthiopischen in TU VI 4 S. 39—136; daneben sind abgedruckt die entsprechenden Stücke, einerseits der Konstitutionen, andrerseits der Canones Hippolyti. Eine Untersuchung derselben — ebenso dringend notwendig wie bei der syrischen Didaskalia — fehlt noch. Ihre Bestimmungen zeigen, daß sie noch in der Zeit der Verfolgung geschrieben ist; darauf weist auch das zweitägige Osterfasten. Da von den niederen Klerikern nur Lektor und Subdiakon (in dieser Reihenfolge) bekannt sind, ist ihre Heimat im Orient zu suchen; wahrscheinlich ist es Ägypten. Als der Verfasser die Canones Hippolyti zur ägyptischen Kirchenordnung umarbeitete, war die Gemeinde bereits wohl geordnet, sie besaß eine Kirche mit Platzabteilungen für Männer, Frauen und Katechumenen, auch ein Baptisterium. Die Bedeutung der ägyptischen Kirchenordnung liegt darin, daß sie eine ausführliche Abendmahlsliturgie — die älteste, welche vorhanden ist — und ein nicht minder detailliertes Taufformular mit Taufsymbol enthält (vgl. F. Kattenbusch 320—326). Über die Canones Hippolyti vgl. TU VI 4. (Diese ganze Herleitung von VIII 4 ff. der Konstitutionen ist bestritten von F. X. Funk, der vielmehr die ägyptische Kirchenordnung aus den Konstitutionen schöpfen läßt, und die Canones Hippolyti als Bearbeitung der ägyptischen Kirchenordnung auffaßt. Die Litteratur dieser Debatte über die Quellen des achten Buches s. ZKG XV 1895 S. 1 ff.; dazu HJG XVI 1895 S. 1—36. 473—509).

Wenn auch die Quellenfrage der Konstitutionen noch nicht an allen Punkten endgültig entschieden ist, so viel scheint doch deutlich zu sein, daß die Thätigkeit des Verfassers viel weniger produktiv als redigierend war. Er wollte eine Reihe alter Kirchenordnungen seiner Kirche erhalten. Da diese aber höchst verschiedenartig waren, sich in den wichtigsten Dingen widersprachen, überhaupt ganz verschiedene Phasen der Verfassungsgeschichte darstellten, mußte er sie entweder exzerpieren, oder aber sie überarbeiten. Er wählte den letzteren Weg. Sein Verfahren ist am besten zu studieren am siebenten Buche, da wir hier noch die Quelle, die Didache, in derselben Gestalt besitzen, wie sie ihm vorlag. Er ist konservativ. Er beschneidet die Quellen nur in dringenden Fällen; meist zieht er vor, an dem Wortlaut derselben herumzumodeln, und ihn durch weitschweifige Zusätze seiner Zeit anzupassen. Seine Bibelkenntnis ist beträchtlich; er versäumt keine Gelegenheit, seine Leser durch reichliche Citate davon zu überzeugen. Seine Art erinnert an die seiner ersten Quelle, der syrischen Didaskalia, die er auch wohl deshalb vornean gestellt hat, weil sie ihm am meisten sympathisch war. Nur im achten Buch setzt er vielfach den Wortlaut der Quelle beiseite und formuliert selbst. Während er sich in den ersten sieben Büchern in allgemeinen Ausführungen bewegte, kam er im achten zu den wichtigen Bestimmungen über die Rechte der einzelnen Kleriker und den Verlauf der Gottesdienste. Darum nehmen auch gegen Ende die Konstitutionen immer mehr die Form statutarischer Verordnungen an. Da mehrere der Quellen sich als

apostolische Schriften bezeichnet hatten: die Didaskalia, die Didache, vielleicht die VIII 1. 2 benutzte Schrift Hippolyts (wenn sie nämlich *περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις* hieß), auch die ägyptische Kirchenordnung — war es nur natürlich, daß er auch seine Redaktion der Quellen als apostolisches Elaborat hinstellte. Auch wenn er das achte Buch den einzelnen Aposteln in den Mund legt, ist er nicht originell; darin war ihm schon die apostolische Kirchenordnung vorangegangen. Seit Jahrhunderten bezeichnete man die Kirchenverfassung und die Kirchenordnung so oder so als apostolisch; die Behauptung wurde nur dadurch immer horrender, weil man sich immer mehr von der apostolischen Zeit entfernte. Nur darin scheint der Verfasser der Konstitutionen ohne Vorgänger zu sein, daß er den römischen Clemens als Vermittler der apostolischen Tradition hinstellt; man pflegt ihn daher Pseudo-Clemens zu nennen. Pseudo-Clemens hat einen nahen Verwandten in Pseudo-Ignatius, jenem syrischen Fälscher, der aus den sieben echten Briefen des Ignatius von Antiochien die zwölf unechten herstellte; das ist seit Jahrhunderten bemerkt, und jemehr man das Verwandtschaftsverhältnis näher untersucht hat, desto mehr ist es wahrscheinlich geworden, daß Pseudo-Clemens und Pseudo-Ignatius nur verschiedene Thaten derselben Persönlichkeit bezeichnen. Das Vaterland des Fälschers ist Syrien — das zeigen u. a. die syrischen Monatsnamen; seine theologische Richtung und seine Zeit ist noch umstritten. A. Harnack (TU II 2 S. 241—268) nannte ihn einen Semiarianer und bestimmte seine Zeit auf 340—380; F. X. Funk hat mit beachtenswerten Gründen Pseudo-Ignatius als Apollinaristen charakterisiert, und seine Zeit auf ca 400 fixiert. Wenn das richtig ist, wird man dem Schlusse nicht ausweichen können, daß die Konstitutionen aus dem Kreise der Apollinaristen um 400 hervorgingen und wohl zunächst für apollinaristische Gemeinden bestimmt waren. Bis jetzt stehen sich aber in diesem Punkte die Ansichten noch gegenüber. Die Konstitutionen sind, wenn auch vielleicht nur in bestimmten Kreisen Syriens, als Kirchenordnung gebraucht worden. Praktische Bedeutung hatte vor allem das achte Buch, wie bei seinem Inhalt natürlich ist. Das ist noch an der handschriftlichen Überlieferung zu zeigen: das achte Buch ist ganz oder teilweise viel häufiger abgeschrieben worden als die Konstitutionen im ganzen (vgl. Pitra I 46 f.). Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß der Fortschritt der Zeit sich an dem Texte des Buches bemerkbar machte; Kirchenordnungen und Liturgien erhalten, so lange sie praktisch gebraucht werden, eigentlich immer Zusätze und Interpolationen. So ist auch die Hand des Pseudo-Clemens nicht die letzte, die über die Konstitutionen gegangen ist. Die Interpolationen sind zu bemerken an den Differenzen innerhalb der Konstitutionen selbst, ebenso in den Abweichungen der Handschriften. Für das erste sind bezeichnend die Bestimmungen über den Ostiarier. Pseudo-Clemens erwähnt ihn II 25, 12; 28, 2; 57, 7. III 11. VI 17, 2, als er schrieb, gehörte zu dem niederen Klerus auch der Ostiariat. Im achten Buche dagegen wird der Ostiarier übergangen, sogar in Aufzählungen, wo man ihn erwartet, wie VIII 12, 19; 13, 4; 28, 5; 31; und VIII 11, 5 sieht man deutlich, daß es keinen Ostiarier mehr giebt, an seinem Platze an den Kirchthüren stehen Diakonen und Subdiakonen. Noch während die Konstitutionen praktisch gebraucht wurden, ist der ordo der Ostiarier abgeschafft worden. Man hat ihn deshalb ausgemerzt an den Stellen, die man oft vor Augen hatte; an andern Stellen aber die Korrektur vergessen. Auch zwischen dem Auszuge des achten Buches, der in kirchenrechtliche Sammlungen des Orients übergegangen ist, und dem üblichen Texte der Konstitutionen zeigen sich Differenzen. Das Gebet bei der Bischofsweihe ist verändert; der Lektor erhält dort keine Handauflegung, hier aber wird sie ihm zu teil und ein ausführliches Weihegebet wird angegeben (vgl. TU VI 4 S. 42—47. 70). Auch an diesen Punkten hat die Praxis sich geändert, während man die Konstitutionen gebrauchte. Und was an einigen Punkten zu beweisen ist, wird an manchen anderen noch anzunehmen sein. Diese späteren Veränderungen des Textes hat das Trullanum 692 c. 2 im Auge, wenn es zwar die apostolische Herkunft auch der Konstitutionen nicht bestritt, aber behauptete, den alten Konstitutionen wären von Heterodoxen unechte Bestandteile beigemischt.

Wenn die Konstitutionen eine Kirchenordnung sind, so haben die Kanones die Form der Synodalbestimmungen. Auch sie stellen sich unbefangen als Werk der Apostel durch Clemens vor. Die Zählung der Kanones ist in den Handschriften und Ausgaben verschieden. Ursprünglich waren es 85 Kanones; das wird vom Trullanum 692 c. 2 bezeugt; auch Dionysius Exiguus scheint diese Zählung vorauszusetzen. Fast häufiger noch ist die Zählung von 84 Kanones; c. 3 und 4 sind dabei als c. 3 zusammengefaßt. Aber auch andere Zählungen kommen vor; vgl. die praktische Zusammenstellung bei

Pitra I 43 f. In kurzer gesetzgeberischer Form verbreiten sich die Kanones über die verschiedenen kirchenrechtlichen Fragen, welche in der Zeit des Verfassers brennend waren. In der Zusammenstellung fehlt ein fester Plan, selbst Wiederholungen kommen vor. Von besonderem Interesse ist c. 85, der Bibelkanon des A. und NT.s, der nicht die Apk, wohl aber die beiden Clemensbriefe und die Constitutionen zum NT. rechnet. Im übrigen sind die Bestimmungen der Kanones keineswegs durchweg neu. 20 cc. sind den cc. der Kirchweihsynode von Antiochia 341 entlehnt; vielleicht sind auch cc. der Synode von Laodicea in Phrygien (um 360) und der Synode von Konstantinopel 381 benutzt; vor allem aber werden, in mindestens 24 cc., Bestimmungen der Konstitutionen wiederholt. Somit bleibt nur etwa die Hälfte der cc. Sondereigentum des Verfassers; und auch davon mag noch manches aus Quellen stammen, die wir nicht kennen. Demnach kam es dem Verfasser mehr darauf an, vorhandene Bestimmungen aufs neue einzuschärfen, als selbsterfundene einzuführen. Sein Hauptzweck aber war, durch seine eigene Fälschung die der Konstitutionen zu decken, und sie dem NT. seiner Gemeinden einzuverleiben. Die beiden Clemensbriefe nahm er in sein NT. vielleicht nur deshalb auf, weil auch sie vom römischen Clemens herstammen wollen; doch vgl. den codex Alexandrinus des NT.s, der ebenfalls die Clemensbriefe enthält und sie zum NT. rechnet; auch codex Alexandrinus stammt aus dem fünften Jahrhundert, wie die Kanones. Damit ist auch das litterarische Verhältnis der Canones zu den Konstitutionen deutlich. Sie stammen aus derselben Provinz, aus Syrien, aus demselben theologischen Kreise, und sind kurze Zeit nachher, also etwa im Anfang des fünften Jahrhunderts, geschrieben worden. Wie es kam, daß Dionysius Exiguus nur die ersten 50 cc. ins Lateinische übersetzte und in seine Sammlung aufnahm, ist nicht durchsichtig. Aber es ist daraus nicht zu schließen, daß die 35 letzten cc. später hinzugefügt sind; sie beruhen auf denselben Quellen wie die 50 ersten. —

Angaben der Orientalen über Didache, Didaskalia, Konstitutionen und Kanones der Apostel sind mit besonderer Vorsicht aufzunehmen, da zuweilen ganz späte Kompilationen und Auszüge mit den alten Titeln geschmückt sind.

Die arabischen und äthiopischen 30 apostolischen Kanones wollen von den Aposteln am Pfingsttage im Abendmahlszimmer des „Zion“ in Jerusalem, das noch jetzt unter dem Namen Nebi Dāūd bekannt ist, abgefaßt sein. Der koptische Jakobite (d. h. Monophysit) Abu Ishak ibn al Assal sagt in der Vorrede zu seinem ca 1240 verfaßten Nomokanon, daß die 30 Kanones ursprünglich griechisch abgefaßt, und von den Melchiten (d. h. den Orthodoxen) und Nestorianern ins Arabische übersetzt wären; auch bei den syrischen Jakobiten wären sie in Geltung; und ihm, dem koptischen Jakobiten, sind sie auch eine Quelle für seinen Nomokanon (vgl. Corpus juris Abessinorum ed. J. Bachmann I. Jus connubii, Berolini 1890 S. XXXIII). Sie liegen in arabischen und äthiopischen Kanonessammlungen vor; und wenigstens ihre Überschriften sind bekannt aus der französischen Übersetzung bei J. M. Vansleb [Wansleben] Histoire de l'église d'Alexandrie, Paris 1677 S. 239 ff.; abgedruckt bei Bickell I 179 f. Hiernach sind sie offenbar bis auf geringe Unterschiede identisch mit jenen 27 Kanones, welche syrisch unter verschiedenen Titeln vorkommen und herausgegeben sind: als Canones apostolici in der Epitome canonum apostolicorum des Nestorianers Ebed Jesu († 1318), herausgegeben von A. Mai in Scriptorum veterum nova collectio Bd 10, Rom 1838, S. 169—173, lateinisch übersetzt S. 3—7; als „Schrift der Lehre des Apostels Addai“ (d. h. Thaddäus) von P. de Lagarde in den Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae, Syriace 1856 S. 32—42, griechisch rückübersetzt von demselben in den Reliquiae ... Graece 1856, S. 89—94; endlich als „Lehre der Apostel“ von W. Cureton in Ancient syriac documents, London 1864, S. 24—33, englisch übersetzt S. 24—33. Mit den 85 apostolischen Kanones haben sie nur wenige äußerliche Berührungen, aus denen eine litterarische Verwandtschaft kaum abgeleitet werden kann; mit der von G. Phillips herausgegebenen und übersetzten Doctrine of Addai the apostle (London 1876), und mit der Didache haben sie nichts zu thun. In kurzer gesetzgeberischer Form sprechen die 27 (bezw. 30) apostolischen Kanones vom Gottesdienst am Sonntag, Mittwoch und Freitag, dem täglichen Gottesdienst, dem Gebet gegen Osten, der Gedächtnisfeier für die Toten, dem Klerus, der Feier von Weihnachten (fehlt bei den ältesten Syrern), Epiphanias, dem 40tägigen Fasten, Ostern und Himmelfahrt, sowie über Einzelfragen der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Charakteristisch ist, daß jede einzelne Bestimmung ausdrücklich als apostolische Verordnung hingestellt wird, daß aber andrerseits der Versuch gemacht ist, die Vorschriften aus dem Alten und Neuen Testa-

ment zu belegen. Dem syrischen Texte ist noch eine Erzählung von Reminiszenzen aus der apostolischen Zeit angehängt, welche noch einmal die apostolische Herkunft der Kanones stützen soll: Paulus und Timotheus hätten sie bei ihren Missionsreisen in Syrien und Cilicien den Gemeinden eingeschärft, und die Apostel selbst sich ihrer zur Bekehrung bekannter jüdischer Oberhäupter bedient. Da die Kanones ursprünglich griechisch abgefaßt, aber in die verschiedenen Landeskirchen aufgenommen und übersetzt sind, scheint es angezeigt, ihre Entstehung in die Zeit zu setzen, in der sich die Sonderkirchen des Orients noch nicht von der Großkirche getrennt hatten, d. h. noch in das vierte oder in den Anfang des fünften Jahrhunderts. Darauf weist auch das Fehlen des Weihnachtsfestes im ältesten Texte. Sie sind also ebenso alt wie die Konstitutionen und die 85 Kanones, wenn nicht gar älter, und standen auch an Verbreitung wenigstens den Konstitutionen nicht nach. Eine Untersuchung steht noch aus.

Die arabische Didaskalia ist ein Rechtsbuch der koptischen (jakobitischen) Kirche, und zwar wurde sie hier sehr hoch geschätzt. Abu Ishak ibn al Assal (Bachmann I S. XXXIV) giebt dieser Schätzung Ausdruck, indem er behauptet, sie wäre meist aus dem Evangelium und dem Alten Testament geschöpft. Sie ist in einer Reihe von arabischen Handschriften (vgl. Funk S. 215) erhalten; aber die handschriftliche Überlieferung scheint recht wüst zu sein. Die Didaskalia ist eingeteilt in 39 Kapitel. Nach der Einleitung ist sie abgefaßt auf einem Konvent, den die zwölf Apostel mit Paulus und Jakobus dem Gerechten in Jerusalem abhielten. Wie schon dies an die apostolischen Konstitutionen VIII 4, 1 erinnert, so bezieht sich auch die Einleitung (Bickell I 163) auf ein früheres Werk desselben Kollegiums, „die Festsetzung der Kanones“, ebenfalls „geschickt durch die Hand des Clemens, unsers Genossen“, d. h. eben die apostolischen Konstitutionen (oder jenes orientalische Rechtsbuch der 127 Kanones; s. oben S. 731, 10). Eine inhaltliche Vergleichung zeigt, daß die arabische Didaskalia den apostolischen Konstitutionen gegenüber sekundär ist. Die arabische Didaskalia ist also in keiner Weise mit der syrischen Didaskalia zu vergleichen; die syrische ist eine alte Quelle, die arabische eine junge Bearbeitung der apostolischen Konstitutionen. Die Einleitung, Kapitel 1—22, und 24—34 enthalten den größten Teil von Buch I—VI der Konstitutionen; ebenso benutzt Kapitel 36 „Von der Ordination eines Bischofs“ VIII 4. 5 die Konstitutionen, aber nicht den üblichen Text, sondern jene ältere Rezension, von der ein Auszug in griechischen kirchenrechtlichen Sammlungen vorliegt (ZKG XV 12 f.), und unter Heranziehung der apostolischen Kirchenordnung. Das ganze Sondereigentum der arabischen Didaskalia besteht in Kapitel 35 „Von den Kirchengebäuden und den heiligen Plätzen“, 37 „Von der Zeit des Gebetes, welche vom Bischof und den übrigen Geistlichen zu beobachten ist“, 38 (= 23; aber 38 ist ausführlicher) „daß ein Bischof drei Wochen lang nach seiner Ordination fasten solle, indem er nichts in jeder Woche bis zum Sonnabend ißt“ und Kapitel 39 „die Mystagogie oder mystische Lehre Jesu Christi unseres Gottes, welche die Christen nach dem Empfang des heiligen Abendmahls hersagen, welches ist der Glaube, den er gelehrt hat sämtlichen Aposteln“. Funk hat S. 226—236 von Kapitel 35 ein Referat, von den folgenden Kapiteln eine Übersetzung mitgeteilt. Da die arabische Didaskalia nur in Ägypten und seinem Hinterlande bekannt war, und nur in der jakobitischen Kirche Geltung hatte, wird sie auch von Monophysiten zusammengestellt sein, d. h. nach dem Konzil von Chalcedon (451); möglicherweise schon bald nachher, aber auch hierüber steht eine Untersuchung noch aus.

Aus der koptischen Kirche ist die arabische Didaskalia in die äthiopische Kirche gekommen; denn die äthiopische Didaskalia ist nichts anderes als eine Übersetzung der arabischen, und eine schlechte Übersetzung. Wenn sie in der Anordnung des Stoffes nicht übereinstimmt, so ist ebenfalls die schlechte Überlieferung daran schuld. Auch in Äthiopien wurde sie sehr hoch geschätzt; noch der Negus Claudius von Abessinien beruft sich in seinem Glaubensbekenntnis vom Jahre 1555 auf dieselbe als auf eine echt apostolische Schrift (vgl. Confessio fidei Claudii regis Aethiopiae cum notis et versione latina Jobi Ludolfi . . . edita cura . . . Johannis Michaelis Wanslebii . . . Londini 1661). Eine verstümmelte Handschrift, welche nur bis zum Anfang des 22. Kapitels reicht, d. h. bis apostolische Konstitutionen IV 13, ist publiziert von Thomas Pell Platt, The ethiopic didascalia or the ethiopic version of the apostolical constitutions received in the church of Abyssinia, London 1834 mit englischer Übersetzung und Anmerkungen.

Daß auch das orientalische Rechtsbuch der 127 Kanones den Titel führt Canones

patrum apostolorum quos constituerunt ad ordinandam ecclesiam christianam, sei nochmals erwähnt (s. oben S. 731 10 u. 49).

Über minder bedeutende kirchenrechtliche Stücke unter apostolischem Titel vgl. Bickell I, 181 ff.

Hans Achelis.

Apostolische Väter. Mit dieser Bezeichnung werden herkömmlicherweise diejenigen altkirchlichen Schriftsteller benannt, welche wirklich oder angeblich Schüler von Aposteln waren, nämlich: Barnabas, Hermas, Clemens von Rom, Ignatius, Polykarp, Papias und der auctor ad Diognetum. Man vgl. diese Art. — Ausgaben: 1. S. S. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, opera ed. J. B. Cotelerius, Paris 1672; Recud. curavit J. Clericus, Antwerp. 1698, ed. 2, Amstelod. 1724, 2 voll. fol. 2. Bibliotheca patrum Apostol. Graeco-Latin. ed. L. Th. Ittig, Leipz. 1699. 3. Epistolae s. Patrum apostol. ed. J. L. Frey, Basel 1742. 4. S. S. Patrum apostolic. opera genuina, ed. Rich. Russel, Lond. 1746, 2 voll. 8. 5. Clementis Rom., S. Ignatii, S. Polycarpi, patrum apostol., quae supersunt. Accedunt, S. Ignatii et S. Polycarpi martyria. Ad fidem codd. rec., adnot. illustravit, indicibus instruxit. Guil. Jacobson, 2 Tom., Oxon. 1838, ed. 4. 1863 8. 6. Patrum apost. opera. Textum recognovit, brevi adnotatione instruxit et in usum praelect. academ. ed. C. J. Hefele, Tubingae 1839, ed. 4. 1855. 7. Codex NT. deuterocanonicus s. patres apostolici ed. E. de Muralto. Vol. I (Barnabae et Clementis epistolae), Turici 1847. 8. Patrum apostolic. opera ed. A. R. M. Dressel, Leipz. 1857, 2. Aufl. 1863. 9. Novum Testamentum extra canonem receptum, ed. A. Hilgenfeld, Leipz. 1866, 2. Aufl. 1876—81. 10. Patrum apostol. opera rec. O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn, Leipz. 1876—78, Textausgabe, Leipz. 1877, 2. Aufl. 1894. 11. Opera patrum apostol. ed. F. X. Funk, Tübingen 1881; 1. Bd. 2 Aufl. 1887. 12. The Apostolic Fathers by J. B. Lightfoot, London 1885—90.

Über die Einzelausgaben s. d. betr. Art.

Hauck.

Apostolischer König, Ehrentitel der Könige Ungarns, angeblich dem König Stephan, dem ersten christlichen Könige Ungarns, von Papst Silvester II. (999—1003) erteilt und von Papst Clemens XIII. durch ein Breve vom 19. August 1758, Bullar. Rom. contin. (Clem. XIII), Prato 1843 S. 22, für das österreichisch-ungarische Königshaus erneut und bestätigt.

Herzog †.

Apostolisches Symbolum. Trotz des Vorgangs von Laurentius Valla und Erasmus darf man doch sagen daß erst Usher diese Disziplin der Entstehungsgeschichte der altkirchlichen Symbole entdeckt hat (De romanae ecclesiae symbolo apostolico vetere aliisque fidei formulis tum ab occidentalibus tum ab orientalibus in prima catechesei et baptismo proponi solitis Diatriba, 1647). Nach ihm sind Vossius, Pearsonus, Witsius, King, Bingham zu nennen. Walch sammelte 1770 in seiner Biblioth. symbol. vetus die Glaubensregeln und Symbole. Dies Werk wurde 1842 durch die Hahn'sche „Bibliothek" antiquiert. Seit 38 JJ. durch das Werk von Heurtley, Harmonia Symbolica (1858) ist die Arbeit wieder aufs neue in Fluß gekommen. Ein zweiter Usher hat vor allem Caspari in seinen zahlreichen Werken seit 1866 das Material außerordentlich vermehrt und mit exakter Kritik gesichtet (Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, 3 Bde 1866, 69, 75. Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 1879). Seine Arbeiten ermöglichten es dem Sohne Hahns 1877 die „Bibliothek" seines Vaters zu einem neuen Werke zu machen (eine 3. Aufl. ist im Druck). Von deutschen Gelehrten haben v. Zezschwitz (System der Katechetik, 2. Bd 2. Aufl. 1872), der Unterzeichnete, (in d. 2. Aufl. dieser RE. u. Dogmengeschichte 1. Bd), Zahn (Das apostol. Symbolum 1893) und vor allem Kattenbusch sich an der Untersuchung beteiligt. Der letztere hat i. J. 1894 den ersten Band einer großen Monographie über das Symbol erscheinen lassen, auf deren Fortsetzung man mit Recht gespannt ist. Von englischen Gelehrten sind Harvey (The history and theology of the tree Creeds. 1854), Foulkes (The Athanasian Creed . . . with other inquiries of creeds in general 1872), Lumby (The history of the creed 1873), Hort (Two dissertations 1876) vor allem aber Swainson (The Nicene and Apostles' Creed. London 1875) zu nennen. Über das Verhältnis des altrömischen Symbols zu den Glaubensformeln in der vorkatholischen Zeit hat der Unterzeichnete im J. 1878 in Patr. App. Opp. II edit. I, 2 gehandelt (dazu: A. Harnack, Das Apostol. Glaubensbekenntnis 26. Aufl. 1893); vgl. die Lehrbücher der Dogmengeschichte. In den periodisch auftauchenden Streitigkeiten über das apostolische Symbolum erscheinen regelmäßig eine große Anzahl von Broschüren, die hier nicht zu verzeichnen sind.

Vielleicht ist Luther der erste gewesen, der die drei Symbole, das apostolische, das nic.-konstantinop. und das athanas., als Ausdruck des ökumenischen kirchlichen Bekenntnisses nebeneinander gestellt hat (dazu das „Te Deum laudamus"). Gewiß ist, daß erst nach seiner Zeit (2. Hälfte des 16. Jahrh.) die Protestanten bestimmt von den drei alten Symbolen geredet haben; gewiß ist aber auch, daß im Abendlande schon mehr als 5 Jahrhunderte früher eben diese drei besonderes Ansehen genossen haben und im kirchlichen Gebrauch gewesen sind (Köllner, Symbolik I [1837], S. 5). Streng genommen gebührt das Prädikat „ökumenisch" allein dem nic.-konstantinop.; denn in der orientalischen Kirche ist weder das apostol. noch das athanas. Glaubensbekenntnis jemals zu offizieller Geltung gekommen (Gaß, Symbolik d. griech. K. [1872], S. 116 f.; Kattenbusch, Das apost. Symbol [1894] Bd I S, 1 ff.), wie denn auch die orientalische Kirche zu keiner Zeit irgend ein Symbol seinem Ursprunge nach auf die Apostel zurückgeführt oder als apostolisches im strengsten Sinne des Wortes bezeichnet hat (vgl. das Zeugnis des Erzbischof Marcus Eugenicus auf dem Konzil zu Florenz 1438 nach Sylvester Sguropulus, Hist. Concil. Florent. sect. VI, c. 6 p. 150 ed. Rob. Creyghton [1660]: ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν, οὔτε οἴδαμεν σύμβολον τῶν ἀποστόλων; s. Caspari, Ungedruckte ... Quellen z. Gesch. des Taufsymb. II [1869] S. 106 f. n. 77). Dagegen gehören im Abendlande die drei Symbole zu den Bekenntnisschriften der Hauptkirchen. Das kürzeste von ihnen („Symbolum minus") führt eben den Namen „apostolicum". Doch findet sich im Abendlande, und zwar nicht nur bei lateinisch gewordenen Griechen, vereinzelt auch die Bezeichnung „apostolisch" für das nic.-konstantinop. (Caspari a. a. O. I [1866] S. 242 n. 45, II [1869] S. 115 n. 88, III [1875] S. 12 n. 22). Die drei abendländischen Hauptkirchen besitzen das Symb. Apost. in wesentlich übereinstimmender Form (textus receptus). Von seinem Ursprunge in dieser Form wird deshalb zuerst zu handeln sein.

I. Mit nicht geringer Sicherheit läßt sich der textus receptus, wenn man von Minutien absieht, bis zu dem Anfang des 6. (Ende des 5.) Jahrhunderts zurückverfolgen (Kattenbusch, a. a. O. S. 189 ff., der das in eigentümlicher Weise bestreitet, hat seine Gegengründe bisher nur z. T. offenbart). Andererseits kann sehr wahrscheinlich gemacht werden, daß vor dieser Zeit diese Form des Symbols in keiner Kirche in offiziellem Gebrauch, sei es nun bei den interrogationes de fide oder der traditio und redditio symboli, gestanden hat; ja es lassen sich keine Spuren der Existenz eben dieser Form vor der Mitte des 5. Jahrhunderts mehr entdecken. Da es nun keinesfalls aus der griechischen Kirche in das Abendland gekommen ist, für die verschiedenen abendländischen Provinzialkirchen aber im 4. und 5. Jahrhundert Symbole als im Gebrauch befindlich aufgewiesen werden können, welche von dem textus receptus des Apostolicum sehr entschieden abweichen, so folgt, daß es in seiner rezipierten Gestalt schwerlich vor der Mitte des 5. Jahrhunderts existierte, wahrscheinlich aber erst um 500 in allen Stücken die gegenwärtige Form erhalten hat. In dieser findet es sich zuerst in einem Sermo des Cäsarius von Arles (Pseudo-Augustin n. 244, s. Kattenbusch, a. a. O. S. 164 ff.). Damit ist zu vergleichen Sermo 240. 241, die Texte bei Hahn, Bibliothek der Symbole 2. Aufl. § 47—49 und das Symbol im Missale Gallicanum vetus (Hahn § 36). Das Symbol des Faustus von Riez um 460 (Hahn § 38; Kattenbusch S. 158 ff.) ist höchst wahrscheinlich die nächste Vorstufe vor dem Symbol des Cäsarius resp. vor unserem Apostolikum; doch läßt es sich nicht ganz sicher mehr rekonstruieren; dagegen die nächste Stufe nach dem alten römischen Symbol in der Richtung auf unser Apostolikum ist repräsentiert durch das höchst interessante, von Bratke entdeckte Symbol in dem Berner Cod. n. 645 saec. VII (StK 1895 S. 153 ff.), welches ich mit Bratke für ein gallisches resp. für ein gallisch-britisches halte und dem 4. Jahrhundert zuweise. Von dem altrömischen Symbol unterscheidet es sich nur durch die Zusätze „passus", „descendit ad inferos", „catholicam", „vitam aeternam"; diese vier Zusätze liegen sämtlich in der Richtung auf unser Apostolikum und zeigen zugleich, daß sie die vier älteren Zusatzstücke sind, während „conceptus etc." und „communionem sanctorum" die jüngeren sind (aber „creatorem coeli et terrae" und „mortuus" sind ebenfalls älter). (Daß die griechischen Texte des Gallicanum = textus receptus [Hahn § 47 β 49] Übersetzungen sind, wird von niemandem bestritten; über diese Texte s. Caspari im 3. Band seiner Quellen z. Gesch. des Taufsymbols). Gegen den römischen Ursprung des apostol. Symbols, welches von den heutigen Symbolikern auch das spätere, längere, römische Symbol genannt wird, sofern es in späterer Zeit allerdings durch Rom zur allgemeinen Herrschaft im Abendlande ge-

langte, spricht 1. die Thatsache, daß es in Rom erst im Mittelalter nachweisbar ist, d. h. erst mehrere Jahrh. nach seiner Bezeugung durch Cäsarius von Arles, 2. daß in Rom seit dem Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrh. bis etwa noch in das 10. hinein bei der traditio symboli das nic.-konstantinop. in griechischer Sprache gebraucht wurde, nicht aber das Apostolicum (Casp. a. a. O. III, S. 201 f., S. 226; II, S. 114 f. n. 88), und daß, sofern neben dem Konstantinopolitanum noch ein kürzeres Symbol in byzantinischer Zeit (6.—8. Jahrh.) in Rom bekannt war, dieses mit dem „Apostolikum" nicht identisch gewesen ist (s. u.). Unser Apostolikum weist ganz deutlich für die Zeit um 500 auf Südgallien. Bald nach der Verbreitung des textus receptus des Symb. Apost. im 6. Jahrh. in Westeuropa ist aber die Legende von einer wunderbaren Entstehung desselben nachweisbar (s. Hahn § 46β). Schon daß ein so junges Symbol von Anfang an den Namen „das apostolische" führt, noch mehr aber, daß es seinem Ursprunge nach auf eine συμβολή zurückgeführt wird — collatio, Verwechslung von συμβολή [welches auch als summa oder brevis complexio gedeutet wird] und σύμβολον = signum, indicium: dieses sowohl im Sinne der Unterscheidung von Christen und Nichtchristen, Christen und Häretikern u. s. w., als auch im Sinne der tessera militum, Bundeszeichen, Vertragsurkunde u. s. w., s. Casp. a. a. O. II, S. 88. Der Name „symbolum" im Abendlande zuerst bei Cyprian ep. 69 ad Magnum c. 7, im Morgenland erst seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts, s. Caspari a. a. O. I, S. 24 f. n. 28. Über andere Bezeichnungen Caspari a. a. O. I, S. 21 f. n. 26; III, S. 30; vgl. auch Nitzsch in der ZThK Bd III S. 332 ff., Kattenbusch a. a. O. S. 1 ff., S. 37 ff., derselbe, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde Bd I S. 5 ff. —, sofern jeder der 12 Apostel bei gemeinsamer Sitzung vor ihrer Trennung einen Satz zu demselben beigesteuert haben soll (über die verschiedenen Formen dieser Legende vgl. Hahn, a. a. O. S. 47 f.; Köllner, a. a. O. S. 7 f.; Caspari, a. a. O. II, S. 93 f.; aufgedeckt wurde sie schon von Laurentius Valla und Erasmus [s. Monrad, Die erste Kontroverse über d. Ursprung des apost. Glaubensbekenntnisses, deutsch von Michelsen 1881; Kattenbusch, Apost. Symb. S. 1 ff.]; der Catech. Roman. hat sie trotzdem beibehalten), läßt vermuten, daß die Geschichte des Symbols nicht erst mit dem Ende des 5. Jahrhunderts begonnen haben kann, sondern daß dem textus receptus eine andere Form des Symbols vorangegangen sein muß, deren Attribute auf den sie verdrängenden neuen Text übertragen worden sind. Diese Vermutung, welche auch durch einen Blick auf den überaus einfachen Inhalt und die kurze präzise Form des Symbols nahe gelegt erscheint, wird durch die Geschichte ausreichend bestätigt.

II. Es ist seit Ushers Untersuchungen (De Romanae eccl. symbolo apost. vet. etc. 1660) bekannt, nun aber namentlich durch Casparis Forschungen völlig deutlich geworden, daß die römische Kirche in den Jahren 250—460 (und z. T. noch darüber hinaus, s. Gregor d. Gr.) im gottesdienstlichen Gebrauch ein Symbol benutzte, welches sie in höchsten Ehren hielt, zu dem sie keine Zusätze duldete, welches sie — spätestens im 4. Jahrh. — direkt von den zwölf Aposteln in der Fassung, in welcher sie es besaß, ableitete, von dem sie annahm, Petrus habe es nach Rom gebracht. Dieses Symbol, das ältere, kürzere römische, liegt uns, abgesehen von Nachrichten, aus denen wir es teilweise rekonstruieren können, noch vollständig in einer Anzahl von Texten vor, von denen die wichtigsten hier genannt sein mögen. Griechisch in dem Brief des Marcellus v. Ancyra an den römischen Bischof Julius vom J. 337 oder 338 (Epiphan. Panar. haer. 52 [72] Opp. T. I, p. 836 ed. Petav.; s. Hahn a. a. O. § 15; Caspari a. a. O. III, S. 4 f., S. 28—161) und in einer Handschr. der Biblioth. Cottoniana, dem sogenannten Psalterium Aethelstani, saec. IX (Hahn a. a. O. § 16; Caspari a. a. O. III, S. 5 f., S. 161—203); lateinisch in dem Cod. Laudianus 35 der Bodlejanischen Bibliothek saec. VI vel. VII (Caspari a. a. O. III, S. 162 f.; Hahn § 17), in der Handschrift des brit. Mus. 2 A. XX, saec. VIII (Swainson, The Nicene and Apostles' Creeds [1875], S. 161 f.), in der dem Ambrosius resp. dem Maximus von Turin beigelegten „Explanatio Symboli ad initiandos" (A. Mai, Script. Vet. Nova Coll. T. VII [1883] p. 156 sq.; B. Brunus, Maximi Tur. Opp. [1784] p. 30 sq.; Hahn § 20; Caspari a. a. O. II, S. 48 ff.; er hat wahrscheinlich gemacht, daß der Traktat von Ambrosius herrührt; Kattenbusch S. 84 ff. hat dagegen Bedenken erhoben, die ins Gewicht fallen, aber mir doch nicht ausschlaggebend erscheinen) und bei Rufin (Expos. in Symb. Apost. in Opp. Cypr. Append. ed Fell [1682] p. 17 sq., s. Hahn § 14; dazu das sog. Florentiner Symbol (Caspari IV, S. 290 ff. und ein paar Sätze in der 24. epist. Leos d. Großen, s.

Hahn § 18). Der griechische Text — s. seine Rekonstruktion in meiner Abhandlung über das alte römische Symbol (Patr. Apost. Opp. 2 edit. I, 2 1878), vor allem aber in dem Programm von Kattenbusch, Beitr. z. Gesch. des altkirchl. Taufsymbols. Gießen 1892; derselbe, Das Apostol. Symbol S. 59 ff.; hier ist auch der lateinische Text rezensiert; die besten Zeugen sind das Psalterium Aethelstans einerseits, der Laudianus andererseits — ist als das Original zu betrachten; griechisch wurde das Symbol zu Rom eine lange Zeit hindurch ausschließlich tradiert. Dann trat der lateinisch übersetzte Text als Parallelform hinzu. Es verhält sich hier also gerade umgekehrt wie bei dem längeren Symbol. (Über den Gebrauch des Griechischen in der römischen Kirche s. Caspari a. a. O. III, S. 267—466; über den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters s. ebendort passim und S. 466—510). Der Text des kürzeren lautet:

Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (τὸν) υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ (τῶν) νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν.

Schon in der oben genannten Explanatio symboli (des Ambrosius) tritt die Sage hervor, daß das Symbol von den Aposteln verfaßt sei. Ja man darf daraus, daß er dasselbe bereits in 12 Sätze eingeteilt wissen will (dreimal vier Glieder = 3 Tetraden; diese Einteilung in Tetraden findet sich sonst nicht; entstanden ist sie m. E. dadurch, daß der 3. Artikel und die 2. Hälfte des 2. viergliederig erscheinen; anders Kattenbusch im Programm und abgeschwächt im Hauptwerk S. 81 ff.; ich vermag mich nicht davon zu überzeugen, daß die 12 Zahl der Glieder urspürglich beabsichtigt ist [s. auch Loofs i. d. GgA 1894 S. 675 f.]. Wer ein Symbol von 12 Gliedern schaffen wollte bei gegebener Dreiteilung, wäre ein Stümper gewesen, wenn er in 1 + 7 + 4, resp. 2 + 6 + 4 Glieder teilte), vielleicht schließen, daß die Sage, jeder der Apostel hätte ein einzelnes Glied als seinen Beitrag zum Symbole beigesteuert, schon damals bekannt gewesen ist. (Jedenfalls ist sie nicht erst in Bezug auf das spätere, längere römische d. h. das südgallische [= unser Apostolikum] Symbol entstanden; denn sie findet sich in jener Handschrift des kürzeren Symbols, welche Swainson zuerst veröffentlicht hat und ist auch sonst noch für dieses zu belegen). Indes Rufin, der später schreibt (nach Kattenbusch schreibt er etwas früher als der Verf. der Explan.), kennt sie noch nicht (Expos. in Sympol. Apost. Praef.), sondern weiß nur von der gemeinsamen Abfassung des römischen Symbols durch die Apostel bald nach dem Pfingstfest vor der Trennung. Er führt aber diese Sage auf eine traditio maiorum zurück. Also hat sie schon sicher seit Anfang des 4. Jahrhunderts bestanden. Beide aber, Ambrosius und Rufin, bezeugen, daß der Wortlaut des apostolischen Symbolums in der römischen Kirche mit der gewissenhaftesten Treue bewahrt worden sei (Rufin l. c. p. 17: „Verum priusquam incipiam de ipsis sermonum virtutibus disputare, illud non importune commonendum puto, quod in diversis ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adiecta. In ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum, quod ego propterea esse arbitror, quod neque haeresis ulla illic sumpsit exordium, et mos ibi servatus antiquus, eos, qui gratiam baptismi suscepturi sunt, publice, id est, fidelium populo audiente, symbolum reddere (s. Augustin, Confess. VIII, c. 2]; et utique adiectionem unius saltem sermonis eorum, qui praecesserunt in fide, non admittit auditus." Ambros. Ep. 42 ad Siric. P. n. 5. Opp. T. II. P. I, p. 1125 ed. Migne: „ . . . credatur symbolo Apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat." Ambros. Explanat. Symb. bei Caspari a. a. O. II, S. 56 nach Anführung von Apocal. 22, 18 f.: „Si unius apostoli scripturis nihil est detrahendum, nihil addendum, quemadmodum nos symbolo, quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum, nihil debemus detrahere, nihil adiungere. Hoc autem est symbolum, quod Romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit, et communem sententiam eo detulit"). Der apostolische Ursprung dieses Symbols wird außerdem von Hieronymus (Ep. ad Pammach. de errorib. Joannis Hierosol. n. 28 Opp. T. II, p. 386 ed. Migne), von den römischen Bischöfen Cölestin I (422—431), Sixtus III (431—440), Leo I (440—461), von Vigilius von Thapsus und im Sacramentarium Gelasianum ausdrücklich ausgesprochen (Stellen

bei Caspari a. a. O. II, S. 108 f. n. 78, vgl. III S. 94 f.; Hahn a. a. O. § 46 n. 163). Der Glaube an einen solchen ist darnach, wie man urteilen muß, von der römischen Gemeinde ausgegangen. Endlich sei noch erwähnt, daß auch Augustin als Zeuge für das kürzere römische Symbol gelten muß. Obwohl in einer Landeskirche erst Presbyter, dann Bischof, in welcher ein von dem römischen nicht unbeträchtlich abweichendes Symbol das offizielle war, hat er sich doch als Schüler des Ambrosius und Täufling der mailändischen Kirche an das römische Symbol gehalten, mit welchem nach der Explanatio symbol. das mailändische identisch gewesen ist. In den acht Auslegungen des Symbols, die wir von ihm besitzen (vgl. Caspari a. a. O. II, S. 264 f.; Hahn § 21), ist er diesem fast ausschließlich und ganz wesentlich gefolgt. Nach alledem kann kein Zweifel darüber bestehen, daß im 4. und in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. die römische Kirche ein Symbol, und zwar eben jenes oben mitgeteilte, ausschließlich bei der redditio gebraucht und schlechterdings keine Erweiterungen desselben zugelassen hat. Ambrosius ist sicher nicht der einzige gewesen (vgl. die Stellung des Cölestin im nestorianischen Streit), der gegen jeden antihäretischen Zusatz ausdrücklich protestierte, der es für eine Antastung des Heiligen erklärte, im Symbol den jedesmaligen Zeitbedürfnissen, mochten sie auch noch so fordernde sein, Rechnung zu tragen. „Legte er ihm doch die höchste Autorität bei, eine noch höhere als selbst den von einzelnen Aposteln verfaßten apostolischen Schriften.“ Der Brief des Marcellus an Julius zeigt uns, daß zwischen 330 und 340 das Symbol in Rom das offizielle gewesen ist; aber noch andere Zeugnisse, die man allerdings erst kritisch behandeln und sichten muß, führen mit hinreichender Sicherheit bis in die Mitte des 3. Jahrh. Unter diesen sind der Traktat des Novatian de trinitate (s. Hahn § 7) und die Bruchstücke aus Briefen und Schriften des B. Dionysius von Rom (vgl. z. B. bei Athan. de decretis synodi Nic. c. 26) die wichtigsten. Daß bereits um 250 das kürzere römische Symbol, wie es durch den Brief des Marcell und durch das Psalterium Aethelstani für uns repräsentiert ist, in der römischen Kirche das herrschende gewesen ist, darf mithin als ein sicheres Ergebnis der historischen Forschung gelten. Hier erheben sich nun aber eine Reihe von Fragen, deren Beantwortung kompliziertere Untersuchungen und Kombinationen voraussetzt. Die wichtigsten sind folgende: 1. Wie verhält sich das kürzere römische Symbol zu den abendländischen Symbolen, welche zwischen 250 und 500 (800) bis zu ihrer völligen Verdrängung durch das (gallische) Symbol. Apostol. und Symbol. Nic-constantinop. in den Provinzialkirchen im Gottesdienst gebraucht wurden? 2. Wie verhält sich das kürzere römische Symbol zu dem längeren d. h. dem Apostolikum, wie wir es seit der Zeit des Cäsarius kennen, und warum ist es durch dieses abgelöst worden? 3. Wann ist das kürzere Symbol entstanden und wo ist es entstanden? 4. Wie verhält sich das kürzere, römische Symbol zu den morgenländischen, vorkonstantinopolitanischen Symbolen? 5. Wie verhält sich das kürzere römische Symbol zu den verschiedenen Formen der Glaubensregel, welche wir aus den drei ersten Jahrhunderten kennen? Diese fünf Fragen lassen sich nur in abstracto scheiden; in Wahrheit greifen sie so fest ineinander ein, daß eine abschließende gesonderte Beantwortung jeder einzelnen für sich nicht möglich ist. Im folgenden wird in zusammenhängender Erörterung eine Beantwortung versucht werden.

III. Übersieht man die überaus zahlreichen Provinzial- und Privatbekenntnisse, die uns aus den abendländischen Kirchen vom 4. bis zum 6. (7.) Jahrh. erhalten sind (s. Hahn S. 20—45; Caspari, a. a. O. Bd II und III; genaueste Würdigung bei Kattenbusch S. 59—215 und in den Nachträgen S. 392 ff.; die Zahl der Symbole ist sehr groß und wächst noch immer; wir kennen italienische [außer Rom auch solche von Mailand, Turin, Ravenna, Aquileja, vielleicht Florenz], afrikanische [aber kein sardinisches; dann das sehr wichtige Symbol aus den Jahren 340—360, welches Caspari II, S. 128 ff. besprochen hat, ist schwerlich von dort, s. Kattenbusch S. 202 ff.], spanische, gallische [südgallische und fränkische, auch eines von Trier], irische), so lassen sich sechs wichtige Beobachtungen fixieren. 1. Alle diese Symbole weisen untereinander und mit dem kürzeren römischen Symbol denselben Grundtypus in Auswahl und Anordnung der einzelnen Stücke auf. 2. Je kürzer ein abendländisches Symbol ist, um so mehr nähert es sich dem römischen (kürzeren) Symbol. Die kürzesten abendländischen provinzialkirchlichen Symbole sind mit jenem nahezu oder wirklich identisch. 3. Je jünger ein abendländisches Symbol ist, um so mehr weicht es in der Regel durch Zusätze (fast niemals durch Auslassungen; über das bei Hahn § 27 abgedruckte „Symbol“ des Venantius Fortunatus s. Kattenbusch S. 130 ff.; eine Reihe

angeblicher Auslassungen in abendländischen Symbolen erledigt sich, wenn man die Unsicherheit der Überlieferung beachtet) von dem kürzeren römischen ab. Diese Zusätze, mit Ausnahme einiger weniger, wie das antimodalistische „invisibili et impassibili" zu „omnipotente" im 1. A. des Symbols der Kirche zu Aquileja, das plerophorische „hujus" als Zusatz zu carnis im 3. A. desselben Symbols, die Stellung „remiss. peccat., resurrect. carnis et vitam aeternam per sanctam ecclesiam" im karthaginiensischen Symbol (doch kann diese Stellung auch andere Gründe haben), sind sämtlich nicht direkt polemischer Natur, sondern sind als Vervollständigungen und Erweiterungen zu betrachten, welche man zunächst im Interesse der Verdeutlichung für nötig hielt (vgl. die mannigfach variierten Zusätze im ersten A. z. B. schon in dem alten Symbol Hahn § 42; die Formulierung „natus de spiritu sancto ex virgine Maria" im aquilejensischen und ravennatischen; die Formulierung „conceptus de Sp. S., natus ex virgine M." im Symbol des Faustus v. Reji; die Differenzierung des „crucifixus" in „passus . . . crucifixus" in späteren Symbolen; die Hinzufügung von „catholicam" im 3. A. im spanischen und karthaginiensischen Symbol sowie in dem des Nicetas; den Zusatz „vitam aeternam" z. B. im Symbol des Augustin und bei Faustus von Reji u. s. w.). Der Grundcharakter des Symbols erscheint durch solche Zusätze nicht alteriert; denn sie sind nicht spekulativ-dogmatischer Natur. 4. Die Mehrzahl der Erweiterungen, welche die abendländischen Symbole aufweisen, ist der Art, daß sie als Mittelstufen zwischen dem kürzeren und dem längeren römischen Symbol beurteilt werden können; indessen ist diese Betrachtung nicht so wichtig wie eine andere. Die großen Provinzialkirchen des Abendlands haben im 3. und 4. Jahrh. durch ihre Zusätze je einen ganz bestimmten Typus ausgeprägt. Vier solcher Typen lassen sich unterscheiden, nämlich der italienische, der afrikanische, der gallische (der bis nach Irland reicht) und der spanische (Kattenbusch S. 189 ff., 194 ff. will die beiden letzten nicht geschieden wissen und meint nur einen westeuropäischen Typus anerkennen zu können; allein nicht mit Recht). Für den gallischen Typus nun, der in unser Apostolikum ausmündet, ist es charakteristisch, daß er sich durch solche historische Zusätze auszeichnet, die sich schon früher in orientalischen Glaubensformeln resp. Symbolen finden („Schöpfer Himmels und Erde", „gelitten", „gestorben", „niedergefahren zur Hölle"; dazu kommt das Prädikat „katholisch"). Der gallische Typus in seiner Endgestalt ist nicht in jeder Hinsicht die reichste resp. weitläufigste Form des abendländischen Symbols, aber auf den historischen Inhalt gesehen ist er es. Seine Eigentümlichkeit besteht darin, daß ihm bei dem reichsten sachlichen Inhalt alle ausmalenden oder präzisierenden Attribute fehlen, die sich sonst in provinzialkirchlichen Symbolen finden (invisibilem et impassibilem [im 1. A.]; omnium creaturarum visibilium et invisibilium conditorem; unum [im 1. u. 2. A.], deum [im 2. A.]; resurrexit vivus; omnium peccatorum; cum gloria venturus; per baptismum [im 3. A.]; hujus carnis; etc. In dieser wichtigen Hinsicht hat die Endgestalt des gallischen Typus d. h. unser Apostolikum die Eigenart des alten römischen Symbols vollkommen bewahrt; sie zeigt denselben knappen und strengen Stil wie dieses und enthält doch alles historisch Bedeutungsvolle, was im Laufe der Geschichte des Symbolum Romanum an dieses herangetreten ist. Das gallische Apostolicum ist in seiner Weise ebenso klassisch stilisiert und ökumenisch gehalten wie seine römische Vorlage (weiteres s. u.). 5. Je weniger eine Kirche unter dem Einfluß der römischen steht, um so bedeutender weicht nach und nach ihr Symbol von dem kürzeren römischen ab. Die Symbole der gallischen Kirche entfernen sich von ihm relativ stark. 6. Reduziert man alle abendländischen Symbole auf einen Archetypus, indem man von den Differenzen absieht, so erhält man ohne Schwierigkeit das kürzere römische Symbol.

Was folgt aus diesen Beobachtungen? Es folgt daraus mit Evidenz, 1. daß das kürzere römische Symbol die Wurzel aller abendländischen Glaubensbekenntnisse ist. 2. Daß das längere römische Symbol allmählich, aber nicht in Rom selbst, aus jenem entstanden ist und deshalb auch dieselben Attribute erhalten hat, welche ursprünglich dem kürzeren Symbol galten.

Aus der ersten Folgerung darf man mit Grund weiter schließen, daß das kürzere römische Symbol beträchtlich früher vorhanden gewesen sein muß, als um die Mitte des 3. Jahrhunderts; denn wie soll man es sich sonst erklären, daß alle abendländischen Kirchen ursprünglich eben dies Symbol gebraucht haben, und daß z. B. die afrikanische Kirche bereits vor dem J. 250 ihren Sondertypus (s. Cyprian, Hahn § 28 und 29) auf Grund des Symbol. vetus Rom. ausgebildet hat? Man muß demnach mit dem

römischen Symbol mindestens bis z. Z. um 200 hinaufgehen, und das läßt sich auch positiv aus den Werken Tertullians begründen. Dieser Schluß wird aber sichergestellt durch eine Vergleichung des kürzeren römischen Symbols und aller abendländischen Glaubensbekenntnisse einerseits, mit den morgenländischen Provinzial- und Privat-Symbolen andererseits, ferner durch eine Vergleichung des kürzeren römischen Symbols mit den verschiedenen Rezensionen der Glaubensregel bis zur Mitte des 3. Jahrh.

Die morgenländischen Taufbekenntnisse (s. Hahn a. a. O. S. 61 ff., S. 183 ff.; Caspari a. a. O. II, S. 112 f. III, 46 f.; Swainson a. a. O. S. 60 f.; Hort, Two Dissertations. II: On the Constantinop. Creed and other eastern Creeds of the fourth century [1876], S. 73 f., vor allem aber Kattenbusch S. 216 ff.) zeichnen sich samt und sonders durch eine ungemeine Beweglichkeit, durch Freiheit in der Form und Reichtum im Ausdruck aus. Da die orientalische Kirche von einer Abfassung irgend eines Symbols durch die Apostel niemals etwas gewußt hat, so schaltete sie mit ihnen viel freier und gab zugleich im Taufbekenntnis ihrem Interesse an der spekulativen Theologie und ihrem Abschen vor jedweder Häresie — deren Heimat ja meistenteils der Orient gewesen — Ausdruck. So setzt sie sehr oft an Stelle historischer Ausdrücke dogmatische, läßt wichtige Teile ganz weg, andere stattet sie breit durch Zusätze und Einleitungen aus, schaltet antignostische, antimonarchianische, antimodalistische, antiarianische, antisemiarianische, -marcellische, -photinische, -pneumatomachische, -apollinaristische Bemerkungen ein u. s. w. „Einzelne Glieder haben in den orientalischen Symbolen oft eine mehr oder weniger freie Form, sei es nun, daß diese darin besteht, daß dogmatische Ausdrücke an die Stelle einfacher historischer gesetzt, oder auch jene und diese miteinander verbunden sind, oder darin, daß das betreffende Glied etwas breiter ausgedrückt ist, oder endlich darin, daß es einen oder mehrere nicht antihäretische Zusätze erhalten hat . . . Weiter finden wir in ihnen oft ganze Glieder, die in den abendländischen Taufbekenntnissen fehlen u. s. w.“. „Infolge von allem diesem tragen ihre Bekenntnisse, das eine in höherem, das andere in geringerem Grade, einen subjektiven, reflexionsmäßigen, dogmatischen Charakter, haben sie ein mehr oder minder buntes Aussehen und sind mehr oder minder weitläufig, breit und wortreich.“ Endlich ist die katechetische Lehrunterweisung, die sich bekanntlich an das Taufbekenntnis anschloß, im Morgenland viel stärker von den dogmatisch-polemischen Theorien beeinflußt gewesen, als im Abendland. Das Symbol ist demnach in der orientalischen Kirche beständig im Fluß und in der Bewegung gewesen. Dies änderte sich erst — aber auch dann noch nicht vollkommen — durch das Nicäno-Konstantinop. (noch nicht durch das Nicänum). Dieses Symbol verdängte seit ca. 430 im Bereiche der orthodoxen kaiserlosen Kirche des Orients die anderen, und von nun an wurde die byzantinische Kirche in Bezug auf das Symbol die streng konservative, wie sie ja auch bis auf den heutigen Tag ausschließlich bei dem Konstantinopolitanum verharrt ist. Diese Verhältnisse nun, wie sie im Orient bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts bestanden haben, erschweren den Versuch, den Grundtypus der morgenländischen Symbole allgemeingültig zu charakterisieren. Dennoch läßt sich behaupten: 1. daß auch einer großen Reihe von orientalischen Symbolen — nicht allen (s. z. B. das Symbol des Gregorius Thaumaturgus, Hahn § 114), wohl aber denen von Syrien und Palästina — ein Typus zu Grunde liegt (einen allgemeinen selbstständigen orientalischen Typus des Taufsymbols giebt es nicht, wie Kattenbusch nachgewiesen hat, und wie ich bereits vor ihm in meiner „Antwort“ auf Cremers Streitschrift, Leipzig 1892, S. 9 ff. behauptet habe). 2. Daß dieser Typus im Umfange und der Anordnung der Glieder mit dem kürzeren römischen Symbol Verwandtschaft aufweist, dabei aber folgende Abweichungen (s. Caspari II S. 44—88) zeigt: 1. *Πιστεύομεν* heißt es fast immer, und dies wird in vielen Symbolen bei jedem Gliede wiederholt. 2. In dem 1. u. 2. A. wird zu „*θεόν*“ und zu „*κύριον*“ „*ἕνα*“ hinzugefügt. 3. In dem 1. A. wird Gott als der Schöpfer aller Dinge resp. Himmels und der Erde bezeichnet. 4. Die Stellung der Worte im Anfang des 2. A. ist diese: *καὶ εἰς ἕνα (τόν) κύριον Ἰησ. Χρ. τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ.* Im abendländischen Symbol heißt es *Χρ. Ἰησ.*, diese Worte treten voran, dann folgt *τὸν υἱὸν αὐτ. τ. μονογ.* und nun erst *τὸν κύριον*; dieses durchgehends mit dem Zusatz *ἡμῶν*. 5. Häufig wird zu „*γεννηθέντα κτλ.* „*ἐκ σπέρματος Δαβίδ*“ oder ähnliches gefügt. 6. Die einzelnen Glieder des 2. A. werden im Morgenland polysyndetisch aneinandergereiht, im Abendlande asyndetisch. Dort sind die Aussagen über Christus in Form von Appositionen, hier in Form von Relativsätzen gemacht. 7. Das Glied *τὸν ἐπὶ Ποντίου Π. σταυρωθέντα καὶ ταφέντα* fehlt meistens ganz, hier und da findet es

sich aber in modifizierter Gestalt. 8. Die Worte *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* sind dem *ἀναστάντα* nachgestellt. 9. Statt *ἀναβάντα* steht *ἀνελθόντα* oder *ἀναληφθέντα*. 10. Das Glied von der Wiederkunft ist dem vorhergehenden koordiniert. 11. *Μετὰ δόξης* vel *ἐνδόξως* wird zu *πάλιν ἐρχόμενον* hinzugefügt. 12. Im 3. A. heißt es *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* oder *τ. ἅ. π.*; dazu wird öfters *τὸ προφητικόν* oder etwas Ähnliches gefügt. 13. Die *ἐκκλησία* erhält das Prädikat „*καθολική*" nach dem andern „*ἁγία*". Wo sich jenes in späteren abendländischen Symbolen findet, steht es nach ecclesiam. 14. Die Taufe wird im 3. A. öfters erwähnt. 15. Die Worte *ζωὴν αἰώνιον* finden sich fast durchgehends.

Alle diese Merkmale beziehen sich aber auf einen Kreis von Symbolen, der von dem Nicänum resp. von seiner Grundlage (dem von Eusebius zu Nicäa vorgelegten Symbol, gewöhnlich Caesareense genannt) und vom Symbol des Lucian abhängig ist, also nicht älter ist als Anfang des 4. Jahrh. Dies wäre freilich zu bestreiten, wenn das von Eusebius produzierte Symbol das Taufbekenntnis der Kirche von Cäsarea wäre (so Hort a. a. O. und noch Loofs a. a. O. S. 673, beide nehmen eine Kürzung im 3. Artikel an). Allein der Zusammenhang, in welchem Eusebius das Symbol in dem Briefe an seine Gemeinde mitteilt, macht es nichts weniger als wahrscheinlich, daß es das dortige Taufbekenntnis ist, vielmehr ist es als ein Symbol zu betrachten, daß Eusebius eigens für den vorliegenden Fall konstruiert hat (man kann das auch aus den Prädikaten, die Christus gegeben sind, folgern: die Reihenfolge, die mit *τὸν τοῦ θεοῦ λόγον* anhebt, ist für die Situation gemacht), natürlich nicht ab ovo, sondern nach den Formeln, die in Antiochien resp. in den Schulen des Origenes und Lucian (s. dessen Symbol) zu Hause waren. Daß die Gemeinde von Cäsarea im Unterricht den Glauben gehört hat, den Eusebius hier formuliert hat, ist gewiß, aber ob sie über die Taufformel hinaus ein festes, dreigliederiges Symbol besessen hat, muß mindestens sehr fraglich bleiben. Sehr stark spricht dagegen, daß in Eusebius' Formel der 3. Artikel nur lautet: „*πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον*" (die Annahme, daß Eusebius aus dem Gemeindebekenntnis etwas ausgelassen hat, ist höchst prekär), und daß dann noch (vgl. das Symbol Lucians) ein langatmiger Satz folgt, der in den Taufbefehl mündet und den Eusebius ebenso zu dem Glaubensbekenntnis rechnet, wie das, was vorhergeht (*τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες, πατέρα ἀληθῶς πατέρα καὶ υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς πνεῦμα ἅγιον, καθὼς ὁ κύριος ἡμῶν ἀποστέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπε· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς κτλ.*). Offenbar leitet Eusebius wie Lucian deshalb zur Taufformel über und wiederholt sie in extenso, weil er das Bedürfnis fühlte, seine neue Formulierung als Paraphrase der der Gemeinde bekannten Formel zu präsentieren. Ist aber das Cäsareense kein Gemeindesymbol, so folgt, daß wir von ausgeführten festen, aus alter Zeit stammenden Gemeindesymbolen im Oriente vor dem Nicänum direkt überhaupt nichts wissen. Diese negative Erkenntnis wird aber durch vier Beobachtungen bestätigt: 1. durch das seltsame Symbol des Gregorius Thaumaturgus (Hahn § 114) und das ebenso seltsame des Aphraates (Kattenbusch S. 249) — wo man solche „Symbole" sich zu konstruieren erlaubte (und Gregorius kannte doch die orientalische Kirche vom Pontus bis Ägypten!), gab es noch keine Gemeindesymbole, wie das römische Symbol ein solches ist; dieser Schluß scheint mir unausweislich, 2. durch die Leichtfertigkeit der orientalischen Symbolbildung und Symbolrezeption, die wir mit peinlichem Erstaunen im 4. Jahrh. und bis zur Mitte des 5. beobachten — wenn hier alte Symbole von den Vätern her vorhanden gewesen wären, wie will man die vollkommene Windigkeit und Pietätslosigkeit dieser Symbolefabrikation und -Rezeption verstehen?, 3. durch die oben bereits konstatierte typische Gleichartigkeit der orientalischen Symbolbildung des 4. Jahrhunderts, in der fast ausschließlich der Typus Lucian-Eusebius-Nicänum hevortritt, 4. durch die Unsicherheit über den 3. Artikel bis zur Mitte des 4. Jahrh. im Orient; lautet er doch noch in der 1. antioch. Formel von 341: *εἰ δὲ δεῖ προσθεῖναι, πιστεύομεν καὶ περὶ σαρκὸς ἀναστάσεως κ. ζωῆς αἰωνίου*. An diesen letzten Punkt läßt sich noch folgendes anknüpfen: die Konstruktion des altrömischen Symbols ist vollkommen durchsichtig; die dreigliederige Taufformel liegt zu Grunde; das erste Glied ist als der allmächtige Gott definiert, das zweite ist durch „eingeborener Sohn" und „unser Herr", sowie durch einen historischen Bericht präzisiert, das dritte ist als Gabe gefaßt und ihm sind daher drei weitere Güter beigesellt, die zusammen den Heilsinhalt, den der Glaube empfängt, zum Ausdruck bringen. Von 30 orientalischen Glaubenssymbolen des 4. Jahrh. nun, die in Betracht kommen, enthalten über zwei

Drittteile keinen 3. Artikel resp. nur das nackte Bekenntnis zum h. Geist. Sieht man von den Töchtersymbolen des Nicäno-Konstantinopolitanums ab (zu denen Hahn § 68, 69. 70 gehören) sowie von den augenscheinlich verkürzten Symbolen Hahn § 71. 72 (gegen Kattenbusch I S. 330), so ergiebt sich, daß sich der vollständige resp. übervollständige (Erwähnung der Taufe) 3. Artikel nur im Symbol des 7. Buchs der apostol. Konstit., bei Arius in dem dem Kaiser eingereichten Symbol, bei Cyrill von Jerusalem, in dem Symbol von Salamis (dem zum Konstantinopolitanum gewordenen Symbol) und in dem längeren Symbol des Epiphanius (Hahn § 68) findet. Diese fünf Symbole haben augenscheinlich eine Wurzel, die am deutlichsten in dem allerdings nicht ganz sicher zu konstruierenden Symbol des Cyrill von Jerusalem zu Tage tritt. Eben dieses Symbol hat aber auch von allen die stärkste Verwandtschaft mit dem altrömischen. Diese Verwandtschaft ist so groß, daß Cyrills Symbol nur die Tochter oder die Schwester des römischen sein kann — von „Mutter“ kann überhaupt nicht geredet werden, da das römische unzweifelhaft ältere und einfachere Form zeigt. Aber auch an „Schwester“ zu denken, haben wir bisher keine Veranlassung; denn dieser palästinensisch-syrische Symbolkomplex taucht erst im Anfang des 4. Jahrh. auf, während wir das römische Symbol sicher um 100 Jahre weiter hinaufdatieren können. Was nun aber jene mehr als 20 orientalischen Symbole anlangt, die keinen oder einen ganz rudimentären dritten Artikel haben, so zeigen bereits die auch in den ältesten unter ihnen so gehäuften christologischen Attribute, daß es sich um junge Symbole handelt; indessen läßt sich doch in der Formulierung „*θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ*“ und im Aufriß des christologischen Abschnittes eine bestimmte Verwandtschaft mit dem römischen Symbol nicht verkennen. Außerdem haben sie fast alle mit der vorigen Gruppe Zusätze zum 1. Artikel sowie das *ἕνα* im 1. und 2. Artikel, endlich einen gewissen grammatisch-stilistischen Typus im 2. Artikel gemeinsam. Hiernach ist die einfachste Lösung des Problems, welches das Verhältnis der orientalischen Glaubenssymbole des 4. Jahrhunderts zum altrömischen Symbol stellt, diese: im 3. Jahrhundert hat es keine festen orientalischen Taufbekenntnisse gegeben, wohl aber gab es eine alte flüssige „christologische Regel“ und alte feierliche oder polemische Bekenntnisformeln zu dem einen Schöpfergott und seinem einen Sohn Christus. Gegen Ende des 3. Jahrh. hat — von dem singulären Bekenntnis des Gregorius Thaumaturgus abgesehen, dessen Wagnis in der es begleitenden exorbitanten Legende zu Tage tritt — vielleicht in der Schule Lucians, jedenfalls an einem Punkt in Syrien-Palästina die Symbolbildung im Orient begonnen, nachdem man das römische Symbol kennen und schätzen gelernt hatte (in der Zeit der Kämpfe mit Paul von Samosata hat man auch anderes Römische in Syrien schätzen gelernt), wie es scheint, zunächst in theologischen Kreisen. Von der einfachen Rezeption des römischen Symbols hielt ab 1. der Umstand, daß der christologische Abschnitt des römischen Symbols auf einen bereits eingebürgerten christologischen Typus stieß, 2. das Interesse, die „höhere“ Christologie im Symbol zum Ausdruck zu bringen. Erst der arianische Streit hat die Bildung fester Symbole im Orient bewirkt. In dieser ist der Typus mit dem kurzen 3. Artikel („an den resp. einen h. Geist“, resp. nur mit Zusätzen wie „der durch die Propheten geredet hat“) bis zum J. 381 mindestens scheinbar der häufigere gewesen (Lucian, Eusebius, Arius § 117, Nicänum, sämtliche antiochenische und sirmische Symbole u. s. w.), während der Typus, der mit dem altrömischen 3. Artikel wesentlich zusammenstimmt, in Jerusalem-Salamis und im Symbol des 7. Buchs der apost. Konstit. (wie alt ist es?) durchdrang und dann durch das Nicäno-Konstantinopolitanum allmählich die Herrschaft gewann.

Es fragt sich, ob dieses Ergebnis nicht durch die Untersuchung der Glaubensregeln und der Bruchstücke von Glaubensregeln und formelhaften Sätzen, die wir in der Zeit von der Mitte des 1. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts aus der orientalischen Hälfte der Kirche kennen, umgestoßen wird. Das ist die Meinung Casparis, Zahns, Loofs und vieler anderer, und das war auch früher meine Meinung. Man glaubt, ein orientalisches resp. genauer kleinasiatisches Symbol annehmen zu müssen, zu dem sich das alte römische Symbol als Tochter oder als Schwester verhält. Es kommt hier vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, auf den Befund bei Clemens Alex., Irenäus, Justin und Ignatius an. Die Argumentation der Gegner ist in Kürze folgende: Justins Werke lehren, daß er, der um 130 in Ephesus getauft worden ist, ein Symbol voraussetzt, daß dem altrömischen einerseits sehr ähnlich ist, andererseits sich von ihm charakteristisch unterscheidet. Diese unterscheidenden Merkmale (*Ἰησοῦς Χριστός*, nicht *Χ. Ἰ.*; *σταυρωθεὶς ἐπὶ Π. Π*, nicht *ἐπὶ Π. Π. στ.*; *ἀποθανόντα*; *πάλιν μετὰ δόξης* etc.)

finden sich auch in der Mehrzahl der späteren orientalischen Symbole; ferner finden sie sich ebenso in den Formeln des Irenäus wieder, und dieser bringt außerdem noch andere Ausdrücke (so das „*ἕνα*“, das *ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς*) und stilistische Eigentümlichkeiten, die sich ebenfalls in den orientalischen Symbolen des 4. Jahrh. nachweisen lassen. Einiges davon läßt sich sogar bis Ignatius, ja bis in die paulinischen Briefe resp. in das NT. zurückführen. Endlich folge aus den Angaben des Clemens, daß Alexandrien zu seiner Zeit ein förmliches festes Taufbekenntnis besessen hat: also habe es im 2. Jahrh. auch im Orient ein festes Symbol (resp. mehrere) gegeben, das dem Romanum verwandt, aber ihm gegenüber selbstständig war; die Wurzel der orientalischen Symbolgeschichte reiche also bis tief ins 2. Jahrh. hinein; diese Geschichte sei somit im 3. Jahrh. zwar latent, aber sie sei vorhanden gewesen; das römische Symbol sei im besten Fall dem asiatischen (syrischen) gleichaltrig; wahrscheinlicher sei es, daß es ihm gegenüber sekundär ist; dieses asiatische (syrische) Symbol lasse dem Kritiker die Freiheit, es sich in den JJ. 120—130, 100—120, 70—100 2c. entstanden zu denken.

Gegen diese Argumentation sind zunächst vier Vorhaltungen zu machen: 1. Einzelne an das Symbol anklingende oder mit ihm zusammenstimmende Sätze bieten keine Gewähr, daß sie selbst aus einem Symbol stammen — bevor es ein Symbol gab, ist Gott „*παντοκράτωρ*“, Jesus Christus „der eingeborene Sohn, unser Herr“ genannt worden, verkündete man, daß er aus (h. Geist und) Maria der Jungfrau geboren, unter Pontius Pilatus gekreuzigt sei, und daß er die Lebendigen und die Toten richten werde. 2. Formelhafte Sätze, wenn sie nicht deutlich mit der Taufformel verknüpft sind, bieten noch nicht die Gewähr, daß sie aus einem Taufsymbol stammen, auch wenn sie mit Sätzen des Taufsymbols identisch sind — die älteste Überlieferung hat dem „Glauben“ nicht nur in der Form des Taufbekenntnisses und zum Zweck der Taufe eine feste resp. festere Gestalt gegeben, sondern auch a) in liturgischen Sätzen, b) in Exorzismusformeln, c) in Glaubens- und Sittengeboten und d) in historischen Zusammenfassungen, und zwar für die verschiedensten Zwecke (Unterricht, Apologetik, Polemik, Kultus u. s. w.); Beispiele für a) sind die Gebete in der Didache, für b) die Mitteilungen Justins u. a., für c) Hermas, Mand. I und dazu Didache 1—6, für d) 1 Ko 15, 1 ff. und Mc 16, 9 ff.; die Worte Jo 17, 3: *ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰ. Χρ.* sind in der Mitte des 2. Jahrh. ebenso eine Glaubensformel gewesen, wie Hermas, Mand. I: *πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν θεός κτλ.*, aber mit dem Taufsymbol haben sie nichts zu thun. Auch Stellen wie Ephes. 4, 9 sind zu Vehikeln kerygmatischer Sätze geworden; auch sind Formeln aufgestellt worden, die von dem Bekenntnis zu dem e i n e n Gott sofort zu den praktischen Hauptgeboten überführten, wofür Mand. I ff. u. Did. I ff. schöne und einflußreiche Beispiele bieten; endlich ist nicht selten auf Grund zahlreicher paulinischer Stellen ein Kerygma von Christus an das Bekenntnis zu dem e i n e n Gott gerückt worden, ohne daß des h. Geistes oder der Kirche oder der christlichen Güter gedacht wurde. 3. Speziell das Kerygma von Christus hat, abgesehen von der ausgeführten Form, die es in den Evangelien erhielt (Lc 1, 4), mannigfache kürzere oder längere Zusammenfassungen (s. die eben genannten Bruchstücke 1 Ko 15 und Mc 16, 9 ff.) erhalten, die eine feste Gestalt annahmen, ohne in einem trinitarischen Rahmen zu stehen. Für solche Zusammenfassungen sind verschiedene Schemata in Anwendung gekommen, nämlich a) der chronistische Bericht, b) der chronistische Bericht mit kurzen Belegen, c) das Schema der erfüllten Weissagung, d) das Schema *κατὰ σάρκα-κατὰ πνεῦμα*, e) das Schema der ersten und zweiten Ankunft, f) das Schema *καταβάς-ἀναβάς*. In allen diesen Schematen, die zum Teil mit einander verbunden worden sind, ist es zu relativ festen, wenn auch der Abwandelung fähigen Aussagen gekommen. 4. Aus der großen Anzahl von Prädikaten für Gott, Christus und den Geist sind sehr bald einige Prädikate in dem allgemeinen Gebrauch (nicht nur in dem ausgeführten trinitarischen Bekenntnis) in den Vordergrund getreten: für Gott *εἷς, παντοκράτωρ, πατήρ, δεσπότης*, Schöpfer [mit Zusätzen], für Christus *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος, σωτήρ, διδάσκαλος, μονογενής, εἷς, λόγος*, für den Geist *ἅγιος, προφητικός*; ebenso sind aus der großen Zahl der Güter, die der christliche Glaube gewährt, einige besonders häufig genannt worden, so *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* (mit und ohne Erwähnung der Taufe), *ζωή (αἰώνιος), ἀνάστασις* (mit und ohne *τῆς σαρκός*), *γνῶσις, ἀφθαρσία* u. s. w. — Alles das, was sich auf diese verschiedene Weise ergab, war „Glaube“, „Glaubensregel“, „Kerygma“ „Wahrheit“, „Wahrheitsregel“, „*μάθημα*“, „*παράδοσις*“, „*παραδοθεὶς λόγος*“, „*διδαχή*“ u. s. w.

Erwägt man die in diesen Sätzen enthaltenen Erkenntnisse, deren Wahrheit kein Kenner in Abrede stellen wird, so wird man bei Schlußfolgerungen von formelhaften Glaubenssätzen auf ein formuliertes dreigliedriges Taufbekenntnis sehr behutsam verfahren müssen — diese Behutsamkeit wird freilich überall zur Zeit vermißt, wie z. B. die Abhandlung Zahns über das apostol. Symbol (1893) und ihre Aufnahme bei den angesehensten Fachgenossen beweist. Man wird stets zwingende Gründe nachzuweisen haben, wo man sich das Recht nimmt, eine Aussage, die nicht in einem trinitarischen Schema steht, für ein festes Taufbekenntnis zu reklamieren. Was ergiebt sich nun in Bezug auf die „Zeugnisse“ des Ignatius, Justin, Irenäus und Clemens Alex.? 1. für Ignatius ergiebt sich, daß er ein im Grundstock, wie es scheint, ziemlich festes historisches Kerygma von Christus frei reproduziert hat, in welchem sich u. a. die Jungfrauengeburt, Pontius Pilatus und das *ἀπέθανεν* fand; daß es in einem trinitarischen Schema gestanden hat, dafür fehlt jede Spur; 2. für Justin ergiebt sich a) daß er ein festes christologisches Kerygma kannte und immer wieder mit ihm operierte, welches dem 2. Artikel des römischen Symbols gegenüber selbstständig aber mit ihm nahe verwandt ist und bereits mehrere und charakteristische Eigentümlichkeiten der späteren orientalischen Symbole aufweist, b) daß dieses Kerygma bei ihm kein Teil eines Taufsymbols, d. h. formell kein 2. Artikel ist, c) daß die Tauformel bei ihm überhaupt noch nicht zu einem Symbol expliziert war, es sei denn, daß die drei Personen also beschrieben waren *ὁ πατὴρ τῶν ὅλων καὶ δεσπότης θεός, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σταυρωθεὶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τὸ πνεῦμα ἅγιον ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα* oder einfach *τὸ προφητικόν*; doch ist diese Beschreibung innerhalb der Tauformel nicht eben wahrscheinlich, d) recht wohl vermuten läßt sich, daß jenes oben bezeichnete christologische Kerygma formell als erfüllte Weissagung gegeben war, d. h. in einem Schema stand von folgender Form: „der h. Geist hat vorherverkündigt u. s. w.“; die Grenze des Erkennbaren ist erreicht, wenn man sich die Annahme gestattet, daß Justin ein Kerygma gekannt hat, daß nach der Erwähnung des *πατὴρ τῶν ὅλων καὶ δεσπότης* und Jesu Christi das Kerygma von Christus in der Form der erfüllten Weissagung resp. in der Form des Glaubens an den prophetischen Geist anschloß. Daß dieses „*μάθημα*“ aber ein Taufbekenntnis war resp. sich als explizierte Tauformel gab, und daß es überhaupt in kristallisirter Form vorhanden war, dies anzunehmen fehlt jede Unterlage. 3. Für Irenäus ergiebt sich a), wie ich ZThK IV. Bd S. 149 ff. am 1. Artikel gegen Zahn gezeigt habe, daß man bei Schlüssen aus seinen „Zeugnissen für das Taufbekenntnis“ sehr vorsichtig sein muß. Der kleinste Teil des Materials, das ich in der Abhandlung über das altrömische Symbol (Patr. App. Opp. edit. 2. T. I, 2 p. 123 ff.) aus Irenäus zusammengetragen habe, darf für die Feststellung des „Symbols“, das er benutzte, verwendet werden, b) nach Iren. I, 9, 4 empfängt man durch die Taufe den „*κανὼν τῆς ἀληθείας*“. Diesen „Kanon“ hat er selbst I, 10, 1 mitgeteilt. Die Form, in der er ihn hier produziert, durch die Schlagworte seiner eigenen Theologie ergänzt und an anderen Stellen bruchstückweise variiert, zeigt, daß er ihn aus einer größeren Anzahl fester kirchlicher Bekenntnisformeln selbstständig komponiert. In dieser Zahl von Bekenntnisformeln lassen sich unterscheiden 1. die bereicherte Formel des Hermas (Mand. I), 2. die Formel *εἷς θεὸς παντοκράτωρ* verbunden mit johanneischen Ausdrücken resp. mit *πεποιηκὼς τ. οὐρανὸν κ. τ. γῆν κ. τ. θαλάσσας καὶ πάντα τ. ἐν αὐτοῖς*, resp. mit *εἷς μονογενὴς Ἰησοῦς Χριστός*, 3. eine christologische (historisch gehaltene) Bekenntnisformel, die mit der des altrömischen Symbols, noch mehr aber mit der des Justin nahe Verwandtschaft hat, 4. das *θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ* des römischen Symbols, 5. eine Bekenntnisformel, die an das Bekenntnis zu dem einen Gott und dem einen Christus Jesus das Bekenntnis zu dem h. Geist anrückte und in dieses die Geschichte Christi als erfüllte Weissagung hineinzog. Da wir bei Justin etwas ähnliches vermuten konnten, so wird es wahrscheinlich, daß nicht nur z. Z. des Irenäus, sondern schon zu der des Justin im Orient eine Bekenntnisformel vorhanden war von ungefähr folgendem Inhalt: *ἡ εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα* (oder *εἰς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ δεσπότην θεόν*) *πίστις καὶ εἰς ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν* (oder *ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας*) *καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας, τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν κτλ.*; von dieser Formel, die Irenäus zur Unterlage seines *κανὼν τῆς ἀληθείας* (I,10) gemacht hat, ist vielleicht resp. wahrscheinlich die historisch-christologische Bekenntnisformel, welche die Aussagen über Geburt, Leiden unter Pontius Pilatus, Begräbnis, Auferstehung, Wiederkunft in Herrlichkeit in verb.

finit. (resp. in partic.) enthielt, zu unterscheiden; auch für diese Formel sind bei Justin und Ignatius resp. in 1 Ko 15 Parallelen zu finden. Mit dem bisher Ermittelten sind wir aber bis an die Grenze des Erreichbaren gelangt. Daß Irenäus ein Symbol voraussetzt resp. daß jene aufgewiesenen Formeln (Schemata) in kristallisierter Gestalt vorhanden waren, läßt sich nicht nur nicht nachweisen, sondern es ist vollkommen unwahrscheinlich. Die ganze Argumentation des Irenäus hätte anders ausfallen müssen, wenn das in fester, in seiner Gemeinde anerkannter Form existiert hätte, was er für die Beweisführung nötig hat: multa, d. h. viele geläufige Formeln und kurze Glaubenssätze existierten, nicht multum d. h. kein Symbol. Man wende nicht ein, Tertullian verfahre ähnlich und doch sei bei ihm sicherlich das römische Symbol bereits als bekannt vorauszusetzen: Tertullians Beziehungen auf ein Symbol sind ungleich deutlicher (s. meine Nachweisungen in der oben genannten Abhandlung und Kattenbusch I S. 141 ff.); daß aber auch er das quid pro quo, ad hoc gebildete Formeln seien apostolische Überlieferung, seinen Lesern auftischen mußte, ergab sich aus dem Unzureichenden des Wortlauts des röm. Symbols für seine antignostischen und theologischen Zwecke. Nur das kann man fragen, ob der kleinasiatisch-gallische Irenäus von dem römischen Symbol gehört hat. Im Hinblick auf die runde Formel „θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ" und auf die Art, wie er die römische Gemeinde für seinen Traditionsbeweis benutzt, bin ich geneigt das anzunehmen. Was endlich Clemens Alex. betrifft, so giebt es einen noch nicht ausgetragenen Streit darüber, ob er an einer Stelle die Existenz eines festen Symbols in Alexandrien voraussetzt. Selbst wenn dem so ist — was mir noch immer höchst zweifelhaft ist —, vermag keine Kunst zu entdecken, wie dieses „Symbol" gelautet hat; es kann etwas total anderes gewesen sein, als was wir „Symbol" nennen. Daher ist von ihm abzusehen.

Daß es in Kleinasien, in Syrien, kurz im Orient, vor dem Anfang des 3. Jahrh. Symbole als Taufbekenntnisse gegeben hat, die auf der Taufformel auferbaut, den 2. Artikel in Form eines historischen Berichts gaben und im 3. die Güter zusammenfaßten, die der Glaube empfängt, ist unerweislich. Unerweislich ist überhaupt für den Orient in ältester Zeit ein festes kristallisiertes Bekenntnis und somit die Existenz eines dem altrömischen verwandten, aber ihm gegenüber selbstständigen orientalischen Ursymbols. Aber ein solches Ursymbol ist nicht nur unerweislich, sondern auch ganz unwahrscheinlich, wie die Geschichte der orientalischen Kirchen im 3. Jahrh., wo sie schweigt, und im 4., wo sie spricht, darthut. Dennoch ist das Ergebnis unserer Untersuchung kein bloß negatives, vielmehr können wir den Vertretern eines orientalischen uralten Symboltypus bis zu einem gewissen Grade Recht geben; es existierte in der That schon am Anfang des 2. Jahrh. im Orient (Kleinasien resp. Kleinasien und Syrien) unter anderem ein christologisches *μάθημα*, dem der 2. Artikel des römischen Symbols blutsverwandt ist, und der in den ihm eigentümlichen Formeln und Stücken durchgeschlagen hat bis in die orientalischen Symbole des 4. Jahrh. hinein; es existierten ferner Formeln in Bezug auf den einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde und auf seinen einen fleischgewordenen Sohn, die ebenfalls durchgeschlagen und die gesamte Symbolbildung, einschließlich mancher Abwandelungen des römischen Symbols im Abendland, beeinflußt haben (die einstimmige theologische Haltung der orientalischen Symbole in dem 2. Artikel hat an dem uralten „σαρκωθέντα" ihre Wurzel); es existierte endlich eine Formel, die von dem h. prophetischen Geiste die Thatsachen aussagte, die er in Bezug auf Christus verkündet hat. Außer diesen Hauptstücken weisen auch solche, wie der „descensus" und das „catholica" auf den Orient. Immerhin aber bleibt der römischen Gemeinde die Großthat, das Symbol und mit ihm die Grundlage aller kirchlichen Symbole geschaffen zu haben.

Wann ist das geschehen? Wir haben das altrömische Symbol bis z. Z. Tertullians zurückgeführt. Dieses Symbol ist gemeint, wenn er de praescr. haer. 36 schreibt: „Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est . . . videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. Unum deum dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria filium dei creatoris et carnis resurrectionem . . . et ita adversus hanc institutionem neminem recipit." Unbedenklich gehen wir mit dem Symbol noch bis in die Mitte des 2. Jahrh. hinauf. Hätte man in der Zeit des brennenden Kampfes mit dem Gnostizismus und Marcionitismus (c. 145—190) in Rom ein Symbol aufgestellt, so wäre es anders ausgefallen; andererseits ist es nicht ratsam sich von der Mitte des 2. Jahrh. nach aufwärts allzuweit zu entfernen. In dem Hirten des Hermas ist im ganzen und im einzelnen recht

vieles enthalten, was schwer erklärbar ist, wenn ihm das römische Symbol geläufig war; Justin zeigt uns, daß um die Mitte des 2. Jahrh. der Unterschied von ἐκ und διὰ Μαρίας sich noch nicht durchgesetzt hatte; auch die Weglassung der Taufe Jesu durch Johannes, der johanneische Ausdruck υἱὸς μονογενής, die scharfe Unterscheidung von ἀναστάντα, ἀναβάντα, καθήμενον fallen in das Gewicht, sowie die Weglassung der chiliastischen Hoffnung. Dazu kommt, daß der Ausdruck θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ keine Vorgeschichte hat, und daß er einen älteren „εἷς θεὸς παντοκράτωρ" allmählich verdrängt hat. Ich habe das in dem Aufsatz in der ZThK Bd IV S. 130 ff. gezeigt, wo ich die Hypothese Zahns, das altrömische Symbol habe ursprünglich mit den Worten begonnen: πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, widerlegt habe. Das altrömische Symbol hat stets so gelautet, wie es jetzt lautet; aber der Wortlaut seines ersten Artikels hat sich gegenüber einer älteren sehr verbreiteten Form des Bekenntnisses zum einen Schöpfergott durchsetzen müssen (Hermas kennt die Formel θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ noch nicht). Hieraus wird noch einmal wahrscheinlich, daß das Symbol in der Mitte des 2. Jahrh. oder kurz vorher entstanden ist. Auch der Wortlaut des orientalischen christologischen μάθημα, der dem Verfasser des altrömischen Symbols wohl bekannt war, ist, wenn es die Taufe Jesu durch Johannes enthielt und die Himmelfahrt nicht nannte, älter als das römische Symbol, wie ja auch das παθόντα, ἀποθανόντα, sowie das πάλιν und das ἐν δόξῃ hoch hinauf versetzt werden können. Endlich ist, wenn wir Satz für Satz das römische Symbol durchmustern, Folgendes zu konstatieren: 1. Für die Formel θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ, die allmählich eine ältere verdrängte, ist das Symbol selbst der älteste Zeuge, 2. υἱὸς ὁ μονογενής ist johanneisch, 3. die älteste, häufig vorkommende Formel für die Jungfrauengeburt lautete stets γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, die Hinzufügung ἐκ πνεύματος ἁγίου ist in den kerygmatischen Sätzen relativ jung und stammt wohl aus den Evangelien, 4. auch das ταφέντα ist dort jung, ebenso 5. die Hinzufügung des τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ zu ἀναστάντα, beides stammt wohl aus dem 1 Kobrief, 6. die besondere Hervorhebung des ἀναβάντα zwischen ἀναστάντα und καθήμενον ist auch relativ jung und zeigt ein Interesse an der Vollständigkeit, das sich aus der Wertschätzung des einzigen Berichts (AG 1) am besten erklärt, 7. die Aufzählung der Heilsgüter, wie sie im 3. Art. gegeben ist, ist ohne die paulinischen Briefe nicht zu verstehen, präzisiert aber das ihnen Entnommene durch die ausdrückliche Hervorhebung der Auferstehung als Fleisches-Auferstehung. Diese Beobachtungen, daß im römischen Symbol ältere und kürzere kerygmatische Sätze unter dem Einfluß neutestam. Schriften etwas mehr ausgeführt sind (und zwar unter dem Einfluß der Synoptiker, des Johannes, des Paulus und vielleicht der Apostelgeschichte), machen es nicht ratsam, sich mit der Abfassung des Symbols von der Mitte des 2. Jahrh. aufwärts zu entfernen.

Fassen wir kurz zusammen: um die Mitte des 2. Jahrh. ist in Rom das Symbolum entstanden auf Grund der Taufformel und bereits allgemein überlieferter, also auch orientalischer (kleinasiatischer, syrischer) zusammenfassender Bekenntnisformeln (wie wir sie aus dem NT, aus Ignatius, Justin und Irenäus zu ermitteln vermögen), sowie unter dem Einfluß neutestam. Schriften. Unter jenen Bekenntnisformeln ist ein christologisches μάθημα von ziemlich fester, jedoch der Bereicherung und Abwandelung fähiger Gestalt das wichtigste, in seinen Umrissen wohl erkennbare Stück gewesen. Das römische Symbol ist in Rom selbst nie verändert worden. In die abendländischen Provinzen kam es seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, ohne den Anspruch zu erheben, im strengen Sinn von den Aposteln verfaßt zu sein. Deshalb hat es in jenen Provinzen verschiedene Modifikationen erfahren (während Rom von irgend einem Zeitpunkt zwischen c. 250—350 an sein Symbol als apostolisch im strikten Sinn bezeichnete). Unter diesen Modifikationen sind diejenigen geschichtlich die wichtigsten geworden, welche aus jenen uralten, dem Orient angehörigen Bekenntnisformeln resp. dem μάθημα herrühren, nämlich „Schöpfer Himmels und der Erde", „gelitten", „gestorben", „niedergefahren zur Hölle", „ewiges Leben", dazu das „catholica". Eben diese sind in den gallischen Symbolen nachweisbar, die in unser Apostolikum ausmünden, dazu das seinem Ursprung nach undurchsichtige, übrigens ziemlich gleichgiltige „conceptus" und die zunächst rätselhafte „communio sanctorum". Man darf mit Recht an die besonders nahen Beziehungen denken, die Südgallien mit dem Orient besessen hat. Es scheint aber noch ein ganz spezieller historischer Umstand hinzuzukommen. Ich habe bisher von dem Symbol des Nicetas (Caspari, Anecdota S. 341 ff.; Kattenbusch I S. 108 ff.; Hahn § 25) geschwiegen. Morin (Rev. bénédict. XI. Tom. Febr.) hat es höchst wahrscheinlich ge-

macht, daß in Nicetas der Nicetas von Remesiana in Dacien, der Freund des Paulin von Nola (Anfang des 5. Jahrh.) zu erkennen ist. Das Symbol, welches er bringt, ist leider nicht mehr genau aus seiner Explanatio zu rekonstruieren; aber soviel ist sicher, daß es dem alten römischen sehr nahe steht. Viel interessanter aber ist, daß er es aus den Katechesen des Cyrill von Jerusalem durchweg (z. T. wörtlich) erläutert und in diesem Zusammenhang den Satz bringt: „Ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum". Ob die Stichworte dem Symbol des Nicetas angehören, ist fraglich (mir ist es nicht wahrscheinlich); aber in jedem Fall können sie aus den Worten Cyrills ihrer Entstehung nach bei Nicetas erklärt werden. Da nun eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem Symbol des Nicetas (hat sogar sein Symbol Einfluß von dem Cyrills erfahren?) und den gallischen besteht und Beziehungen zwischen Pannonien und Gallien nicht fehlen, so eröffnet sich die Möglichkeit — mehr will ich zur Zeit nicht sagen —, auf die Loofs (a. a. O. S. 677) und ich (ThLZ 1894 Kol. 582) unabhängig von einander hingewiesen haben, das gallische Symbol um 500 mit seiner „communio sanctorum" (d. h. unser Apostolikum) als unter dem indirekten Einfluß der Katechesen Cyrills (über Remesiana in Pannonien und Aquileja) entstanden zu denken. Unter allen Umständen steckt in einem Teile der Zusätze, die unser Apostolikum von dem altrömischen Symbol unterscheiden, ein Stück kirchlicher „Ökumenicität". Will man die „communio sanctorum" nicht aus Cyrill ableiten und somit mehr zufällig entstanden denken, so wird man (eine andere Ableitung = *τὴν κοινωνίαν τῶν ἁγίων*, letzteres sachlich = sacramenta, neuerlich bei Zahn a. a. O. S. 82 ff.) an die „communio sanctorum" im Sinne Augustins denken müssen (die h. Kirche, welche die Gemeinschaft der Heiligen ist) oder mit Faustus von Riez an die Gemeinschaft mit den Märtyrern und den besonders heiligen Menschen. Sub iudice lis est.

Die auffallende Erscheinung, daß die römische Kirche allmählich seit Anfang des 6. Jahrhunderts sich ihr bisher so treu bewahrtes Symbol hat verdrängen und schließlich rauben lassen, ist bisher noch nicht deutlich in ihren Ursachen erklärt. Indes hat Caspari (a. a. O. II S. 114 f. und III S. 201 f. 230 f.) doch einiges sehr Wichtige zur Erklärung beigebracht. Das Entscheidendste ist dies, daß zunächst nicht jene längere (gallische) Tochterrezension (das Symbol. apostol.) die Mutter verdrängt hat, sondern in Rom zuerst das nicäno-konstantinop. an Stelle des kürzeren Symbols bei der traditio und redditio symboli seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts trat, während bei den Tauffragen das altrömische noch ferner gebraucht wurde. Die Absetzung des altrömischen Symbols durch das konstantinopol. ist sehr verständlich, sobald man die Zeitlage würdigt. Seit dem Ende des 5. Jahrhunderts war der römischen Kirche der Arianismus durch die Herrschaft Odoakers und der Ostgoten sehr nahe getreten und gefährlich geworden. Im Gegensatz zu demselben wird sich die römische Kirche entschlossen haben, ihre uralte Praxis aufzugeben, um schon beim Taufbekenntnis ihre abweisende Haltung gegenüber dem Arianismus zum Ausdruck zu bringen. Als man nach drei Jahrhunderten wieder zu einem kürzeren Symbol zurückgriff, stand das altrömische bereits im Hintergrund, und das neurömische, eigentlich gallische, das Symbol. Apostol., empfahl sich durch eine Reihe von Ausführungen, die in jenem fehlten und die man doch nicht missen wollte. Aber man darf vielleicht auch annehmen — direkt wissen wir freilich darüber nichts — daß die römische Kirche Umstände gemacht hätte, das fränkische Symbol als Taufsymbol zu rezipieren, wenn sie es nicht als einen alten Bekannten erkannt hätte. Es ist doch wahrscheinlich, daß in Rom noch soviel geschichtliche Überlieferung vorhanden war, daß man durch das fränkische Bekenntnis an das eigene alte, einst so hochgeehrte erinnert wurde. Die Differenzen übersah man, oder hielt sie nicht für erheblich. So wachte an dem neuen Symbol die Legende, die das alte umstrahlt hatte, wieder auf und wurde wiederum und für eine lange Zeit eine Macht in der Kirche, bis sie im Zeitalter der Renaissance und Reformation gestürzt wurde.

IV. Für eine historische Auslegung des apost. Symbols ergiebt sich aus Vorstehendem der Kanon, daß diejenigen Stücke desselben, welche dem altrömischen Glaubensbekenntnis bereits angehört haben, aus der Theologie des späteren apostolischen und des nachapostolischen Zeitalters zu erklären sind (nicht einfach „nach dem Neuen Testament", wie viele wollen). Bei der Erklärung ist zu berücksichtigen, daß das Symbol eine explizierte Taufformel ist („amplius aliquid respondentes, quam dominus in evangelio determinavit" Tertull. de coron. mil. 3), und daß es deshalb in seiner Urgestalt in keiner Weise als Ausdruck innerkirchlicher Polemik, sondern als christliches Bekenntnis zum Zweck der Unterweisung im Unterschied von Judentum und Heidentum aufgefaßt

werden muß. (Über den Gebrauch des Symbols als Grundlage der Katechese vgl. v. Zezschwitz, Katechetik II, 1 S. 73—139; siehe übrigens auch die Arbeiten über die disciplina arcani). Die theologische Explizierung des Symbols im Lauf der Geschichte hält selbstverständlich im ganzen und großen Schritt mit der Entwicklung der Dogmatik und Theologie überhaupt. Aber der Unterschied zwischen theologischer Glaubensregel und einem der christlichen Unterweisung dienenden Bekenntnis bleibt für das Bewußtsein des Abendlandes bestehen, und spiegelt sich in den Explanationes symboli charakteristisch ab. Betreffs derjenigen Stücke, welche im apostol. Symbolum, nicht aber im altrömischen, sich finden, muß untersucht werden, wann, wo und unter welchen Verhältnissen dieselben zuerst auftauchen. Von den meisten derselben läßt sich behaupten, daß sie eine natürliche Explizierung des alten Symbols sind, daß sie seinen Charakter nicht alterieren, daß sie nur den Gemeinglauben der Kirche — auch schon der Kirche des 2. Jahrhunderts — enthalten, und daß sie schon am Ende des 2. Jahrhunderts auch dem Abendlande bekannt gewesen sind, wenn sie auch noch in keinem der Provinzialsymbole eine feste Stelle erhalten haben. (S. darüber v. Zezschwitz a. a. O. S. 116 f.). Nur zwei Zusätze können nicht unter diesem Gesichtspunkte betrachtet werden; das sind die Stücke „descendit ad inferna" im 2. und „sanctorum communionem" im 3. A. (Anders steht es mit „catholicam", vgl. v. Zezschwitz a. a. O. S. 118 f.; Caspari a. a. O. III S. 149 f. Über die Vertauschung des Prädikats „katholisch" durch „christlich", welche sich schon in vorreformatorischen Symbolformen findet, vgl. v. Zezschwitz a. a. O. S. 127). Jenes findet sich im Abendland am frühesten im aquilejensischen Symbol (nach Rufin; vgl. die 4. sirmische Formel bei Hahn § 93), über dieses s. o. Jedenfalls steht es mit dem ersteren insofern noch günstiger (vgl. Caspari a. a. O. III S. 206 f.; v. Zezschwitz a. a. O. S. 117 f. S. 119 f. S. 125 f.), als sich für dasselbe eine feste Tradition bis tief in das 2. Jahrhundert hinein nachweisen läßt (jedenfalls z. Z. Marcions bildete der descensus ad inferos ein Stück der kirchlichen Verkündigung). Ich bin daher geneigt anzunehmen, daß weniger ein antiapollinaristisches Interesse oder eine bestimmte Theorie über den Zustand der Seelen im Totenreiche die Aufnahme dieses Gliedes veranlaßt hat, als vielmehr das Bestreben, die Thatsachen der Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte möglichst vollständig aufzuführen. Die ältesten Erklärungen fassen das descendit auch = sepultus. Beide Zusätze werden immerhin, auch vom Standpunkt einer relativen Kritik aus, ihres zweifelhaften Sinnes wegen als Mißgriffe bezeichnet werden dürfen: sie werden auch heute von den verschiedenen Kirchenparteien ganz verschieden erklärt.

Über das Hauptstück vom Glauben im Mittelalter und in den Reformationskirchen vgl. v. Zezschwitz a. a. O. S. 129 f. Über die verschiedenen Versuche seit Calixt und Lessing bis auf Grundtvig und seine Anhänger, die Geltung des Apostolikum zu steigern und es neben, ja über die Schriften des NT. zu erheben, sei es nun im synkretistischen, irenischen, antibiblizistischen oder konservativ katholisierenden Interesse, vgl. die Litteratur ebendort S. 77 f. und bei Kattenbusch a. a. O. I S. 1 ff., der überhaupt über die ganze Litteratur eingehend orientiert.

A. Harnack.

Appellationen an den Papst. Hinschius, Kirchenrecht 4. Bd S. 773 ff. 5. Bd S. 281; Phillips, Kirchenrecht 5. Bd S. 215 ff.

Die Appellation ist ein ordentliches Rechtsmittel mit Suspensiv- und Devolutiv-Effekt.

An den Papst können Appellationen gelangen, entweder sofern er Bischof und Erzbischof, oder sofern er Inhaber des Primates der katholischen Welt ist. Erstere haben nichts Eigentümliches, nur von den letzteren ist hier zu handeln.

Die Beschlüsse der Synode von Sardica (343) Kap. 3, 4, 7, haben eine Appellationsgerichtsbarkeit des Papstes nicht, wie von katholischen Kanonisten behauptet wird, anerkannt, und auch vorher ist eine solche nicht vorhanden gewesen (vgl. Hinschius, Kirchenrecht Bd 4 S. 773 ff.) Freilich bestimmt das Konzil, daß bei Absetzung eines Bischofes die Sache an den Papst gebracht werden darf, dieser die Untersuchung ablehnen kann — nun bleibt es bei der Absetzungssentenz — oder entgegengesetzten Falles die Untersuchung durch schriftliche Berufung der Bischöfe der benachbarten Kirchenprovinz übertragen und einige Priester, die neben den Bischöfen als Urteiler fungieren, abordnen darf. Aber abgesehen davon, daß das Konzil von Sardica nicht als ökumenisches anerkannt worden ist, und auch die Fälschung, welche seine canones mit den Nicänischen in Verbindung brachte und als solche erscheinen ließ, früh erkannt wurde, so

setzt jede Appellation eine Prüfung der Formalien voraus und eine Untersuchung ob das gefällte Urteil materiell begründet sei. Von beiden ist in den Sardicensischen canones keine Rede. Erst der Sieg der orthodoxen, stets von Rom vertretenen Partei über den Arianismus, die kaiserliche Vorschrift, daß der Glaube des römischen Bischofs der maßgebende sei (l. 2 Cod. Theod. 16, 1 ao. 380) und dieser den Vorzug vor allen übrigen Bischöfen habe, haben dazu geführt, daß der römische Stuhl ein oberstes richterliches Recht sich vindizierte. Zuerst hat das Innocenz I. gethan, der in seinem Schreiben an den Bischof Victricius von Rouen (Schönemann, Epp. Pont. p. 505) sagt: Si maiores causae in medium fuerint devolutae, ad sedem Apostolicam sicut synodus statuit et beata (andere Lesart: vetus) consuetudo exigit post iudicium episcopale referantur. Und wenn auch solche Versuche noch in der Folgezeit scheiterten und mit dem Widerstand der Primaten zu kämpfen hatten, so ist ihnen doch unter Leo I. durch kaiserliches Gesetz Valentinian III. v. 445 (Novell. Const. Imperat. ed. Haenel Bonn 1844. tit. 16) eine feste Unterlage gegeben worden. Danach haben die Päpste weit über die Grenzen des K. von Sardica hinaus eine oberstrichterliche Stellung beansprucht, kraft der sie in höchster Instanz für alle Appellationen gegen die Urteile aller kirchlichen Gerichte zu entscheiden hatten und ebenso auch in erster Instanz über Patriarchen u. s. w. sowie selbst über einzelne Bischöfe. Ja auch der Gedanke findet sich, daß eine Absetzung der Bischöfe oder wenigstens bestimmter nur durch den Papst erfolgen, dieser aber von niemandem gerichtet werden dürfe.

Bei Pseudo-Isidor ist diese römische Ansicht, die übrigens in den germanischen Reichen praktisch kaum bethätigt werden konnte, an einigen Stellen wiederholt, wie z. B. in can. 5, 6. Caus. 2, qu. 6, an anderen Stellen weiter ausgesponnen, und zwar dahin, daß 1. gemäß dem sardicensischen Konzil Bischöfe in allen Sachen nach Rom appellieren können, causae graviores aber von bischöflichen Gerichten überhaupt nicht, sondern allein durch den römischen Stuhl entschieden werden dürfen. Vgl. z. B. can. 12 ibid.: Omnium appellantium Apostolicam Sedem Episcoporum judicia et cunctarum majorum negotia causarum eidem Sanctae Sedi reservata esse liquet; was in can. 11 ibid. von Papst Gregor IV. (832) noch ausdrücklicher wiederholt und ausgeführt wird; 2. nicht bloß von Bischöfen und in causis majoribus, sondern von allen und jeden gravierten (gravatis) und in allen und jeden Sachen an den Papst appelliert werden könne. Vgl. c. 4. 7. 6. 15. 17; C. 2. qu. 6: — was adoptiert und wiederholt ist von P. Nikolaus I. (865) in c. 13 ib. judicia totius Ecclesiäe ad hanc (S. Sedem) deferri jubent — canones.

Es sind hier nur solche pseudo-isidorische Stellen mitgeteilt worden, die von Gratian in das Dekret aufgenommen und zugleich das Rechtsbewußtsein des 12. Jahrhunderts zu dokumentieren geeignet sind. Damals war auch die konkurrierende Gerichtsbarkeit des Papstes, mittels deren er entweder unmittelbar, oder durch seine Legaten jede sonst den Bischöfen zuständige Sache entscheiden resp. revozieren konnte, bereits ausgebildet: Alex. III. in c. 1. X. de Off. Leg. (1, 30); Innoc. III. in c. 56. X. de appell. (2, 28). Diese Jurisdiktion ist mit der Appellationsgerichtsbarkeit nicht zu verwechseln. Wohingegen es in den Gedankenkreis der letzteren gehört, daß wegen Rechtsverweigerung (in defectu justitiae saecularis) man sich sich von allen, selbst von weltlichen Gerichten an die Kirche und eventuell die römische Kurie sollte wenden können (Alex. III. in cap. 6 X. de foro compet. (2, 2); Innoc. III. ibid. c. 10. 11) und daß — während noch Alexander III. anerkannt hatte, wie eine Appellation von bürgerlichen oder weltlichen Gerichten (a civili jud.) an den Papst zwar kirchlich gebräuchlich, doch dem strengen Rechte nicht ganz gemäß sei (etsi de consuetudine Ecclesiae teneat, secundum tamen juris rigorem credimus non tenere: in c. 7. X. de appellat. 2, 28) — Innocenz III. bereits den Grundsatz geltend macht, daß gegen jede Sünde und also auch gegen die der weltlichen Rechtsverweigerung, die Kirche einzuschreiten habe: c. 13. X. de judiciis (2, 1). — Über die schnelle Vermehrung der Appellationen nach Rom s. überhaupt den tractat. de appellat. et evocat. ad Curiam Rom. in (Horix) Concordat. Nationis German. etc. Francof. 1772, tom. 2, p. 171 ff.

Eine Reaktion wider Mißbräuche der Appellation an den Papst bethätigte sich in Deutschland durch die Goldene Bulle, welche (c. 11 § 4) wegen weltlicher Rechtsverweigerung nach Rom zu appellieren verbot; — sodann durch das Concordatum Constant. v. 1418, c. 4 und durch ein Dekret der 31. Sitzung des Basler Konziliums, dem der 26. Titel der sog. pragmat. Sanktion von 1439 (Koch, Sanct. pragm. p. 162) entspricht, indem das genannte Konkordat festsetzte, daß die an den päpstlichen Stuhl

gediehenen Berufungen nicht zu Rom, sondern durch judices in partibus entschieden werden sollten, das Basler Konzil aber und die pragmatische Sanktion, unter Wiederholung der Bestimmungen des Konkordates, Appellationen per saltum und Appellationen vor der Definitivsentenz verboten. Nur für den Fall blieben letztere gestattet, daß Gravamina vorlägen, die in der Endsentenz nicht gutzumachen seien. — Wenn Walter und andere katholische Kanonisten versucht haben, dergleichen Bestimmungen schon den Päpsten Alexander III. und Innocenz III. zu vindizieren und den Konzilien des 15. Jahrhundert somit mindestens die Initiative der gedeihlicheren Gestaltung dieser Beziehungen abzusprechen: so beruht dies auf auf gezwungener Erklärung der dafür citierten Stellen: c. 2. 5. 7. 59. 66. X. de appellat. (2, 28); c. 28; X. de rescript. (1, 3); c. 11 de rescript. in 6° (1. 3); c. 1, X. de off. legati (1, 30). Im Tridentinum allerdings (sess. 24, c. 20 de ref. u. sess. 13, c. 1. 2. 3 de ref.) hat auch die Kurie sich ähnliche Normen angeeignet und definitiv vorgeschrieben: daß der Instanzenzug genau eingehalten, von den päpstlichen Nuntien, Legaten und sonstigen Behörden aber nicht gehemmt werden, die Appellation immer erst von der Endsentenz gestattet sein und bei Appellationen an den Papst nur causae maiores nach Rom selbst gezogen, alle übrigen durch judices synodales (oder in partibus) entschieden werden sollen, d. h. durch päpstliche Legaten, die deshalb Synodalrichter genannt werden, weil der Papst ihre Ernennung (Vorschlag) jenen Provinzial- und Diöcesansynoden überwies, deren regelmäßige Abhaltung das Tridentinum angeordnet hatte. Erst nachdem es sich zeigte, daß diese Synoden nicht recht in Gang kommen wollten, hat P. Benedikt XIV. in der const. Quamvis paternae v. 1741 den Bischöfen und Kapiteln den Vorschlag überlassen (daher jetzt judices prosynodales) und heutzutage pflegen die Bischöfe außerdem noch die besondere Fakultät zu bekommen, daß sie die Vorgeschlagenen im Namen des Papstes auch delegieren; was indes niemals für einzelne Sachen, sondern stets auf eine bestimmte Anzahl von Jahren geschieht. Hingegen ist die Einrichtung ständiger Prosynodalgerichte, wie sie z. B. von dem Erzbischofe Maxim. Franz von Köln 1784, sowie später von Preußen gewünscht worden, daß ein solches Gericht für die Rheinlande mit dem Aachner Kollegiatkapitel verbunden wissen wollte, von der römischen Kurie stets abgelehnt worden, weil man es im Vatikan für sehr wichtig achtet und nicht aufgeben will, daß die Thatsache, in gewissen Fällen nach Rom appellieren zu müssen, in den Völkern Erfahrung und Bewußtsein von ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Kirche lebendig erhalte. — Solchergestalt also hat die katholische Kirche diese Appellation gegenwärtig geordnet. Beschränkt hingegen hat sie ihrerseits dieselben nicht; behauptet vielmehr die Rechtsgültigkeit der ausgedehnten mittelalterlichen Kompetenz noch heute. Appellationen, welche demgemäß nach Rom wirklich gelangen und nicht etwa von den Synodalrichtern abgethan werden, verweist sie in der Regel an die Kongregationen Conciglio und Vescovi e Regolari, deren Kompetenzen nicht genau von einander abgegrenzt sind. Vgl. Mejers Aufsatz über die römische Kurie in Richter und Jakobsons Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche, 1847 S. 84. 86. 102. Appellationen vom Papste an ein allgemeines Konzilium hat P. Pius II. durch Bulle vom 18. Januar 1459 (Ferraris, prompta bibl. canon. v. appellat.) verboten.

Während solchergestalt die Kurie bereit sein würde, jede den Regeln des Tridentinums gemäß eingerichtete Appellation — nicht bloß die von einem erzbischöflichen oder exempten bischöflichen Gerichte, sondern auch die wegen Rechtsverweigerung von einem weltlichen Gerichtshofe an sie gelangenden — anzunehmen und zu entscheiden: haben dagegen die Staaten, katholische wie protestantische, und zwar schon lange vor der Zeit des sogenannten Josephinischen Kirchenrechtes, dergleichen Appellationen entweder ganz verboten, oder doch wesentlich beschränkt. Es giebt kein Land, in welchem dies nicht irgendwie geschehen wäre; worüber genauere Auskunft nur in den einzelnen Partikulargesetzgebungen zu finden ist (vgl. für das heutige Rechte: Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts S. 286). Die Kurie freilich behandelt dergleichen Beschränkungen, durch welche die Zahl der Appellationen nach Rom sehr herabgedrückt worden ist, nicht als rechtliche, sondern bloß als faktische. (Mejer †) Friedberg.

Apponius. — Commentaria in Cantica canticorum l. I—VI in der BM 14. Bd S. 98 ff.; in der Biblioth. patrum ed. de la Bigne, 1. Bd 2. Aufl. (Paris 1589) S. 763; das 7.—9. Buch bei A. Mai, Spicileg. Roman. 5. Bd. S. 1; die 2. Hälfte des 9. und das 10.—12. Buch sind noch ungedruckt.

Apponius ist der Verfasser einer Auslegung des Hohenlieds. In der an einen Presbyter Armenius gerichteten Vorrede nennt er sich selbst. Aber weder die Zeit, in der er lebte, noch der Ort, an dem er wirkte, ist festzustellen. Die erstere ist nur dadurch einigermaßen fixiert, daß unter den Häretikern Macedonius, Photinus und Bonosus genannt werden (S. 107 und 108), und daß Beda (In Cant. cant. IV, 5 MSL 91. Bd S. 1162) Apponius citiert. Er kann also nicht vor dem Anfang des 5. und nicht nach der Mitte des 7. Jahrhunderts geschrieben haben. Da er Nestorius und Eutyches nicht unter den Häretikern nennt, so ist es wahrscheinlicher, daß er dem Beginn, als daß er dem Ende dieses Zeitabschnittes angehört. A. Mai identifizierte den Armenius der Vorrede mit jenem Armenius, mit dem Agnellus von Ravenna verkehrte, und nahm demgemäß die Mitte des 6. Jahrh. als Zeit des Apponius an. Was den Ort anlangt, so weist die starke Betonung dessen, daß Petrus der vicarius Christi sei (S. 107 F), auf Rom oder Umgebung. Seine Auffassung des Hohenliedes ergiebt sich aus folgender Stelle: In quo — dem Hohenlied — utique nihil de carnali amore, sed totum spiritale, totum dignum Deo, totumque animae salutare; et ad quam gloriam per suam incarnationem suamque nimiam caritatem sublimaverit post tot facinorum molem humanam naturam, luce clarius demonstratur. Dem Salomo ist in figura et aenigmatibus geoffenbart, quicquid ab initio mundi usque in finem in mysteriis egit acturusve erit Dei sermo erga ecclesiam. In quo cantico omnia quae narrantur tecta mysteriis, in verbi incarnatione revelata et completa docentur. Ubi allisa erigitur humana progenies, compedita absolvitur, corrupta ad virginitatis integritatem reformatur, expulsa paradiso redditur: ex captiva libera, ex peregrina civis, ex ancilla domina, ex vilissima regina et sponsa creatoris sui Verbi Dei Christi benignitate effecta ostenditur. — Nach Beda wurde des Apponius Kommentar benützt von dem Mönch Angelomus von Luxeuil, der auf Wunsch des Kaisers Lothar, also vor 855, seine enarrationes in cantica canticorum verfaßte (MSL 116. Bd S. 551). Im 12. Jahrhundert verfaßte der Abt Lukas des Prämonstratenserklosters Mons s. Cornelii einen Auszug. Er ist vom 7. Buche an im 14. Bd der BM S. 129 ff. gedruckt.
Hauck.

Approbation von Büchern s. Bücherzensur.

Aquila (griech. Ἀκύλας, doch auch Ἀκύλα), „cognomen Romanum et quidem frequentissimum" (Forcellini, Onomasticon). Im NT. Name eines zu Paulus in naher Beziehung stehenden Judenchristen aus Pontus (vgl. AG 18, 2). Er wird stets in Verbindung mit seinem Weibe Prisca (so bei Paulus nach vorwiegender Bezeugung) oder Priscilla (Diminutivform, bei Lucas üblich und in den Vulgärgebrauch übergegangen) genannt, und zwar mit Ausnahme der frühesten Erwähnung bei Paulus (1 Ko 16, 19) und der Einführung des Ehepaars bei Lucas (AG 18, 2; doch vgl. D al. zu V. 26) mit Voranstellung der Priscilla, woraus man hat schließen wollen, daß sie größere Verdienste um das Evangelium gehabt habe als ihr Gatte. Nach 1 Ko 16, 19 war das Ehepaar zur Zeit dieses Briefes in Ephesus ansässig, und sein Haus diente als Versammlungsstätte für einen Teil der dortigen Gemeinde (*ἡ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία* — kaum bloß die Hausgenossen; vgl. auch Rö 16, 5), nach alter Glosse in D G al., die aus AG 18, 3 sich erklären wird, auch als Quartier für Paulus. Ist 2 Ti nach Ephesus gerichtet, was trotz 4, 12 wahrscheinlich, so sind Aqu. und Pr. auch zu dieser späteren Zeit in Ephesus (4, 19). Dagegen setzt Rö 16, 3—5 voraus, daß sie, die inzwischen durch todverachtende Aufopferung für Paulus nicht nur den Apostel, sondern auch die ganze Heidenkirche hoch verpflichtet haben, z. Z. in Rom ansässig sind, — es müßte denn sein, daß Rö 16 zum Teil ursprünglich an die Adresse der ephesinischen Gemeinde gerichtet war, womit dieser römische Aufenthalt in Wegfall käme (vgl. z. B. Laurent, NTliche Studien S. 32 ff. und die NTlichen Einleitungen). Doch ist das nicht auszumachen. Mit Sicherheit ergiebt sich dagegen aus 1 Ko 16, 19, daß das Ehepaar den Korinthern wohl bekannt war, am wahrscheinlichsten infolge eines früheren Aufenthalts in Korinth. Und dies bestätigt die AG, nach welcher Aq. u. Pr. kurz vor Pauli erster Hinkunft nach Korinth sich daselbst niedergelassen haben, nachdem sie von ihrem bisherigen Aufenthaltsort Rom durch die claudianische Judenausweisung (vgl. Art. Claudius) vertrieben worden waren (18, 2 f.). Wenn diese Ausweisung mit einer durch das Christentum in die römische Judenschaft gebrachten Erregung zusammen-

hängt, so ist es nicht unmöglich, daß das Ehepaar bereits christgläubig war. Dafür spricht der Umstand, daß Paulus bei den eben erst zugewanderten Aufnahme fand (18, 2 f.), und die von Lucas gebrauchten Wendungen sind wenigstens nicht dagegen. Doch genügt zur Erklärung jenes Umstandes auch wohl, daß Aqu. ebenso wie Paulus σκηνοποιός war (vgl. A. Paulus), übrigens wohl sein Gewerbe in größerem Umfange betreibend, wenn doch sein Haus für Versammlungen (vgl. oben) Platz bot. Von Korinth siedelte das Ehepaar nach Ephesus über, und zwar zugleich mit Paulus die Reise machend (AG 18, 18), und alsbald diente ihr Haus hierselbst in der vorbezeichneten Weise den Glaubensgenossen. In demselben fand auch Apollos nähere Unterweisung im Christentum (18, 26). Ob sie nunmehr dauernd in Ephesus geblieben oder ob sie kurz vor dem Römerbrief ihren Hausstand auf einige Zeit nach Rom verlegt haben, hängt von der Adresse von Rö 16, 3 ff. ab. 2 Ti 4, 19 sucht sie, wie gesagt, wieder in Ephesus. — Über ihre weiteren Schicksale schweigt das NT. — Einer späteren Sage zufolge wäre Aqu. Bischof von Heraclea geworden (wohl der pontischen Stadt d. N.); nach anderweiter Überlieferung starb er mit seinem Weib den Märtyrertod (vgl. Acta Sanctorum zum 8. Juli). Mit dem Bibelübersetzer Aquila = Onkelos hat natürlich unser Aquila nichts zu thun. Möglich ist jedoch, daß die seit der ersten Erwähnung des ersteren bei Irenäus feststehende Herkunft desselben aus Pontus auf Vermischung mit dem Aquila des NT.s beruht.

Paul Ewald.

Aquila, Kaspar, gest. 1560. — Quellen: Luthers Briefe; CR 1—9; Verpoortenn, Sacra superioris aevi analecta p. 93 f., 97 f., 121 f.; J. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten mit Herzog Albrecht, Königsb. 1841, S. 18—40; ZKG 2, 168. 15, 421. Sein Leben beschrieben: J. Chr. Olearius, Anmerkungen über das Passionslied: Wir danken dir Herr Jesu Christ, Jena 1710; J. Avenarius, Kurze Lebensbeschreibung Herrn M. C. A., Meiningen 1718; J. G. Hillinger, Memoria Aquilina, Jena 1731; Chr. Schlegel, Ausführlicher Bericht von dem Leben und Tod Caspari Aquilae, herausg. v. J Zeitzschel, Leipz. u. Frankf. 1737 (sehr reichhaltig); Fr. Gensler, Vita M. C. Aquilae, Jena 1816 (dem Verf. dieses Artikels unbekannt geblieben); Beck in Allg. deutscher Biogr. I 509.

Kaspar Aquila (Plitt nennt ihn in der vorigen Auflage Johannes Kaspar, wohl nach der [fehlerhaften] Briefadresse in CR IV 1014), geb. zu Augsburg am 7. Aug. 1488 als fünfter Sohn des Patriziers und Syndikus Leonhard Adler, einer der treuen und charakterfesten Schüler und Werkgenossen Luthers. Von seinen Lebensschicksalen bis zum Jahr 1527 bleibt manches unsicher, trotz mehrfacher Aufzeichnungen darüber von der Hand eines Sohnes, eines Enkels und anderer Anverwandten, da schon die Familienüberlieferung widerspruchsvoll ist und chronologische Irrtümer aufweist. Seine Schuljahre verlebte er in der Vaterstadt, seit 1502 in Ulm; doch hat er auch (als Schüler oder als Student?) Italien gesehen; nach dem Bericht des Sohnes war er in Bern zur Zeit des scelus Bernense der Dominikaner (1508/9). Das älteste sichere Datum bietet die Leipz. Matrikel (I 507); hier wird er WS 1510 als Caspar Adeler de Augusta inskribiert; während der Johannes Aquila ex Augusta, der 22. Mai 1508 in Ingolstadt immatrikuliert wurde, sein nächstälterer Bruder gewesen sein wird. Caspar begiebt sich 1513 nach Wittenberg, wo er am 7. Februar immatrikuliert wird; schon am 3. März wird er hier Baccalaureus. Nach des Sohnes Angabe wurde er darauf August 1514 als Kleriker in Bern angestellt, mit seiner eigenen Angabe 1539, daß er, „nun 24 Jahr im Predigtamt“, will das nicht recht stimmen. Wahrscheinlich diente er 1515/16 Sickingen als Feldkaplan und machte den Zug gegen Worms und Metz mit; er berichtet später selbst, in Frankreich (Amboise?) gewesen zu sein und dort mit Schmerzen das Fluchen der Soldaten gehört zu haben. Spätestens 1516 soll er die gute Pfarre Jengen (zw. Augsburg und Kaufbeuren) erhalten, hier bereits in diesem Jahre trotz der kirchl. Satzungen sich verehelicht, alsbald auch unter dem Eindruck der ersten Schriften Luthers mit evg. Predigt begonnen haben. Wegen beider Vergehungen von Christ. v. Stadion, seinem Bischof, verhaftet, wurde er in Dillingen (1520?) gefangen gesetzt, nach einem halben Jahre aber (auf Fürsprache Isabellas, der Schwester Karls V.?) losgelassen (Aquila selbst giebt später einmal als Jahr seiner Gefangenschaft 1522 an). Freigeworden sei er nach Wittenberg gezogen und hier am 24. Januar 1521 Magister geworden; dieser Familiennachricht widerstreiten die Wittenberger Akten, die unter diesem Datum einen „Casp. Aeggler de Kantzach“ aufführen (Köstlin, Baccal. u. Magistri II 18). Andererseits bezeichnet sich Aq. später (sicher 1533) als Mag.; sollten also doch die Wittenb. Akten einen verstümmelten Namen bieten und unser Aq. hier gemeint sein? Sicher ist

ferner, daß er 1522 bei Sickingen als Erzieher seiner Söhne ist, daß Er. Alberus in demselben Jahre ihn in Ursel predigen hört und daß er noch die Übergabe der Ebernburg 6. Juni 1523 dort erlebt. Einen Sermon, in dem er alle evang. Prediger, sonderlich seine Brüder im Allgäu und die Reichsstädte, sein Augsburg voran, ermahnt, Gottes Wort, fröhlich und keck zu predigen, datiert er von diesem Tage und bezeichnet sich hier noch, seinem Bischof zu Trotz, als „Pfarrer zu Jengen". In demselben Jahre predigt er aber auch wieder im August in Hemenhausen bei Augsburg auf dem Gute seines Gönners Hans Honold. Die Angabe, daß er sich von der Ebernburg nach Eisenach gewendet habe, ist daher wenig wahrscheinlich. Bald begiebt er sich aber wieder nach Wittenberg, wo er hebräischen Unterricht erteilt, in der Schloßkirche predigt, auch als tüchtiger Hebräer (vgl. CR IV 842) Luther bei der Übersetzung des AT. Hilfe leistet. „Wenn die Bibel verloren würde, so wollte ich sie bei Aq. wiederfinden", sagte Luther. Durch diesen erhielt er 1527 das Pfarramt in Saalfeld in Thüringen, wurde auch bei der Visitation 1528 Superintendent. Hier blieb er, bis die Interimswirren ihn vertrieben. Mit Luther und Melanchthon eng verbunden, mit letzterem in oft regem Briefwechsel, machte er doch beiden manche Not. Denn seine Freundschaft mit Agricola regte ihn 1527 gegen Mel. auf (s. Antinomist. Streit S. 586, 40), so daß dieser Mühe hatte, ihn zu beruhigen. Und auch in der zweiten Phase des antinom. Streites zogen ihn seine Sympathien auf Agricolas Seite (vgl. S. 589, 11; Tischr. Först.-Binds. III 380 und Schlegel S. 276 Anm.). Und noch seine „Kurzen Fragstücke" von 1547 (Neudruck bei Hillinger, Anhang) zeigen abweichend von der traditionellen Behandlung des Dekalogs als einer Predigt der Buße vielmehr eine Behandlung der Gebote als der Anleitung, Gottes Willen zu erkennen und unsern Glauben recht zu beweisen, während das VU. als Beichtgebet des Christen gedeutet wird. Doch blieb sein Verhältnis zu den Wittenbergern ungestört. Am Augsburger Reichstag 1530 nimmt er teil. Mit großem Eifer treibt er Katechismuslehre und nimmt sich treulich des Schulwesens an. Er erläßt eine Mahnschrift an die Evangelischen, Almosen fleißiger und reichlicher zu geben (mit Luthers Vorwort EA 63, 323 ff.). Wir finden ihn 1546 nach Luthers Tode in Streit mit seinem Diakonus über ihre Gerechtsame, gleich darauf auch mit Thomas Naogeorgus in Kahla, der ihm des Zwinglianismus verdächtig schien. Tief erschütterte ihn seines Kurfürsten Gefangennahme bei Mühlberg, für dessen Erledigung er täglich dreimal mit seiner Gemeinde betete. Wie er an seinen Herrn eine „Trostschrift" 1547 ausgehen ließ, so Jan. 1548 an das „kleine, blöde, verzagte christliche Häuflein" die Mahnung, „daß sie Gottes Wort fröhlich bekennen sollten". Als dann Agricola sich auf der Heimkehr vom Augsburger Reichstage vergeblich bemüht hatte, den alten Freund für sein Interim zu gewinnen (s. Agricola, oben S. 252, 49), machte Aq. August 1548 seinem Zorne Luft in der grimmigen Schrift „Wider den spöttischen Lügner und unverschämten Verleumder M. Islebium Agricolam", die in verschiedenen Auflagen weite Verbreitung fand. Heinrich von Braunschweig übersandte die „aufrührerische" Schrift sofort dem Kaiser (v. Druffel, Briefe und Akten I 146), auch Joachim II. und Ferdinand waren über den libellus jam per totum imperium divulgatus aufgebracht (ebd. I 163). Der Kaiser ließ den gefangenen Kurfürsten darüber zur Rede stellen und setzte einen Preis auf Aq.s Kopf aus. Da gab ihm Gräfin Katharina v. Schwarzburg eine Zeit lang auf dem Schloß in Rudolstadt eine Zuflucht, bis ihre Brüder, die Henneberger Grafen, ihm in Masfeld bei Meiningen ein sichreres „Patmos" schafften. Durch Gräfin Elisabeth v. Henneberg, die Schwester Joachims II., kam er jetzt in Briefwechsel mit Herzog Albrecht von Preußen, der ihm auch Anstellung in seinem Lande anbot. Diese lehnte Aq. ab, da ihn 1550 die Grafen zum Dekan am Kollegiatstift in Schmalkalden beriefen; sein energischer Widerspruch gegen Osianders „ungegründete, unerhörte Artikel der Rechtfertigung" endete 1552 jene zeitweise so lebhafte Korrespondenz. In Schmalkalden wurde seine Stellung zu den Pastoren schwierig, als er ihre Ausübung des Strafamtes und Handhabung des Bannes einschränken wollte, so daß er gern der Rückberufung durch den freigewordenen Kurfürsten nach Saalfeld 1552 folgte. Die Lehrstreitigkeiten der nächsten Jahre setzten auch ihn in manche Beunruhigung: wegen Majors Lehre mußte Melanchthon mehrmals versuchen, den Freund zu beschwichtigen (CR 8, 637. 675). Sein Alter war wohl aber der Anlaß, daß er in den Kampf der jüngeren Generation nicht mehr lebhafter eingriff. In dem Streit wegen des Bindeschlüssels muß er den Flacianern Unrecht gegeben haben. Denn es erfolgte seine Berufung an das neugeschaffene Weimarer Konsistorium, aber ehe er dem Rufe folgen konnte, wurde er am 12. November 1560 heimgerufen.

G. Kawerau.

Aquila, Übersetzer des Alten Testaments s. Bibelübersetzungen.

Aquileja (Patriarchat und Synoden). — Ughelli, Italia sacra V, 1 sq. X, 207 sq.; J. D. Bertoli, L'antichità d'Aquileja profane e sacre, Venez. 1739; Bern. de Rubeis, Monumenta ecclesiae Aquileiensis, 1740 Fol.; J. Fontanini, Hist. literar. Aquil., Rom. 1742; Noris, Diss. de V. Synodo, c. 10 (Opp. ed. Ballerini, I, 748; Hefele, Conciliengesch. Bd II u. VI; J. Menzone, Annali del Friuli, 1858—1868, 6 voll.; Neher, Kirchl. Geogr. und Statist. 1864; auch dessen Art. „Aquileja" in KKLex.², I.

Nach später und mangelhaft verbürgter Lokaltradition soll die Kirche von Aquileja schon früh im 1. Jahrh. (nach einigen durch Markus) gegründet worden sein. Als einen ihrer ersten Bischöfe nennt die Legende Hermagoras, angeblichen Märtyrer c. 70. Etwas weniger sagenhaft scheint die Figur eines Helarus oder Hilarius zu sein, der nach neunjährigem Episkopat am 16. März 285 oder 286 den Blutzeugentod erlitten haben soll. Bereits als Metropolit erscheint Bischof Valerianus, Zeitgenosse und Mitstreiter des Ambrosius von Mailand wider den Arianismus (369—388). Unter ihm fand im Sept. 381 die erste der in Aquileja gehaltenen Synoden statt, beschickt von 32 Bischöfen (aus Gallien, Afrika und Oberitalien), welche, präsidiert durch Valerian und hauptsächlich beeinflußt durch Ambrosius, den der arianischen Häresie angeklagten illyrischen Bischof Palladius samt seinem Presbyter Secundinus schuldig sprach und absetzte (Hef.² II, 34 f.). — Bald nach Mitte des 6. Jahrh. riß Metropolit Macedonius († 556) seine Kirche wegen Widerspruchs gegen Justinians Dreikapiteledikt von der Staatskirche los. Seine seit 568 (infolge der Longobardeninvasion) auf der Insel Grado residierenden Nachfolger erklärten ihr Metropolitanat für autokephal gegenüber Rom und beharrten in dieser schismatischen Opposition, ungeachtet wiederholter Unionsversuche von Rom aus. Eine zu Anfang des Pontifikats Gregors d. Gr. gehaltene Synode zu Grado unter Erzbischof Severus (586—607) verweigerte den Anschluß, ohne daß Gregor ihren Widerstand zu besiegen vermochte. Später, als Severus' Nachfolger Candidianus sich mit Rom ausgesöhnt hatte, erstand diesem orthodoxen Metropoliten von Aquileja-Grado unter longobardischem Schutze ein schismatischer Gegenbischof, der seinen Sitz in Alt-Aquileja nahm (c. 612). Die Spaltung währte noch fast ein Jahrhundert. Ja auch nachdem ungefähr im J. 700 den Bemühungen des Papstes Sergius I. die Unterwerfung des Altaquilejensers unter die rechtgläubige Tradition (mittels Annahme des 5. ökum. Konzils) geglückt war (vgl. Beda, De tempor. rat. c. 66), blieben nichtsdestoweniger beide Metropolitanate — oder wie sie seit dem 7. Jahrh. gewöhnlich heißen — beide Patriarchate, das von Alt- und das von Neu-Aquileja (Aquileja-Grado) nebeneinander bestehen. Dies natürlich nicht ohne daß vielfache Streitigkeiten zwischen ihren beiderseitigen Inhabern vorkamen, um deren Schlichtung die Päpste im MA., u. a. Leo IX durch eine Bulla circumscriptionis von 1053, vergebens sich abmühten (vgl. überh. Hef.², II, 918—923).

In der karolingischen Zeit erlangte besonderen Ruhm Patriarch Paulinus (776—802), der theol. Zeitgenosse Alkuins und sein Mitstreiter gegen die Adoptianer und gegen das morgenländische Dogma vom h. Geist. Noch im 14. und 15. Jahrh., bes. 1305, 1311, 1339 und 1409, fanden einige namhaftere aquilej. Konzilien statt. Das letzte derselben berief Papst Gregor XII, als Gegenkonzil gegen das Pisaner Reformkonzil, nach Austria oder Cividale bei Udine; doch richtete dasselbe mit seinen gegen den zu Pisa erhobenen Alexander V. gerichteten Beschlüssen nichts aus (Hef.², VI, 1036 ff.; vgl. Meister, Das Konzil zu Cividale 2c., in HJG 1893, S. 320—330). — Unter Papst Nikolaus V. wurde (unter Aufhebung des Patriarchats Grado) für Venedig ein besonderes Patriarchat errichtet. Den Patriarchen von Alt-Aquileja erwuchs hieraus eine schwierige Doppelstellung, da einerseits Venedig, andererseits Österreich das Recht zu ihrer Ernennung beanspruchten. Benedikt XIV. machte den betreffenden Zwistigkeiten 1751 durch Aufhebung des Patriarchats Aquileja ein Ende. Laut seiner Bulle „Injunctum" vom Jul. des gen. Jahres treten an die Stelle des Patriarchen von Aquileja fortan zwei Erzbischöfe: ein vom venetianischen Senat zu ernennender fürs venet. Friaul zu Udine, und ein von Wien aus zu ernennender für österr. Friaul mit dem Sitze Görz. Der Stadt Aquileja selbst verblieb nur eine Pfarrkirche, die dem röm. Stuhle unterstellt ist.

Zöckler.

Aquilejensisches Symbol. — Rufinus, Expos. symb. apost. (MSL, t. 21, 335 ff.); Hahn, Bibliothek der Glaubensr. u. Symb. 2c.², S. 25 ff.; Kattenbusch, Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols, Gießen 1892, S. 27—52; ders., Das apost. Symb. I, Leipzig 1894, S. 102—132 (sowie Hümpel, in der unten angef. Schrift).

Das in der Entwicklungsgeschichte der abendländischen liturg. Bekenntnisse eine wichtige Rolle spielende alte Glaubensbekenntnis der Kirche von Aquileja lautet (nach Rufin l. c.): „Credo in Deo Patre omnipotente, invisibili et impassibili. Et in Christo Jesu, unico filio eius, domino nostro. Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris; inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Et in spiritu Sancto; Sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, huius carnis resurrectionem“. Gegenüber dem sog. altrömischen Symbol sind drei hier vorfindliche Zusätze von nicht unerheblichem dogmatischem Belang: im 1. Artikel die (wohl gegen den Patripassianismus gerichteten) Worte „invisibili et impassibili“); im 2. das aus 1 Pt 3, 18 (Eph. 4, 8 f.) stammende „Descendit ad inferna“, hier zum erstenmale in die Bekenntnisformel einer rechtgläubigen Kirche aufgenommen (vgl. sonst die des Hinabsteigens Christi εἰς τὰ καταχθόνια gedenkenden Bekenntnisse der semiarianischen Synoden von Sirmium 358 und von Nice 359); im 3. das die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leibe stark betonende „hujus“ vor carnis resurrectionem“ (s. überh. Kattenbusch l. c.). Interessante Varianten zu dem durch Rufin überlieferten Texte des Symbols bietet die in einem forojuliensischen „Scrutinium catechumenorum“ (5. oder 6. Jahrh.) enthaltene Bekenntnisformel, welche de Rubeis (Diss. de liturgicis reb., Venet. 1754) bekannt gemacht hat; doch ist es zweifelhaft, ob dieselbe als Ortssymbol speziell der Kirche von Aquileja zu gelten hat, auch fehlen ihr gerade jene drei Zusätze, wodurch nach Rufins Zeugnis das aquilej. Kirchensymbol sich spezifisch kennzeichnete. Dasselbe gilt von dem in der Explanatio symboli eines Bischofs Nicetas (5. Jahrh.) enthaltenen Symboltexte, den man ungehörigerweise aus Aquileja herrühren ließ, da man den Bischofssitz jenes Nicetas mit Romatiana (Portus Romatianus) bei Aquileja identifizierte; so u. a. auch noch Hahn², S. 26. Da aber vielmehr (trotz Gennadius, De vir. ill. c. 22) „Remesiana“ als der wahre Name seines Sitzes zu gelten hat, hat dieser Nicetas überhaupt mit dem aquilej. Metropolitanat nichts zu thun, sondern erscheint vielmehr als Bischof einer dakischen Stadt (vgl. außer Kattenbusch, Ap. Symb. S. 107 ff. und z. Tl. gegen denselben E. Hümpel, Nicetas v. Remesiana, Bonn 1895). — Zwischen dem durch Venantius Fortunatus (Exposition. l. XI c. 1) überlieferten Symboltext (mitgeteilt bei Hahn², 28 f.) und dem Symbol. Aquileiense, wie wir es aus Rufin kennen, besteht, wie namentlich das „descendit ad infernum“ dieses Textes zeigt, ein wirkliches Verwandtschaftsverhältnis. Allein nur in der Weise, daß die Fortunatische Expositio einfach als Auszug aus der umfänglicheren Rufins zu gelten hat, mithin einen selbstständigen geschichtlichen Wert nicht beanspruchen kann (Kattenb., I S. 130—132). Zöckler.

Arabien. Litteratur: 1. Alte Geographie: Mannert, Geographie der Griechen und Römer, Nürnberg 1799, VI, 1; Forbiger, Handbuch der alten Geographie, Leipzig 1844, II; H. Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie, Berlin 1778, S. 182 ff.; D. H. Müller, Arabia in Pauly-Wissowas Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft Bd II; A. Sprenger, Die alte Geographie Arabiens, Bern 1875; E. Glaser, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens. Zweiter Band, Berlin 1890.

2. Neuere Beschreibungen: C. Ritter, Die Erdkunde von Asien, Zweite Aufl. 12. und 13. Teil. Die Halbinsel Arabien, Berlin 1846—47. Elisée Réclus, Nouvelle Géographie Universelle IX L'Asie antérieure. Paris 1884. A. Zehme, Arabien u. d. Araber seit hundert Jahren. Halle 1875. C. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien, 1. Band, Kopenhagen 1776. Beschreibung von Arabien, Kopenhagen 1772. J. L. Burckhardt, Travels in Arabia, London 1829; deutsch Weimar 1823—24. Notes on the Bedouins and Wahabys, London 1830; deutsch Weimar 1831. R. F. Burton, Personel Narrative of a pilgrimye to el-Medinah and Meccah, London 1855 (oft wieder aufgelegt; auch in der Tauchnitz-Edition); deutsch bearbeitet von K. Andree, Leipzig 1861. W. G. Palgrave, Narrative of a years journey through central and eastern Arabia, Lond. 1865. Von demselben Verfasser ist der Artikel Arabia in der Encyclopaedia Britannica²; der Artikel Yemen ist von D. H. Müller verfaßt. C. M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, 2 vol. Cambridge 1888. Ch. Huber, Journal d'un voyage en Arabie, Paris 1891. Euting, Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien, 1. Teil, Leiden 1896. — Die beste Karte von Arabien ist immer noch die von H. Kiepert (revidiert von Nöldeke) Berlin 1867; dazu kommen die Spezialkarten bei Doughty und Huber. Spezielles: C. Snouck Hurgronje, Mekka 2 Bde. Haag 1888—89, mit Bilderatlas. Reisen von Wrede, Reise in Hadhramaut, herausgegeben von Maltzan, Braunschweig 1870; Maltzan, Reise in Südarabien, Braunschweig 1873. Über Petra: Léon de Laborde, Voyage

dans l'Arabie Pétréea Paris 1830. Über den Hauran: Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, Berlin 1860. Vogüé, Syrie Centrale, Paris 1861—7.

3. Von Wichtigkeit sind die arabischen Geographen, vor allem Al-Hamdâni's († 945) Geographie der arabischen Halbinsel, herausgeg. von D. H. Müller, Leiden 1884 und 1891; Das geographische Wörterbuch von el-Bekri († 1094) herausgeg. von F. Wüstenfeld, Göttingen 1876 und 1877.

4. Eine Bibliographie der südarabischen Inschriften und Altertümer findet sich in F. Hommels Süd-Arabische Chrestomathie. München 1893. Vom Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars Quarta inscriptiones himyariticas et sabaeas continens Tomus I sind 2 Fasc. Paris 1889 und 1892 erschienen.

5. Die ältere Geschichte der Araber ist behandelt in Caussin de Perceval, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme, 3 vol. Paris 1847. A. Müller, der Islam im Morgen- und Abendland, 2 Bde, Berlin 1885 und 1887 (in Onckens Allgemeiner Geschichte in Einzeldarstellungen). Sitten und Gebräuche der Beduinen sind von Burckhardt u. Doughty (s. o.) geschildert; für die alte Zeit ist das Buch von Jacob, Leben der alten Beduinen, Berlin 1895 zu vergleichen. Die Sitten der städtischen Araber in späterer Zeit schildert am besten Lane in Manners and customs of the modern Egyptians, London 1842 (viele spätere Auflagen). Eine Übersicht über die wichtigsten Werke der arabischen Litteratur findet sich in der Arabischen Grammatik des Verfassers dieses A. 3. Aufl. Berlin 1894.

Arabien im engeren Sinne ist die im Südwesten von Asien gegen Afrika hin sich vorschiebende Halbinsel (arab. Dschezīret el-ʿarab genannt), welche im Westen vom roten Meere, im Süden vom indischen Ocean, im Osten von dem verhältnismäßig seichten persischen Golf begrenzt ist. Nach Norden hin könnte zwar als Grenzscheide des eigentlichen Arabien eine Linie gelten, die von der Spitze des Golfs von ʿAkaba an das Nordende des persischen Golfes gezogen würde. Jedoch ist weder der natürlichen Beschaffenheit nach, noch politisch und ethnographisch von Arabien die syrische Steppe zu scheiden, welche sich vom Kulturlande Syriens bis an den Euphrat hin erstreckt, sondern dieselbe ist durchaus zu Arabien im weiteren Sinne zu rechnen, ebenso die Halbinsel des Sinai (vgl. diesen A.). Man wird die Größe des ganzen Gebietes auf ungefähr 3 Millionen Quadratkilometer, die Zahl der heutigen Bevölkerung auf ungefähr vier Millionen Seelen schätzen können, somit ist Arabien außerordentlich dünn bevölkert. Es ist anzunehmen, daß einzelne Teile Arabiens früher eine viel dichtere Bevölkerung hatten als jetzt.

Das Küstenland Arabiens ist beinahe überall gebirgig; häufig fallen die Berge sogar schroff in das Meer ab. Die Gebirge der Westküste sind eine Fortsetzung der ostjordanischen Berge; hier reicht der Sandstein, das Urgebirge überlagernd, weit nach Arabien hinein; auch die großen Sandwellen (nefūd), welche sich im Norden des Landes ausdehnen, bestehen aus Sandstein. Besonders charakteristisch für den Nordwesten Arabiens sind die ausgedehnten Vulkanregionen, die sogenannten Ḥarra's, weite unfruchtbare Lavafelder. Die Gebirge, welche der Küste und zwar ebenso im Westen, Süden und Osten parallel laufen, erreichen stellenweise, namentlich auch in Südarabien eine bedeutende Höhe (bis 2000 Meter). Das Tiefland gegen die Meeresküste im Westen heißt Tihāma, das ganze Gebirgsland daselbst bis gegen Südarabien Ḥidschāz. Diesem steht das centrale Hochland im Nordosten gegenüber, das Nedschd; der Boden desselben besteht aus Granit und Trapp. Wie dem Nedschd nördlich, wo es gegen das Euphratthal abfällt, Sandwüsten vorgelagert sind, so ist es von dem südlichen Küstenland durch eine ungeheure Wüste, die teilweise aus Flugsand besteht, getrennt. In diesem Striche herrscht, wie überhaupt fast überall in Arabien, auch an den Küsten, eine wahrhaft tropische Sommerhitze. Die Wüsten sind übrigens nicht eben; Sandhügel, teilweise von beträchtlicher Höhe, erheben sich in denselben; auch weisen sie merkwürdige Vertiefungen auf. Vegetation findet sich bloß spärlich, etwas reichlicher im Ḥamād d. h. der großen syrischen Steppe. Perennierende Bäche oder gar Flüsse weist das Land überhaupt nicht auf; doch fallen in Südarabien die Regengüsse der Tropenländer, während Nordarabien im Gebiet der Steppenzone liegt, in welcher zuweilen Winterregen fallen, bisweilen jedoch auch ganz ausbleiben. Der Norden ist somit wesentlich zum Aufenthalt von Wanderstämmen (Bedū oder ʿArab genannt) geeignet, die mit ihren Kamel- und Schafherden je nach der Jahreszeit bald hier bald dort hausen, im ganzen aber oft eine dürftige Existenz führen. Von neueren Reisenden wird immer wieder betont, wie sehr die Beduinen Centralarabiens in gewissen Zeiten den stärksten Hunger ertragen müssen. Daher sind sie auch mehr oder weniger darauf angewiesen, Streif- und Plünderungszüge in die reicheren Kulturländer Syriens und der Euphratländer zu unternehmen oder die größeren und kleineren Oasen, die zwischen ihren Weidegründen liegen, zu

brandschatzen. Die ansässige Bevölkerung in den Oasen sät Körnerfrucht an; doch ist das Gedeihen der Saat vom Regen und großenteils auch von der Möglichkeit künstlicher Bewässerung mittelst Schöpfbrunnen abhängig; häufig wird die Saat schließlich von den Wanderheuschrecken, deren Heimat und Ursprungsort Arabien sein soll, abgefressen. Hauptsächlich aber wird in diesen Oasen die Kultur der Dattelpalme gepflegt. Für Tierzucht ist Nordarabien ebenfalls kein günstiger Boden; nur das Kamel, das seiner Natur nach sehr genügsam ist, gedeiht; besonders die Kamele des arabischen Hochlands und Omans sind als edle Tiere berühmt. Pferdezucht wird mehr am Rande der Wüste und in der syrischen Steppe betrieben. Wahrscheinlich ist die so berühmte Rasse des arabischen Pferdes (vgl. Tweedie, The Arabian Horse, London 1894) übrigens im Altertum in diesem Lande noch nicht gezüchtet worden; heute geht die Zucht immer mehr zurück. Von jagdbaren Tieren kommen namentlich Gazellen und eine Art Antilope vor.

Die Beduinen sind nach Stämmen gegliedert; im Verlaufe der Jahrhunderte erlangten immer wieder neue Stämme die Herrschaft; oft traten auch Teilungen und Spaltungen ein. Auch ereignet es sich, daß gewisse Stämme nach und nach zum seßhaften Leben übergehen; so kommt es denn vor, daß selbst Bauern sich noch einige Zeit der Stammunterschiede bewußt sind. Im allgemeinen sind sich Bauern und Beduinen Centralarabiens in Bezug auf körperliche Beschaffenheit, Gewohnheiten und Sprache meist noch sehr ähnlich. Im ganzen beherbergt das Hochland eine gesunde, sowie auch geistig gut beanlagte Bevölkerung. Die Bewohner Centralarabiens pflegen namentlich Verbindung mit den Eufratländern; bei den Bewohnern der Nordostküste, an welcher Perlenfischerei getrieben wird, macht sich der Einfluß Persiens, bei denen der Nordwestküste, dem alten Lande Midian, ein engerer Zusammenhang mit Ägypten bemerklich. Zu einer eigenen größeren Staatenbildung innerhalb ihres Landes haben es jedoch die Nordaraber niemals auf die Dauer gebracht. Nordarabien ist, was Cerealien betrifft, teilweise auf die Einfuhr aus gesegneteren Landstrichen angewiesen; es kann sich daselbst kein großer Reichtum, keine große Kultur entwickeln. Zudem ist der die Beduinen kennzeichnende Freiheitssinn zu groß, der Stolz auf die mit der Natur der Wüste zusammenhängende Liebe zur Unabhängigkeit, die sich bis zur Verachtung der seßhaften Bevölkerung steigert, zu maßgebend, als daß eine Einigung der verschiedenen Stämme mit ihren verschiedenen Interessen, ausgenommen in außergewöhnlichen Zeiten, Platz greifen könnte. Auch die Beherrschung des Landes durch fremde Eroberer ist mit den größten Schwierigkeiten verknüpft; das Land bietet nichts Verlockendes. Den angrenzenden Kulturstaaten bleibt nichts übrig, als ihr Gebiet mittelst starker Wachposten vor den Einfällen der Raubzüge der Nordaraber zu schützen.

Wenn Arabien im ganzen, trotz seiner Abgeschlossenheit als Übergangsland zwischen Asien und Afrika zu bezeichnen ist, macht sich der Zusammenhang mit dem letztgenannten Kontinent im Süden noch weit stärker fühlbar als im Norden. Besonders der Südosten des Landes weist afrikanische Vegetation auf; hier wurden einst Cassia, Sene, Myrrhen, Gummi, und besonders Weihrauch gewonnen. Auch heute noch ist das Land fruchtbar; die Anpflanzung des Kaffeestrauches ist in neuerer Zeit aus Afrika dorthin übergewandert. Auch die Tierwelt ist teilweise hier eine andere als im Norden; es finden sich unter anderem auch Affen. Im ganzen eignet sich das Land für eine seßhafte Bevölkerung. Abgesehen davon, daß es auch Goldlager enthielt, war sein Reichtum schon in früherer Zeit sprichwörtlich. Wahrscheinlich beruht freilich die Bezeichnung „das glückliche Arabien", die sich bei den klassischen Schriftstellern findet, auf einem Mißverständnis. „Jemen" wie das Land bei den Arabern heißt, bedeutet eigentlich „rechts" und heißt so im Gegensatz zum Nordland; esch-schâm, der heutige Name für Syrien, bedeutet ursprünglich links. Aber infolge des Reichtums des Landes war die Bezeichnung als εὐδαίμων Ἀραβία oder Arabia felix, beata, wie man Jemen mit gewisser sprachlicher Berechtigung wohl auch übersetzen konnte, begreiflich. Als Gegensatz dazu faßte man Arabia Petraea (s. unten) als das steinige Arabien.

Obwohl Nordaraber und Südaraber innerhalb der semitischen Völker eine besondere Gruppe bilden, war der Gegensatz zwischen ihnen früh ein ausgesprochener; erst im Laufe der Jahrtausende trat Vermischung der beiden Völker ein. Die Bevölkerung Südarabiens war vor allem mit der der gegenüberliegenden afrikanischen Küste aufs engste verknüpft. Andererseits bot die Lage am Ocean früh Gelegenheit zu vorteilhaftem Handel mit Indien. Dasselbe gilt auch für den Südosten Arabiens; der Staat Oman,

welcher heute sich dort findet, steht einesteils noch heute in engster Verbindung mit Zanzibar und Ostafrika, andererseits auch mit Indien.

Auf Grund dieser von der Natur gegebenen Verhältnisse ist nun auch die politische Geschichte des Landes verständlich. Südarabien wurde im Altertum mehr oder weniger als besonderes Land gefaßt; unter ʿArab verstand man bloß die Nordaraber. Wahrscheinlich bezeichnet das Wort den Wüsten- oder Steppenbewohner; in dieser appellativischen Bedeutung kommen die Araber Jer 3, 2; 25, 14 ; Jes 13, 20 (Jes 21, 13 ist unsicher); Ez 27, 21 vor. Damit stimmt auch der Sprachgebrauch der Keilinschriften überein; dieselben berichten schon im 9. Jahrh. von einem „mat Aribi“ = Land der Wüstenbewohner. Vielfach ist von Kämpfen der Babylonier und Assyrer mit arabischen Zeltbewohnern die Rede, und wir besitzen sogar Abbildungen flüchtiger arabischer Kamelreiter. Die Frage aber, bis in welche Gegenden von Arabien die Könige des Zweistromlandes vordrangen, ist nicht leicht zu beantworten; es hat beinahe den Anschein, als seien sie zeitweilig weit nach Nordwestarabien gelangt. Einfluß assyrischer Kultur bekundet eine Stelle aus Teima (s. unten), die dem 7. vorchristlichen Jahrh. zuzugehören scheint.

Wie die keilinschriftlichen, so bezeichnen auch die hebräischen Berichte die arabischen Stämme mit verschiedenen Namen. Als Gesamtbenennung kommt im Hebräischen noch für die Beduinen der syrischen Wüste benē kedem vor Ez 25, 4. 10; Hi 1, 3; Gen 29, 1. Im Richterbuch (6) werden diese „Söhne des Ostlandes“ einigemale neben Amalekitern und Midianitern genannt; Jer 49, 28 neben Kedar (vgl. unten). Letzterer Stamm kommt auch in den Keilinschriften als Kidru vor; es ist jedoch schwierig, die Wohnsitze der Kedar genauer zu bestimmen. Sie werden Gen 25, 12 ff. in der Stammtafel der Ismaeliten erwähnt; es geht daraus wenigstens hervor, daß sich die Israeliten eines gewissen verwandtschaftlichen Zusammenhanges mit denselben bewußt waren. Von den übrigen dort genannten zwölf Stammnamen der Ismaeliten kommen einige auch in den Keilinschriften vor z. B. Adbeel; sicher zu identifizieren sind Dūma als das heutige Dschōf (Dūmat eldschendel) und Tema als die unweit gelegene Stadt Teima. Im übrigen gelingt es, auch mittelst der (übrigens wohl was den Text betrifft verderbten) Grenzbestimmung V. 18 nicht, die Wohnsitze dieser Stämme — — von Nebajot wird später die Rede sein — zu bestimmen. Den neuesten Versuch dazu macht Glaser S. 438 ff.

Ähnliches gilt von den Keturastämmen Gen 25, 1—5; nur einige derselben sind mit Sicherheit zu identifizieren, vor allem die Midjan (Ex 3, 1 ff.; Ri 6 ff), welche das große Gebiet an der Nordwestküste Arabiens einnahmen und wohl auch auf die sinaitische Halbinsel, sowie einst ins Edomiterland übergriffen. Jisbak sucht Glaser (S. 445 ff.) nach den Keilinschriften in Nordsyrien. Der Stamm Dedan muß nach Jer 49, 8; Ez 25, 13 Wohnsitze wohl südlich von Edom gehabt haben. Glaser will beweisen, daß der Autor, welcher die Stelle über die Ketūrastämme schrieb, das Sirātgebirge, genauer die uralte Weihrauchstraße, die von Jemen nach Syrien hinlief, im Auge hatte. Er faßt sie als Reste des alten Minaeervolkes (s. unten) und nicht wesentlich verschieden von Ismaeliten und Edomitern. Die hauptsächlichste Schwierigkeit bei der Verteilung dieser alten Völkerstämme besteht freilich darin, daß widersprechende Berichte, d. h. Nachrichten von verschiedenen Autoren und Zeiten darin vorliegen, ja sogar innerhalb einer und derselben Liste manche Nachrichten erst sekundär zusammengeschweißt zu sein scheinen. So begegnen uns Seba und Dedan, welche in der Keturastammliste als von Jotsan abstammend aufgeführt werden, in der Völkertafel Gen 10, 7 als Söhne Raema's, also als Kuschiter. Dagegen werden die Joktaniden und die von Joktan (Jakatan) abstammenden Sabäer in der Völkertafel Gen 10, 25—30 zu den Semiten gerechnet. Unter den Söhnen Joktans entsprechen einige unzweifelhaft südarabischen Völkerschaften, so Saleph, Hazarmavet (das heutige Land Hadramūt) und das genannte Scheba. Über Ophir (s. d. A.) und Hevila wird gestritten; doch ist es, alles abgewogen, immerhin am wahrscheinlichsten, daß diese ebenfalls in Südarabien zu suchen sind. Ein kuschitisches Hevila V. 7 und ein semitisches V. 28 anzunehmen, geht kaum an, ebenso wenig bei Scheba. Es liegen demnach verschiedene Berichte und Anschauungen selbst innerhalb der Völkertafel vor. Auch ob Jobab den Ἰωβαβῖται des Ptolomäus entspricht, ist zweifelhaft. Unter diesen Umständen wird man, besonders da auch über die Grenzbestimmung V. 30 eine Einigung nicht zu erzielen ist, darauf verzichten müssen, die Ausdehnung der joktanischen Völkerstämme nach der Völkertafel bereits jetzt festzustellen; auch die Ausführungen Glasers S. 422 ff. sind nicht überzeugend. Was die

Kuschiten betrifft (Glaser S. 387 ff.) so ist es immerhin doch trotz mancher Schwierigkeiten wahrscheinlich, daß Sabtha V. 7 dem *Σαββαθα* der Griechen, dem Sabote des Plinius, der alten großen Hauptstadt Hadramûts, entspricht.

Die in Südarabien gefundenen Ruinenstätten und Inschriften legen lautes Zeugnis von der hohen Kultur ab, welche einst dort bei den Sabäern entwickelt war. Das Land galt schon den Ägyptern zur Zeit der elften Dynastie (vgl. Erman, Ägypten S. 667 ff.) als fernes Wunderland; allerdings bezeichnet bei ihnen der Name „Punt" nicht bloß Südarabien, sondern auch die Somaliküste. Aus dem Lande Punt holte man zu Schiff Weihrauch, Myrrhen, Elfenbein, Gold, sowie auch kostbare Felle, Sklaven und Affen. Von verschiedenen Seiten wurde mit Punt auch das Volk Pût Gen 10, 6, das vom siebenten Jahrh. an häufig neben Kusch erscheint (Jer 46, 9; Ez 27, 10 u. ö.) zusammengestellt; doch haben wir es hierbei wahrscheinlich mit einem afrikanischen Volke zu thun. Glaser sucht (S. 333) die Put an der Westküste Arabiens.

Auch in den Keilinschriften sind die Sabäer genannt: in den Inschriften Sargons (vgl. Schrader, Die Keilinschriften und das AT.², S. 145) wird von einem sabäischen Könige Ithamar berichtet, der Kamele und Spezereien als Tribut lieferte. Vielleicht hat man hierbei an nördliche Sabäer zu denken; dieser viel verbreiteten Ansicht steht freilich die Meinung anderer Forscher gegenüber, welche behaupten, daß sich der Einfluß babylonischer Kultur bis nach dem Lande der Sabäer in Jemen erstreckte und zwar ebenso im Kunststil der südarabischen Bauten, wie in der Verehrung gewisser Gottheiten (Sin und ʿAtthar) hervortrete. Es müßte dann eine alte Verbindung, besonders auch Karawanenverkehr und Handel zwischen Südarabien und dem Zweistromlande bestanden haben, was an und für sich durchaus nicht unwahrscheinlich wäre. Freilich sind wir über die Geschichte des Sabäerreiches nur sehr mangelhaft unterrichtet; auch wissen wir nicht und erfahren aus den Inschriften nicht, wann es entstanden ist. Es wird behauptet, daß einige der sabäischen Inschriften bis ins zweite Jahrtausend vor Christus hinaufreichen. Die Schrift, in welcher dieselben geschrieben sind, hing sicher einst mit der sogenannten phönikischen oder kanaanitischen und zugleich altaramäischen zusammen, hat sich aber in sehr alter Zeit von dem gemeinsamen Uralphabet abgetrennt und besonders weiter entwickelt (mit diesem südarabischen Alphabeth ist das abessinische aufs engste verwandt). Schon dies beweist das hohe Alter der sabäischen Kultur.

Der natürliche Reichtum des Landes, sowie die günstige geographische Lage machte die Südaraber zu einer bedeutenden handeltreibenden Nation. Aus der Überlieferung steht übrigens fest, daß sie nicht bloß mit inländischen Produkten handelten, sondern auch mit ausländischen, was für die Frage des ägyptischen Handels und der Ophirfahrten von Wichtigkeit ist. Es liegt ferner auf der Hand, daß ein solches Volk, gerade wie die Phönizier, bestrebt sein mußte, auch außerhalb der Heimat Handelsniederlassungen, also Kolonien, anzulegen. Es ist daher nicht auffällig, daß man die den Sabäern verwandten Dedan in Nordostarabien, wo die Ruinen von Daidan am Knotenpunkt der dortigen Handelsstrecken liegen und Raema in Nordostarabien findet. Dadurch wird auch wohl das Rätsel gelöst, daß Scheba im verschiedensten Zusammenhange genannt ist. Sabäer wohnten zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Punkten der arabischen Halbinsel.

Die Hauptquelle unserer Kenntnis der südarabischen Ethnographie und Geographie bilden die klassischen Schriftsteller. Bei Strabo ist uns der Bericht des Eratosthenes erhalten, welcher auf Erkundigungen der Begleiter Alexanders des Großen zurückgeht; sodann liegt die Beschreibung der Küste des roten Meeres von Agatharchides vor. Aus späterer Zeit haben wir ausführliche Nachrichten durch Plinius, den Periplus maris Erythraei und Ptolemäus. Natürlich kommen für diese Gegenden auch die arabischen Geographen, besonders Hamdani, in Betracht. Sprenger und Glaser waren es besonders, welche alle diese Nachrichten verarbeiteten; letzterer namentlich zog auch die älteren orientalischen Berichte und die Ergebnisse der Inschriftenforschung, die übrigens noch nicht abgeschlossen ist, heran.

Eratosthenes (Strabo, ed. G. Kramer, C. 768; vol. III, p. 316) nennt als die wichtigsten Völker jener Gegend die Minäer mit der Hauptstadt Karna, die Sabäer mit der Hauptstadt Mariabe, die Kattabanen mit der Hauptstadt Tamne, die Chatramotiten mit der Hauptstadt Sabata. Von letzterer war schon oben die Rede. Arabisch heißt ihre Hauptstadt Schebwat nach den Inschriften; die Identität derselben mit Sabthe Gen 10, 7 ist freilich nicht ganz gesichert. Die Kattabanen im SW. von Arabien kommen im AT. nicht vor; auch die bis in späte Zeit berühmte Hauptstadt der Sabäer, arab. Ma'rib,

wird in der Bibel nicht genannt. Nördlich davon lag Maʿīn, die Hauptstadt der Minäer; diese haben nach vielen Berichten eine sehr wichtige Rolle gespielt, so daß man von einem minäischen Reiche sprechen kann. Um die Erforschung Südarabiens haben sich namentlich Halevy und Glaser große Verdienste erworben; doch scheinen immer noch große Schätze an bisher unbekannten Inschriften im Lande vorhanden zu sein. Die Entzifferung der bisher gefundenen haben Osiander, Prätorius, D. H. Müller, Derenbourg u. a. wesentlich gefördert. Besonders hat sich D. H. Müller bemüht, die verschiedenen in den Inschr. genannten Könige in Gruppen zu ordnen. Für unseren Zweck kommt hier nur in Betracht, daß Müller die Könige der Minäer mit denen von Saba und Dhu Raidan gleichzeitig ansetzt. Dagegen behauptet Glaser (dem Hommel folgt), daß das Reich der Minäer dem der Sabäer vorausgegangen sei. Für die Beziehungen der Hebräer zu den Südarabern ist aber vor allem von Belang, daß minäische Inschriften auch in Nordarabien (el-ʿÖla) entdeckt worden sind. Die Verfechter des hohen Alters des minäischen Reiches haben nun auch versucht, an den Stellen, wo im AT. von Maon die Rede ist (Ri 10, 12, wo allerdings LXX *Μαδιάμ* liest; 1 Chr 4, 41; 2 Chr 26, 7 und 8, wo LXX *Μιναῖοι* hat) und an anderen, an welchen der Text allerdings geändert werden müßte, Reste des Minäerreiches zu entdecken. Doch ist diese Streitfrage noch nicht erledigt.

Aus dem Gesagten geht hervor, wie schwierig es ist, sich von den ethnographischen Zuständen Arabiens in alter Zeit ein auch nur einigermaßen befriedigendes Bild zu machen; auch die älteren hebräischen Berichte werfen darauf nur ein schwaches Licht; jedenfalls sind zahlreiche Völkerverschiebungen in Arabien vor sich gegangen. Ganz besonders treten in den letzten Jahrhunderten vor Christus in Nordarabien die Nabatäer in den Vordergrund. Es ist eine vielumstrittene Frage, ob dieses Volk mit Nebajot, welchen Gen 25, 13 als Erstgeborenen Ismaels aufführt (trotz der verschiedenen Schreibung mit ṭ und t) gleichzusetzen ist. Auch die Frage, ob die Nabatäer der Keilinschriften (Schrader, Die Keilinschriften und das AT², S. 147) die bisweilen mit den Kidräern (s. o. S. 765, 21) zusammengestellt sind, mit den späteren arabischen Nabatäern, wie doch immerhin wahrscheinlich, identisch sind, muß hier außer Spiel bleiben. Ein Verzeichnis der nabatäischen Könige hat von Gutschmid bei Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien, Berlin 1885, S. 81 ff. aufgestellt; ein Verzeichnis der Litteratur über nabatäische Inschriften des Sinai hat Euting, Sinaitische Inschriften, Berlin 1891, gegeben. In der Bibel werden Nabatäer als Freunde der Juden 1 Mak 5, 25; 2 Mak 9, 35 erwähnt. Sie setzten sich in Nordwestarabien fest; ihre Macht erstreckte sich bis zum Sinai und weit nach Syrien hinein. Zu Areta (I) dem Araberkönig, d. h. einem Nabatäer, floh nach 2 Mak 5, 8 Jason. Das nabatäische Reich von Petra wurde erst i. J. 106 nach Chr. in eine römische Provinz verwandelt. Trotz manchem Widerspruch sind die Nabatäer (mit Nöldeke) für Araber zu halten, die einen gewissen Teil aramäischer Kultur angenommen hatten.

Mehr und mehr kam für alle diese nördlichen Stämme, ja für die Gesamtheit der Bewohner der Halbinsel, der Name Araber auf. Zwar ist noch 2 Chr 21, 16 von Arabern die Rede, welche neben den Kuschiten wohnen; merkwürdigerweise sind sie, wie auch 2 Chr 26, 7, neben den Philistern genannt. Unter den Arabern, welche in den Makkabäerbüchern als Söldner im syrischen Heere genannt werden (z. B. 1 Mak 5, 39) sind wohl wesentlich Angehörige der nördlichen Stämme, besonders auch Nabatäer gemeint; auch in den römischen Kriegen treten vielleicht arabische Soldtruppen auf. Jedenfalls aber wurden die Berührungen dieser arabischen Stämme mit dem griechisch-römischen Reiche immer stärker. Auch Josephus berichtet vielfach von Arabern. Plinius erwähnt Araber im Libanon; nach 2 Ko 11, 32 besaßen die Nabatäer — unter Areta ist ihr König Aretas (arab. Ḥāriṯa) IV zu verstehen — auch Damascus.

Die Beziehungen der Araber zum Römerreich darzulegen ist hier nicht am Platze. Einen großen Kriegszug gegen die Araber unternahmen die Römer im J. 24 v. Chr.; sie gelangten bis nach Jemen. Ptolemäus war es vor allem, welcher die Dreiteilung von Arabien einführte; man unterschied Arabia deserta, Arabia felix (s. o. S. 764, 51) und Arabia Petraea, welch letzteres seinen Namen von der Nabatäerhauptstadt Petra (oft als identisch mit dem alttestam. Sela gefaßt) hatte. Die Benennung „das steinige Arabien" ist bloß unrichtige Übersetzung von Arabia Petraea. Im Verlaufe des 2. nachchristlichen Jahrhunderts gab es eine römische Provinz Arabia (Petraea) mit der Hauptstadt Bostra im Hauran; diese umfaßte auch noch später den Hauran und das Ost-

jordanland bis an den Arnon. Um dies zu verstehen, muß jedoch wieder auf Südarabien zurückgegriffen werden.

Hatten die römischen Soldaten dem südarabischen Reiche, das damals noch in Blüte stand, nichts anhaben können, so änderten sich für dasselbe doch die Verhältnisse in der nachchristlichen Zeit. Der Handel der Sabäer erlitt dadurch, daß die Karawanenstraßen nach Norden versperrt wurden und andere Nationen durch das rote Meer den direkten Weg nach den südlichen Ländern, besonders nach Indien fanden, eine wesentliche Einbuße. An die Stelle der Sabäer traten im ersten Jahrh. nach Chr. die näher am Meere wohnenden Homeriten, die Himjar der Araber, mit der Hauptstadt Zafar. Das himjaritische Reich erlangte jedoch nie die Blüte der alten sabäischen und minäischen, wir besitzen zwar auch noch aus dieser Zeit zahlreiche Inschriften in der sogenannten himjarischen Schrift. Die arabischen Historiker führen den Verfall des Sabäerreiches auf den Bruch eines großen Dammes bei Marib (s. o. S. 766, 55) zurück; dieses Ereignis müßte etwa um die Mitte des zweiten Jahrh. nach Chr. stattgefunden haben. Der eigentliche Grund, welcher eine Anzahl südarabischer Stämme veranlaßte, auszuwandern, lag jedoch in der wirtschaftlichen Bedrängnis und der Übervölkerung des Landes. Die zurückgebliebene Bevölkerung wurde in eine Reihe von Kriegen mit Abessinien verwickelt; jedenfalls besaßen die Abessinier im 6. Jahrh. n. Chr. das Land zeitweilg; ein äthiopischer Statthalter Abraha suchte sogar seine Macht bis Mekka auszudehnen. In der Zeit vor dem Auftreten des Islam geriet das Land unter die Botmäßigkeit der Perser. Mit dem Verfall der politischen Selbstständigkeit verlor es mehr und mehr seine Bedeutung; auch die eigentümliche Sprache wurde von der nordarabischen, dem eigentlichen Arabischen, verdrängt. Nur noch in wenigen Gegenden der Südküste Arabien finden sich heute noch Reste der früheren Sprache.

Schon im 4. Jahrhundert soll in Südarabien durch Einfluß der Abessinier das Christentum eingeführt worden sein. Neben demselben machte sich jedoch in jener Zeit auch das Judentum geltend; wir haben Kunde von einer blutigen Christenverfolgung in Nedschran durch einen König Dhū Nuwās (vgl. Fell in ZDMG 35. Bd, S. 1 ff.), welche im 6. Jahrh. stattfand. Die Verschmelzung von Südarabern und Nordarabern vollzog sich im nördlichen Teile der Halbinsel noch rascher als im südlichen. Die ausgewanderten südarabischen Stämme waren genötigt, ihre Lebensgewohnheiten aufzugeben und Sitte und Sprache der nordarabischen Beduinen anzunehmen. Einige der Stämme wurden geradezu Beduinen; andern gelang es sich bis nach Syrien durchzuschlagen und daselbst anzusiedeln. In Nordarabien sind in den letzten Jahrzehnten Inschriften gefunden worden, welche dem Volke der Lihjān angehören. Während D. H. Müller dieselben der vorchristlichen ja vorsabäischen Zeit zuweist, hat Glaser und zwar wie es scheint mit einleuchtenden Gründen bewiesen, daß dieses Volk erst von ungefähr 250 n. Chr. an, also nach den Nabatäern (s. S. 767, 22), eine Rolle spielte. Die Lihjān mit den vielgenannten Thamūd eng verwandt, hatten damals die nördlichen Handelsstraßen Arabiens besetzt; es scheinen Südaraber gewesen zu sein. Von besonderer Wichtigkeit ist aber der Umstand, daß sich zur Zeit der Lihjān ebenfalls der Einfluß der jüdischen Religion in jenen Gegenden, namentlich um el-Medīna (damals Jathrib genannt) sehr stark fühlbar machte, so daß man hier so wie in Jemen von jüdischen oder wenigstens halbjüdischen Reichen sprechen kann. Jedenfalls ist die Verbreitung dieser Religion unter den Arabern jüdischen Auswanderern aus Palästina zu verdanken.

Die Südaraber, welche in Syrien eine Heimat fanden und das ghassanidische Reich gründeten, nahmen mit der Zeit das Christentum und als Untergebene des byzantinischen Reiches griechische Kultur an. Dies wird namentlich auch durch die prächtigen Bauten erwiesen, welche der Hauran, das Centrum ihrer Macht, aufweist. Schon vor dem Islam wurde also Syrien arabisiert; auch die Namen der Fürsten von Palmyra im 3. Jahrh. sind arabisch. Diese Araber bildeten für die Byzantiner den besten Schutz gegen weitere aus dem Innern der Halbinsel vordringende Horden; selbst am Nordrande der syrischen Wüste gab es damals kleine Araberreiche. Dagegen leisteten am unteren Euphrat die Lachmiden, deren Centrum Hīra südlich vom alten Babylon war, den Sassaniden Heeresfolge und bildeten dort die Schutzwehr gegen Arabien. Die Araber in Hira, über welche jetzt die besten Berichte in Nöldekes Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, Leyden 1879 vorliegen, waren weniger zivilisiert als die Ghassaniden; das Christentum fand erst spät bei ihnen Eingang. In den Kriegen zwischen den Byzantinern und den Persern fanden alle diese kriegerischen Araber reiche Gelegenheit zu Beutezügen. Zeitweilig gelang es übrigens um das Jahr 500 auch den

Kinda, einem im Redschd angesessenen südarabischen Stamme, eine Anzahl Stämme zu einem Reiche zu vereinigen und dessen Macht bis nach Hira auszudehnen.

Aus diesen Verhältnissen geht hervor, wie sehr der große Ausbruch der Araber, welcher im 7. Jahrhundert durch die Begründung einer die verschiedenen Stämme einigenden Nationalreligion seine feste Grundlage erhielt, bereits vorbereitet war und eigentlich nur den Abschluß früherer Versuche, sich in die Kulturländer einzudrängen, bezeichnet. Wir wissen jetzt übrigens auch, daß in Nordarabien nicht bloß die Blütezeit der Poesie dem Islam vorausging, sondern daß auch die Schreibkunst mehr oder weniger schon früher verbreitet war. Schon geraume Zeit vor dem Auftreten Muhammeds hatte man sich, um den andauernden Fehden zu begegnen, auf die Beobachtung heiliger Monate, in welchen der Krieg verboten war, geeinigt; es bestand die Wallfahrt nach Mekka, welche Stadt eine große Rolle spielte (auch in Bezug auf den Kalender) und die Messen wie die von ʿUkāẓ. Nicht nur ein — allerdings loses — politisches Band war damit den Arabern gegeben; auch für die Sitten, Sprache und Religion war dasselbe vorhanden. Die Dichter der arabischen Heldenzeit sangen alle in einer und derselben Sprache; die Dialekte spielten dabei keine Rolle. Vor allem aber war auch der altarabische Polytheismus damals bereits in Auflösung begriffen. In betreff des altarabischen Gottesglaubens, über den wir übrigens nur unvollständig und mangelhaft unterrichtet sind, läßt sich ein bündiges kurzes Urteil schwer fällen; in dieser Beziehung muß auf Wellhausens Skizzen und Vorarbeiten, 3. Heft, Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887, verwiesen werden, in welchem Buche auch die wichtigsten Analogien der altarabischen mit der althebräischen Religion hervorgehoben sind. Der Glaube an die alten Götter hatte bei den Arabern also schon vor dem Islam dem an Allah Platz gemacht. Auch der Einfluß der zahlreichen Judengemeinden in Arabien ist nicht als ganz gering anzuschlagen. Mehr und mehr wird durch die Forschung klargelegt, wie eng sich Muhammed in manchen Einzelheiten an spät jüdische (talmudische) Anschauungen anschloß. Zur Orientierung sowohl über das Leben als die Lehre des Propheten kann das neueste Buch von H. Grimme, Mohammed, 1. Teil: Das Leben M., Münster 1892, 2. Teil: Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie, Münster 1895 empfohlen werden. Die Einwirkung, welche das Christentum, das in Arabien selbst wenig verbreitet war, auf den Islam ausgeübt hat, ist sehr gering anzuschlagen; hauptsächlich ging dieselbe von Abessinien aus. Man mag über den Ursprung und die Zusammensetzung des muhammedanischen Glaubens urteilen wie man will, so steht doch eines fest, daß Muhammed der gegebene Mann seiner Zeit war: unter günstigen Verhältnissen schuf er eine Religion, welche die widerstreitenden Neigungen der arabischen Stämme überwand. Er brachte die Einigung des arabischen Volkes nach außen hin zu stande; wenn sich auch noch nach seiner Zeit der Gegensatz zwischen Südarabern und Nordarabern geltend machte, so waren die Araber im großen und ganzen doch *eine* Nation, mit einheitlichen, vor allem auch religiösen Zielen.

Es ist hier nicht am Platze, die Schicksale der Araber in der nachmuslimischen Zeit, ihre Eroberungszüge oder gar die Entwicklung ihrer Kultur, die viele fremde Elemente in sich aufzunehmen im stande war, zu verfolgen. Das Land Arabien selbst war für diese Entwicklung in späterer Zeit von geringer Bedeutung, als das Centrum des muslemischen Staates nach Damascus und später nach Bagdad verlegt wurde. Seiner Natur gemäß konnte Arabien mit der sich steigernden Kultur nicht Schritt halten. Nur als geistiges Centrum des Islam hat sich Mekka mit seinem Heiligtum der Kaʿba, zu welcher noch die ganze muslimische Welt pilgert, erhalten. Wie Snouck-Hurgronje nachweist, bildet Mekka noch immer den Mittelpunkt der Bewegung, welche man als Panislamismus bezeichnen kann. Die Anschauungen der Araber aber haben durch den Islam die weiteste Verbreitung in Asien und Afrika gewonnen; Arabisch wird überall mehr oder weniger gelernt, wo der Koran ein heiliges Buch ist; übersetzt darf er nicht werden. Die Sprache, welche durch den Koran geheiligt worden ist, gilt noch immer als Schriftsprache; sie hat in der That eine große Entwicklungsfähigkeit gezeigt. Besonders in Afrika hat sich das Arabische aber auch als Volkssprache ein ausgedehntes Gebiet bis an den Senegal erobert. Die verschiedenen Dialekte des gesprochenen Arabisch im Osten wie im Westen hängen übrigens mit den alten, uns freilich wenig bekannten Volksdialekten der arabischen Stämme zusammen; häufig zeigen diese Volkssprachen mehr Berührung mit den anderen semitischen Sprachen, besonders auch dem Hebräischen, als die Schriftsprache. Noch immer verficht Nöldeke (Die semitischen Sprachen, Leipzig 1887) mit Recht die These, daß eine vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen aller-

dings vom Arabischen auszugehen habe. Über Einzelnheiten betreffend die arabische Sprache ist die angeführte Schrift Nöldekes zu vergleichen.

Mit dieser Stellung des Arabischen hängt aber auch noch die andere tiefgehende Frage zusammen, ob nicht Arabien geradezu als Urheimat aller semitischen Völker anzusehen sei. Dann müßten allerdings auch die Semiten, welche in sehr früher Zeit in die Euphrat- und Tigrisländer einwanderten und dort von einem noch früher daselbst angesessenen Volk Kultur und Schrift übernahmen, nicht, wie man oft annimmt, von Osten, sondern aus Süden eingewandert sein. Die These, daß Stämme der arabischen Halbinsel in immer sich wiederholenden Etappen, wie wir diese in der historischen Zeit verfolgen können, auch schon in vorgeschichtlicher Zeit in die nördlichen Länder eindrangen und sich in denselben festsetzten, hat, obwohl Analogieschlüsse ja auch irreführen können, in der That vieles Bestechende. Noch gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts hat die Erscheinung des Wahhabitismus gezeigt, wie mächtig das nationale Bewußtsein der Araber, besonders wenn religiöse Interessen mitwirken, auflodern kann. Wie viel Kraft noch in der Bevölkerung des heutigen Arabien steckt und ob diese einer neuen Erhebung fähig ist, ist nicht auszumachen. **A. Socin.**

Arabier. Vgl. Chr. W. F. Walchs, Entwurf einer vollst. Hist. der Ketzereien u. s. w., 2, Leipzig 1764, 167—171; E. R. Redepenning, Origenes 2, Bonn 1846, 105 ff.

Eusebius (H. E. 6, 37) berichtet von Sektierern in Arabien, die behaupteten, daß die menschliche Seele beim Tode des Menschen zugleich mit dem Körper sterbe und mit ihm verwese, um dereinst wieder mit ihm aufzustehen. Origenes bekämpfte und widerlegte diese Meinung auf einer arabischen Synode (ca. 246). Augustin (haeres. 83) hat der Partei den Namen Arabici gegeben. Die Angaben des Eusebius lassen nicht zu, die Meinung dieser „Arabier" dahin zu deuten, als hätten sie einen Seelenschlaf angenommen (*ὑπνοψυχῖται*, so Redepenning); es handelt sich vielmehr um eine Vernichtung der Seele im Tode (*θνητοψυχῖται*; Johannes von Damaskus, haer. 90. MSG 94, 758). Vgl. die von Tatian (orat. 13) entwickelte Theorie. **Krüger.**

Aram. — Litteratur: 1. In geschichtlicher Hinsicht: v. Lengerke, Kenaan I, 218 ff.; Ritters Erdkunde Bd X u. XVI; Wahl, Vorder- und Mittelasien 299 ff.; Rosenmüller, Biblische Altertumskunde I, 1 S. 232 ff.; E. Meyer, Gesch. des Altertums, I 131. 176; ferner Nöldeke, „Namen und Wohnsitze der Aramäer" im Ausland 1867, Nr. 33 und 34; *Ἀσσύριος, Σύριος, Σύρος* in der Ztschr. Hermes V (1871), 3 S. 443—468 und die Namen der aramäischen Nation und „Sprache" in ZdmG, XXV 113 ff. Vgl. auch die Artikel „Aram" in Schenkels Bibellexikon (Nöldeke) und Riehms Handw. d. bibl. Altertums[2].

2. Zur Religion der Aramäer: J. Selden, Syntagmata duo de Diis syris (1617); Meyer, Geschichte des Altert. I 246 ff.; Bäthgen, Beitr. zur sem. Religionsgesch., Berlin 1888, und dazu Nöldeke, ZdmG XLII, 473 ff.; Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. 1, 298 ff. 2, 154 ff. 192 ff. 245 ff.; Scholz, Götzendienst u. Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern 244 ff. 301 ff. 409 ff.

3. Hilfsmittel zum Studium des Aramäischen in seinen beiden Zweigen, dem West- und Ostaramäischen, sind

Ia) zum biblisch Aramäischen u. Targumischen: S. D. Luzzatto, Elementi grammaticali del Caldeo biblico e del dialetto talmudico babilonese, Padua 1865, deutsch erschienen unter dem Titel: Grammatik der bibl.-chald. Sprache u. des Idioms des Talmud Babli. Ein Grundriß v. S. de Luzzatto. Aus dem Italien. mit Anmerk. herausgegeben von M. S. Krüger, Breslau 1878; englisch v. S. Goldammer, Grammar of the biblical chaldaic language and the Talmud Babli idioms, New-York 1877; G. B. Winer, Grammatik des bibl. und targumischen Chaldaismus, 2. A., Leipzig 1842; J. H. Petermann, Porta linguarum orient. II. Brevis linguae Chaldaicae grammatica, chrestomathia cum glossario, 2. A., Berlin 1872; E. Kautzsch, Gramm. des bibl. Aram. Leipzig 1884; G. Dalman, Gramm. des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud und Midrasch, des Onkelosthargum (cod. Socini 84) und der jerusalem. Targume zum Pentateuch, Leipz. 1894; Chrestomathien von G. B. Winer, Chaldäisches Lesebuch aus den Targumim des AT., 2. A. neu bearbeitet v. J. Fürst, Leipzig 1864; A. Merx, Chrestom. targum. e codd. vocal. babyl. instructis edidit adnotatione critica et glossario instruxit 1888 (Porta lingg. orientt. VIII). Strack, Abriß des bibl. Aramäisch, Leipz. 1896; Marti, Kurzgef. Gramm. der bibl. aram. Sprache, Berlin 1896. Lexika: Das Werk von Jo. Buxtorf, Lexicon chald., talm. et rabbin. ed. a Jo. Buxtorfio fil., Basileae 1640 (neue [sehr mangelhafte] Ausgabe von B. Fischer Lpz. 1866—1879) ist jetzt antiquiert durch J. Levy, Chald. Wörterbuch über die Targumim und einen großen Teil des rabbinischen Schrifttums, 2 Bde, Lpz. 1867. 1868 (mit Nachträgen und Berichtigungen von Fleischer).

b) Zum Samaritanischen: F. Uhlemann, Institutiones linguae Samaritanae, Leipzig 1837; J. H. Petermann, Brevis linguae Samaritanae grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario, 1873 (Porta lingg. orientt. III); Kohn, Samaritan. Studien, Breslau 1868 (s. dazu Nöldeke in Geigers Ztschr. VI, 204 ff.); ders.: Zur Sprache, Litteratur u. Dogmatik der Samar., Lpz. 1876.

c) Die palmyrenischen Inschriften bei Rob. Wood, The ruins of Palmyra, London 1752 ff.; M. de Vogüé, Syrie centrale. Inscriptions sémit. publiés avec traduction et commentaire, Paris 1869—1877. 4°; Barthelemy, Reflexions sur l'alphabet et sur la langue, dont on se servoit autrefois à Palmyra, Paris 1874; Swinton in den Philos. Transactions Vol. 45. S. weiter Levy in ZDmG XV 615 ff.; XVIII 65 ff.; XXIII 282 ff.; Oberdick XVIII 741 ff.; Nöldeke XXIV 85 ff; Sachau XXXV 728 ff.; XXXVI 664 ff.; Mordtmann XXXVIII 584 ff.; P. Schröder XXXIX 352 ff.: SBA, 24. April 1884 S. 417 ff. Über das Nabatäische Tuch in ZDmG II 395 ff.; III 129 ff.; Levy XIV 363 ff. 549 f.; XVII 82 ff.; Blau XVI 331 ff.; Meier XVII 575 ff.; Nöldeke XVII 703 ff.; XXV 122 ff.; Sachau XXXVIII 505 ff.; J. Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien, Berlin 1885. Vgl. überhaupt aus dem Corpus inscriptt. semitt., herausgegeb. v. d. Pariser Académie des inscriptions et belles lettres, die bisher erschienenen zwei Hefte der Inscriptiones aramaicae (1889. 1893), die eigentlich aramäischen und die nabatäischen Inschriften enthaltend; ferner das Werk: Ausgrabungen in Sendschirli I, Einl. und Inschriften, Berlin 1893 und dazu D. H. Müller: Die alten semit. Inschriften von Sendschirli in den königl. Museen zu Berlin, Wien 1893; vgl. Nöldeke ZdmG 1893, S. 96 ff.

IIa) Zum Syrischen: A. G. Hoffmann, Gramm. syriaca, Halle 1827; neu herausg. von Ad. Merx, Gramm. Syr. Part. I, Halle 1867; E. Nestle, Syrische Grammatik mit Litter., Chrestom. u. Glossar., 2. A. 1887 (Porta lingg. orientt. V); Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syr. Gramm., Leipz. 1880. Chrestomathien v. G. W. Kirsch, Chrestom. syr. cum lexico. Denuo ed. G. H. Bernstein, Leipzig 1832. 36; E. Rödiger, Chrestom. syr., 3. A., Halle 1892; P. Zingerle, Chrest. syr., Rom. 1873. Lexika: E. Castellus, Lex. heptagl. Hebr., Chald., Syr. etc., London 1669; den syr. Teil bearbeitete besonders J. D. Michaelis, Gött. 1788; R. Payne-Smith, Thes. syr., Oxford fasc. 1—9, 1868—1893; C. Brockelmann, Lex. syr., Heft 1—7, Berlin 1894—1895.

b) Zur Sprache des babyl. Talmud: Buxtorf u. Dalman s. oben. M. J. Landau, rabb.-aram.-deutsches WB. zur Kenntnis des Talmuds, der Targumim und Midraschim, Prag 1819—24; J. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Leipzig 1876—1887.

c) Mandäisch: Th. Nöldeke, Mandäische Gramm., Halle 1875.

Das Neusyrische (s. o.) ist grammatisch bearbeitet durch Nöldeke (Gramm. der neusyr. Sprache, Lpz. 1868). Vgl. Prym und Socin, Der neuaram. Dialekt des Tûr Abdîn, Gött. 1881, 2 Bde (I.: Texte, II.: Übersetzungen) und Socin, Die neueren Texte von Urmia bis Mosul. Texte und Übersetzungen, Tübingen 1882. — Über die palästin. Volkssprache, welche Jesus und seine Jünger geredet, s. Franz Delitzsch in: Saat auf Hoffnung XI (1871), 195 ff. Böttcher, Ausführl. Lehrbuch der hebr. Sprache I S. 18; bes. aber Meyer, Jesu Muttersprache. Das galiläische Aramäisch in seiner Bed. f. d. Erklärung der Reden Jesu u. d. Evv. überhaupt, Freiburg und Leipzig 1896.

Aram bezeichnet im AT. die in Syrien, Mesopotamien bis hinein in die oberen Tigrisebenen und Thallandschaften innerhalb des Taurus seßhaften semitischen Stämme, die Aramäer oder Syrer, welche nie eine staatliche Einheit bildeten, woraus sich der Umstand erklärt, daß אֲרָם, abgesehen von der später zu besprechenden Stelle Gen 10, 22 f., nie als Gesamtname, sondern immer nur zur Bezeichnung einzelner Stämme, Landstriche und Reiche gebraucht wird.

Das AT. unterscheidet nämlich 1. אֲרַם נַהֲרַיִם d. h. Aram des Stromlandes Gen 24, 10; Dt 23, 5; Ri 3, 8; Ps 60, 2, Na'rima in den Tell-el-Amarna-Briefen (Ztschr. für Assyriol. 6, 258), in den ägyptischen Inschriften Nhrina (Max Müller, Asien und Europa nach altägypt. Denkmälern, 1893 S. 249 ff.), gewöhnlich als Bezeichnung Mesopotamiens, des Landes zwischen Euphrat und Tigris gefaßt, aber wohl (s. Strack zu Gen 24, 10) das Land zwischen Euphrat und Chaboras. Der pentateuchische Priesterkodex hat dafür פַּדַּן אֲרָם Gen 25, 20. 28, 2. 5—7. 31, 18. 33, 18. 35, 9. 26. 46, 15, d. i. Gefilde Arams (Gen 48, 7 bloß פדן; Ho 12, 13 שְׂדֵה ארם). Vielleicht hat sich dieser Name in dem des Tell Feddân bei mittelalterlichen arabischen Geographen erhalten. Nach Lagarde Paddânâ, Dorf bei Karrhä, Acad. 3, 340; s. Gesen. HW. über das AT.[11] S. 694. 2. אֲרַם דַּמֶּשֶׂק, als der für die Israeliten vor dem Exil bei weitem wichtigste Stamm dieses Volkes oft schlechtweg אֲרָם genannt (2 Sa 8, 5; Jes 7, 8. 17, 3; Am 1, 5). דַּמֶּשֶׂק, auch דּוּמֶּשֶׂק u. דַּרְמֶשֶׂק, keilinschriftl. Dimaski, Dimaska; ägypt. Timasku (Max Müller a. a. O. 162. 234), Jes 7, 8 ראשׁ ארם ge-

nannt, am Chrysorrhoas (Barada) in der Ebene غوطة unterhalb des Antilibanon gelegen (Gen 14, 15. 15, 2; 2 Sa 8, 5; 1 Kg 11, 24), noch jetzt eine der bedeutendsten Städte Vorderasiens. 3. אֲרַם צוֹבָה Ps 60, 2; 2 Sa 10, 6. 8 (צוֹבָא), das zur Zeit Davids und Sauls mächtigste Reich 1 Sa 14, 47; 2 Sa 8, 3 ff. 10, 6. 8; Ps 60, 2; 1 Chr 18, 3; 2 Chr 8, 3. Schrader KAT.² 183 identifiziert צוֹבָה mit dem keilinschriftl. Subît, das er südlich von Damaskus ansetzt; Halevy mit dem späteren Chalkis an den kupferreichen (2 Sa 8, 8) Abhängen des Libanon; s. hierüber und Weiteres bei Gesen. HW.¹² S. 656. 4. אֲרַם בֵּית רְחוֹב (2 Sa 10, 6) in der Nachbarschaft der unweit Dan gelegenen Stadt בֵּית רְחֹב. Nach Ri 18, 28 lag Dan oder Lais „in dem Thal, welches nach Bêth-Rechôb sich erstreckt" d. h. in dem oberen Teil der Huleh-Niederung, durch welche die mittlere Jordanquelle Leddan fließt. 5. אֲרַם מַעֲכָה 1 Chr 19, 6; Gen 22, 24 (vgl. 2 Sa 10, 6) und 6. גְּשׁוּר בַּאֲרָם (2 Sa 15, 8; vgl. 1 Chr 2, 23), noch zu Davids Zeit selbstständige Königreiche, von der Hermongegend ab und östlich von G. Heis tief nach Basan hinabreichend, aber Ma'akha westlicher als Geschur; s. Dillmann zu Dt 3, 14.

In der Völkertafel Gen 10, 22 f. werden vier Nachkommen Arams genannt: עוּץ, חוּל, גֶּתֶר und מַשׁ. Der erste Name findet sich Gen 22, 21 auch bei den Nahoriden und 36, 28; 1 Chr 1, 42 bei den Choritern. Jer 25, 20 werden מַלְכֵי אֶרֶץ הָעוּץ erwähnt in der Aufzählung der Völker, welchen Jahve seinen Zornkelch reicht, woran sich die philistäischen schließen und an diese Edom. Endlich wird Klgl 4, 21 die Tochter Edom bezeichnet als wohnhaft im Lande עוּץ d. h. dieses in Besitz genommen habend. Eine vergleichende Untersuchung dieser Stellen unter Hinzunahme von Hi 1, 3, wo Hiob bezeichnet wird als groß vor allen בְּנֵי קֶדֶם, erweist die 'Usiten als ein im Haurân zu suchendes Volk aramäischen Stammes (s. bes. Wetzstein bei Delitzsch Job² 576 ff.); חוּל ohne Zweifel die Bewohner der oben erwähnten Huleh-Niederung (الحولة; גֶּתֶר ist nicht mehr nachweisbar; מַשׁ, wofür beim Chronisten מֶשֶׁךְ (vgl. Ps 120, 5), seit Bochart mit dem ὄρος Μάσιον (vgl. Strab. 11 p. 541), jetzt Tur 'Abdîn, nördlich von Nisibis kombiniert. Wenn Gen 20, 21 אֲרָם von קְמוּאֵל abgeleitet und dem Nahor als Enkel untergeordnet wird, so handelt es sich hier wohl um einen jüngeren Zweig des aramäischen Volkes.

Die Frage nach den ursprünglichen Wohnsitzen der Aramäer wollte man auf Grund der Stellen Am 1, 5 und 9, 7 (vgl. 2 Kg 16, 9; Jes 22, 6) entscheiden, wo es heißt, Jahve habe Aram aus Kir hergeführt, und den Damascenern angedroht wird, daß sie wieder dorthin weggeführt werden sollen. Seit J. D. Michaelis (vgl. Supplem. p. 2191, Specil. T. II p. 121) verstand man dieses קִיר von der Gegend am Fluß Kur, dem Κῦρος der Griechen, welcher zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere fließt und mit dem Araxes zusammen in letzteres sich ergießt. Sonach sollten die Aramäer ursprünglich „in der Gegend des Kur nordwärts von Armenien gewohnt haben und von dort in die Länder am mittleren Lauf des Euphrats" eingewandert sein. Diese Annahme wird indes von nicht unerheblichen Schwierigkeiten gedrückt. Denn nicht nur bleibt es (vgl. Delitzsch Jes S. 265 Anm.) bedenklich, daß קִיר vorne k und im Inlaut i hat, während jener Fluß Kur lautet und im Persischen (entspr. dem Armenischen und Altpersischen, wo Kura = Κῦρος) mit کر geschrieben wird; es will auch beachtet sein, daß קִיר, welches man bei dieser Annahme mit Kordschistan nördlich von Armenien identifiziert, nach Jes 22, 6 zum assyrischen Reich gehört, während doch die Assyrer, so viel wie bekannt, nie bis zum Kur hin herrschten. Furrer, (Schenkel, Bibellex. 3, 534) denkt an Cyrrhestica zwischen Orontes und Euphrat, wogegen der von Mannert und Schrader hervorgehobene Umstand spricht, daß der Ort Cyrrhus, nach welchem die Landschaft Cyrrhestica benannt ist, seinen Namen wohl erst durch die Griechen nach einer gleichnamigen Stadt in Macedonien erhalten hat, ganz abgesehen davon, daß eine Ansiedelung der besiegten Damascener in einer ihren bisherigen Wohnsitzen so nahe gelegenen Landschaft wenig Wahrscheinlichkeit für sich haben würde. Nach Halevy (Revue des études juives 11, 60) wäre Südbabylonien gemeint. Keilinschriftlich ist der Name קִיר bis jetzt nicht aufgefunden.

Mose von Chorene, der Geschichtschreiber Armeniens, zählt den Aram (vgl. hist. armen. I, p. 12) unter den Stammvätern seines Volkes auf, allein der Name hat mit Armenien ebensowenig etwas zu thun, wie mit den Ἔρεμβοι oder Ἄριμοι des Homer.

Er bedeutet vielleicht Hebung, Hochland. In den Keilinschriften findet sich als Name Aramäas Arumu und Arimi; daneben kommt aber auch die ebenfalls Aramäer umfassende Bezeichnung „Land der Chatti“ vor. Den Unterschied zwischen den Aramu und den Chatti bestimmt Schrader dahin, daß die Chatti die West- und Südaramäer, die Aramu dagegen die Nord- und Ostaramäer umfaßten (vgl. KAT. S. 31 ff; Friedr. Delitzsch, Parad. 257 ff.). Die Griechen nannten die Aramäer Σύροι (verkürzt aus Ἀσσύριοι), ein Name, der „ursprünglich von den Griechen am schwarzen Meer auf die dem assyrischen Reich unterworfenen Nachbarn in Kappadocien angewandt, bald auf die Hauptmasse der Bevölkerung des assyrischen Reiches ausgedehnt, und somit ein Synonym von Aramäisch“ wurde. Mit der Zeit nahmen die christlichen Aramäer selbst diesen Namen an, da bei den Juden der Name „Aramäer“ allmählich die Bedeutung „Heide“ erhielt. Die späteren Juden bezeichnen mit ארמיותא geradezu das Heidentum. Wenn die Araber Syrien durch شَأْم d. i. Nordland bezeichnen, so ist dieser Name im Gegensatz zu Jemen = Südland gemeint.

In geschichtlicher Beziehung mag hier nur daran erinnert werden, daß Aram, namentlich Damaskus, dessen letzter Fürst Rezin war, durch die von Ahas von Juda gegen ihn und seinen Verbündeten, Pekach von Israel zu Hilfe gerufenen Assyrer unter Tiglath-Pileser erobert und zur abhängigen Provinz gemacht wurde. Später stand es unter babylonisch-chaldäischer, dann unter persischer Herrschaft, bis es nach Alexanders des Großen Tode ein eigenes Reich Syrien bildete unter den Seleuciden und so auch Judäa umfaßte. Seit Pompejus (64 v. Chr.) kam es endlich unter römische Herrschaft. Vgl. zur Geschichte der aramäischen Staaten den A. Syrien.

Die Religion der Aramäer, deren Polytheismus das alte Testament Ri 10, 6; 2 Chr 28, 23 bezeugt, war, wie alle vorderasiatischen Kulte, symbolischer Naturdienst. Von aramäischen Göttern kennen wir (vgl. Bäthgen, Beitr. zur semit. Religionsgesch., S. 66 ff.) den von Makrobius als höchsten Gott der Syrer bezeichneten Gott Hadad — 2 Sa 8, 3 ff. in der Zusammens. הדדעזר als Name eines Königs von Zoba vorkommend —, wohl ein Gewittergott, nach seiner Identifizierung mit dem assyr. Gott Ramman oder Rimmon zu schließen. Als weibliches Komplement zu Hadad nennt Makrobius die — ursprünglich mit Astarte, der Mondgöttin identische — Göttin Atargatis — aram. עתרעתה nach einer palmyr. Bilingue —, die große Göttin der Syrer (s. d. A.). Hauptstätten ihres Kultus in Syrien waren Hierapolis und Damaskus; außerhalb Syriens Askalon. Ein Heiligtum derselben Ἀταργατεῖον, in der Stadt Karnion (Astaroth Karnaim) wird 2 Mak 12, 26 genannt. Neben diesen beiden Gottheiten erscheinen als Götter zweiter Ordnung der Rimmon (רִמּוֹן) des alten Testaments, identisch mit dem assyr. Gott Ramman = רמן d. i. der Donnerer (Schrader KAT zu 2 Kg 5, 18); vgl. 1 Kg 15, 18 den Eigennamen טברמון und 2 Kg 5, 18, laut welcher Stelle Rimmon einen Tempel zu Damaskus hatte. Rimmon führt ebenso wie Hadad auf Cylindern den Donnerkeil. Als πάρεδροι des Sonnengottes in Edessa nennt Julian (bei Bäthgen a. a. O. S. 76) den Monimos und den Aziz, ersteren als Hermes, letzteren als Ares nach dem Vorgang des Jamblichus erklärend; s. für die Richtigkeit letzterer Deutung außer den Nachweisen bei Bäthgen noch Nöldeke ZdmG XLII, 474. Zahlreiche Belege giebt es für die Verehrung der Gottheit Gad, גד, das ebenso, wie das entsprechende griech. τύχη in erster Linie als Appellativ und dann als Gottesname gebraucht wird (vgl. Jes 22, 13). Kaiser Heliogabal verpflanzte den Dienst des Sonnengottes von Emesa, Elagabal oder Alagabal, nach Rom (s. ZdmG XXXI, 91 ff.). Weitere aramäische Gottheiten nennt Jakob von Sarug; s. ZdmG XXIX, 110. — Eine bunte Götterwelt, und zwar hauptsächlich planetarische Gottheiten, finden wir zu Palmyra. Dort ward namentlich der durchweg dem Zeus gleichgestellte Himmelsherr בעלשמין gefeiert als „der Herr der Welt“, „des Name auf ewig gepriesen wird, der Gute und Barmherzige“; neben ihm zwei Paare von Sonnen- und Mondgottheiten: Aglibol und Malachbel, Jarchibol und Bel; neben Bel als weibliches Komplement die Göttin Beltis. Wesentlich mit Bel identisch ist Schemesch, die Sonne schlechthin; aber Schemesch eine echt palmyrenische, Bel eine aus Babylonien eingeführte Gottheit, ebenso wie Nebo, der Planetengott (Merkur). Von weiblichen palmyrenischen Gottheiten wird einmal inschriftlich Atargatis erwähnt; ferner in Verbindung mit Schemesch die arabische Allât. — Was den syrischen Gott Tammuz (s. Ez 8, 14 u. d. A.) betrifft, dessen Kult in Syrien in den des phönizischen Adonis überging, so ist derselbe assyrischen Ursprungs;

s. Schrader KAT 247. Überblickt man diese Götterwelt, so sieht man 1. daß sich nur von einzelnen aramäischen Göttern, nicht aber von einem aramäischen Pantheon reden läßt, das es bei der alten Zerstreuung der Aramäer kaum gegeben hat; 2. daß bei den Aramäern schon früh babylonische, arabische und wohl noch andere Göttergestalten eingedrungen sind.

Was endlich die aramäische Sprache betrifft, so gehört dieselbe zu dem nördlichen Hauptzweig des semitischen Sprachstammes. Man unterscheidet das Ost- und das Westaramäische. Zu letzterem gehört 1. das Jer 10, 11; Da 2, 4—7, 28; Esr 4, 8—6, 18; 7, 12—26 vgl. Gen 31, 47 vorliegende ‚biblische Aramäisch‘, das noch manches Altertümliche aufweist, welches später verschwindet, wie z. B. die Passivbildung durch inneren Vokalwechsel, die Bildung des Causativs mit ha statt mit a (Nöldeke, Die semit. Sprachen 30), Erscheinungen, in welchen nicht Hebraismen zu sehen sind. Mißbräuchlich wurde seit Hieronymus (zu Da 2, 4) dieses biblische Aramäisch ‚Chaldäisch‘ genannt. Die alten Chaldäer d. h. Babylonier redeten einen anderen Dialekt. Das alte Testament bezeichnet die Sprache der genannten Abschnitte als אֲרָמִית Da 2, 4; 2 Kö 18, 26. Nach der letzteren Stelle wurde das Aramäische schon zur Königszeit zwar nicht vom gemeinem Volk in Jerusalem, aber doch von den Vornehmen verstanden und von den assyrischen Großen, wie es denn ‚in alter Zeit recht eigentlich die Verkehrssprache Vorderasiens‘ war und etwa die Stellung einnahm, welche ‚heute dem Englischen etwa oder dem Französischen eignet‘. Dies findet seine Bestätigung durch die assyrischen Monumente, indem uns außer Gewichten, welche neben Keilschrift auch Inschriften in aramäischer Sprache und Schrift aufweisen, auch eine Reihe von Thontäfelchen mit Kaufverträgen, Ehekontrakten u. s. f. teils in aramäischer, teils in assyrischer Sprache und Schrift erhalten sind (Schrader in ZdmG XXVI, 167 ff.). Zum Westaramäischen gehört 2. die Sprache der Targumim und der jerusalemischen Gemara; 3. das Samaritanische, das uns in der samaritanischen Übersetzung des Pentateuch, Gebeten, Liturgien, Liedern und historischen Schriften erhalten ist; 4. die Sprache der palmyrenischen Inschriften auf den Trümmern von Palmyra (Tadmor) in Syrien, zum Teil mit griechischer Übersetzung aus der Zeit kurz vor Christo bis ins 3. Jahrh. nach demselben, und das sogenannte Nabatäische d. h. die Verkehrs- und Schriftsprache, welcher sich die ansässigen arabischen Stämme Syriens im letzten Jahrh. vor und den ersten Jahrhh. nach Christo bedienten und die uns in zahlreichen Inschriften des Sinai, Petra's (der nabatäischen Hauptstadt) und des Haurân, desgl. auf vielen nabatäischen Münzen noch vorliegt. — Als eine der ältesten aramäischen Inschriften, die wir kennen, gilt die von J. Euting entdeckte Inschrift aus Teimâ. Sie gehört nach Euting noch vor das Jahr 500 v. Chr.; s. Nöldeke, SBA, 19. Juli 1884, S. 813—818. Von besonderer Bedeutung für die Kenntnis des älteren Aramäisch sind die zu Sendschirli in Nordsyrien gefundenen Inschriften (s. o. S. 771, 19). — Ein westaramäischer Dialekt wird noch heute von den Bewohnern von Maʿlula und zweier benachbarter Dörfer des Antilibanon gesprochen (ZdmG XXI, 183 ff. XXIV, 249 f.).

Der weitaus wichtigste Zweig des Ostaramäischen ist das im engeren Sinn sogenannte Syrische, herkömmlich als die ‚edessenische Sprache‘ bezeichnet, welche seit dem 2. Jahrh. eine reiche, fast ausschließlich christliche Litteratur aufzuweisen hat und sich über das Tigrisgebiet auch nach Persien ausgebreitet hat. Der Umstand, daß die syrisch redenden und schreibenden Christen sich in Nestorianer und Monophysiten spalteten, hatte die Ausbildung einer eigenen ostsyrischen (nestorianischen, persischen) und westsyrischen (jakobitischen, römischen) Mundart zur Folge. Das älteste noch vorhandene syrische Dokument ist die wahrscheinlich schon an das Ende des 2. christlichen Jahrh. gehörende Übersetzung des A. und NT. Die seit dieser Zeit entstehende syrisch-christliche Litteratur erstreckte sich auf Bibelerklärung, Dogmatik und Polemik, Martyrologien und Liturgien, aber auch Geschichte, Philosophie und Naturwissenschaften. S. weiteres in dem Abschnitt ‚Litteratur der syr. Kirche‘ des Art. Syrien. Zum Ostaramäischen gehört ferner die Sprache des babylonischen Talmud, das Mandäische (auch Zabische genannt), d. i. der Dialekt, in welchen die h. Schriften der Mandäer (auch Zabier und Johannesjünger genannt) geschrieben sind, endlich einige noch jetzt gesprochene Dialekte, wie der von Tur ʿAbdîn am oberen Tigris, in gewissen Gegenden östlich und nördlich von Mosul, in den benachbarten Gebirgen Kurdistâns und noch jenseit derselben an der Westseite des Urmiasees. Dem Hebräischen stehen, wie geographisch, so auch ihrer ganzen Art nach die westaramäischen Dialekte näher als die ostaramäischen. Das Westaramäische ist für die Beurteilung des Hebräischen von besonderer Bedeutung, da es

das Hebräische stark beeinflußt, später völlig verdrängt hat. Wann letzteres geschehen ist (jedenfalls in den letzten Jahrhunderten vor Christus), läßt sich nicht genau nachweisen: zur Zeit Jesu war jedenfalls die Umgangssprache (wenn wir vom Griechischen absehen) in Palästina bereits ausschließlich aramäisch ([illegible]).

Charakteristisch ist für das Aramäische, neben dem Gebrauch der Stummlaute statt der Sibilanten, die Armut an Vokalen im Verhältnis zum Hebräischen oder gar dem Arabischen. Dagegen zeichnet es sich vor diesen beiden Schwestersprachen durch eine weit größere Fähigkeit zur Verknüpfung der Sätze aus, durch seinen großen Reichtum an Konjunktionen und „leise modifizierenden" Adverbien, durch seine Freiheit in der Wortstellung. Infolge seiner Berührung mit fremden Sprachen hat das Aramäische seit den ältesten Zeiten viele Wörter aus solchen herübergenommen, namentlich aus dem Persischen und Griechischen. Was speziell das Syrische betrifft, so ist seine Syntax und Phraseologie stark durch das Griechische beeinflußt. Charakteristisch ist für das Syrische — um dies noch hervorzuheben —, daß es die 3. Pers. sg. masc. und pl. masc. fem. des Imperfekts mit n bildet — wie auch das Babyl.-Talmudische und Mandäische neben der Bildung mit l —, während alle westaramäischen Dialekte, wie die übrigen semitischen Sprachen, mit präfigiertem j, und daß sich in ihm, wie auch in den babylon. Dialekten die determinierende (Artikel-)Bedeutung des angehängten â (des sogenannten status emphaticus), die sich in den westaramäischen Dialekten bis in ziemlich späte Zeit erhalten, ganz verloren hat. Vgl. Nöldeke, Die semit. Sprachen S. 34 ff.

Volck.

Arator. — Die Handschriften sind zahlreich: in der Palatina zu Rom 1716 (X. oder XI. saec.), St. Gallen (X.), Brüssel (aus der Abtei Anchin) mit interessanter Randbemerkung, Kassel, Paris (zwei), Rheims (mit histor. Einl.); mehrere mit althochdeutschen Glossen (vgl. Raumer, Einwirkung des Christent. ꝛc. S. 102 ff.) — Ausgaben: Salamanca 1516; Basel 1537, 1551; Lyon 1588 (mit Juvencus und Sedulius); Bibl. magn. patr., Paris 1644 T. VIII; BM T. X, Paris 1677; G. Fabricius, Corp. poett. christ. p. 569 ff.; H. J. Arntzen, Zütphen 1769 und A. Hübner, Neisse 1850. Bei MSL 68 findet sich die Arntzensche Ausgabe mit ihrem vollständigen Kommentar unverändert abgedruckt; W. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria (1740—43) p. 523; Teuffel, Geschichte der röm. Litt. 4. A. 1882 S. 1177 ff.; Bähr, Gesch. der röm. Litt. IV, 1 S. 140 ff. 1872; Ebert, Gesch. der Litteratur des Mittelalters I S. 490 ff.; Mayor, Bibliographical clue to latin literature, London 1875, S. 113. 114; Leimbach, Über den Dichter Arator in den ThStK 1873 S. 225 ff.

Arator, ein christlicher Dichter, welcher um die Mitte des 6. Jahrh. geblüht hat. Aus Ligurien gebürtig und von einem hochgebildeten Vater stammend (Cassiodor. varr. epist. VIII 12), wurde Arator, früh verwaist, von dem Erzbischof Laurentius in Mailand sorgfältig erzogen und zugleich von dem Dichter Ennodius (vgl. Enn. lib. II, carm. epigr. 105; 114—116) unterstützt. Sein Lehrer war Deuterius. Später setzte Arator seine Studien unter dem Rate des Parthenius, eines Neffen des Ennodius, in Ravenna fort. Frühzeitig in die advokatorische bezw. diplomatische Laufbahn eingetreten, lenkte er durch eine feurige Rede, welche er als Sprecher einer dalmatinischen Gesandtschaft vor Theoderich hielt, die Aufmerksamkeit des gotischen Hofes auf sich, wurde — wahrscheinlich durch Cassiodors Einfluß — in den gotischen Staatsdienst berufen und bekleidete das Amt eines Comes domesticorum (Cassiod. l. l.), sodann dasjenige des comes privatorum (vgl. Rheimser Handschrift ꝛc.). Nachdem er so dem sittlich verkommenen König Athalarich eine Zeit lang gedient, gab er nach Ausbruch des Krieges zwischen dem oströmischen und dem ostgotischen Reiche, wahrscheinlich unter dem Konflikte seiner politischen Sympathien und seiner Amtspflichten, sowie angesichts des unabwendbaren Zusammenbruchs des ostgotischen Reiches, den Staatsdienst auf und trat in den Kirchendienst ein. Der Papst Vigilius, der ihn sehr hoch schätzte, übertrug ihm ein Subdiakonat zu Rom. In dieser Zeit schrieb er sein noch vollständig erhaltenes episch-didaktisches Werk: De actibus apostolorum libr. II, welches dem Papste Vigilius gewidmet und auf dessen Anordnung in der Kirche Petri ad vincula im J. 544 an vier Tagen unter großem Beifall der Hörer öffentlich verlesen wurde. Geburts- und Todesjahr des Dichters sind in Dunkel gehüllt. — Das erste Buch der Akten faßt 1076, das zweite 1250 Hexameter; jenes schließt mit AG 12, dieses mit dem Martyrium des Paulus und Petrus, greift also ein wenig über AG 28 hinaus. Die Verse sind zwar nicht frei von prosodischen Mängeln, wenn sie an klassischem Maße gemessen werden, doch verraten sie dichterische und rhetorische Gewandtheit. Des Dichters Ziel war (Ep.

ad Vigil. V 19—22), nicht etwa, die Schrift des Lukas in Verse umzugießen (in Wirklichkeit übergeht er wichtige Ereignisse der Apostelgeschichte), sondern vor allem den mystischen Sinn des Buchstabens zu enthüllen. Diese Allegorien, oft an Zahlen und Namen, seltener an Thaten und Ereignisse angeschlossen, sind meist fernliegend, oft verkehrt, nicht selten geschmacklos. Zudem unterbrechen sie den Faden der oft ansprechenden epischen Darstellung in einer für unseren Geschmack unangenehmen Weise. Bei den Zeitgenossen fand der Dichter ein dankbareres Ohr und um so mehr, da er — den kirchlichen Anschauungen seiner Zeit durchaus Rechnung tragend — auf Kosten der Wahrheit die Superiorität des Petrus über Paulus nachzuweisen bestrebt ist (vgl. meinen Aufsatz S. 225—70 und besonders S. 239. 241 ff. 246. 247 ff. 250 ff. 263 ff.). Spuren der Marien-, Heiligen- und Reliquienverehrung finden sich in der Dichtung zerstreut. — Außer dem Hauptwerke Arators sind uns noch drei in Distichen geschriebene Briefe erhalten, ein unwichtiger (24 VV.) an den Abt Florianus, zwei wertvollere, nämlich der Widmungsbrief an den Papst Vigilius (30 VV.) und ein längeres Schreiben (102 VV.) an den älteren Jugendfreund Parthenius, welches von Sirmond zuerst herausgegeben wurde. **Leimbach.**

Arausio Synode s. **Orange.**

Archäologie, biblische. Litteratur: Aus dem Altertum: Eusebius *Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*; Hieronymus, De situ et nominibus locorum hebraicorum liber — beide in Lagarde, Onom. sacr.² 1887; Epiphanius, Über Maße u. Gewichte, herausg. von Lagarde, Symmicta II 149 ff. — Aus dem Mittelalter: Die Itinerare. — Später: C. Sigonius, De republ. Hebr. 1583; Arias Montanus, Antiquit. jud., in der Antwerp. Polygl. 1593; Petr. Cunaeus, De rep. Hebr. Lugd. 1617; Thom. Goodwin, Moses et Aaron, Oxf. 1616; Reland, Palaest. ex monum. veter. illustr. ed. 2 1714; J. Spencer, De legib. Hebr. ritual. Cant. 1675 (ed. C. M. Pfaff 1727). — H. Witsius, Aegyptiaca, Amst. 1683; Lund, Die alten jüd. Heiligt. Hamb. 1695; Waehner, Antiqu. Ebr. Gott. 1743; Leydekker, De rep. Hebr. Amst. 1704; J. D. Michaelis, Mos. Recht, Biehl 1777; Warnekros, Entwurf d. hebr. Altert. 1782 (1794. 1832). Von da an weitere Lehr- und Handbücher der Archäol.: G. L. Bauer 1797 (Gottesd. Verf. 1805); Jahn 1796 ff. (1817 ff.); Aug. Scholz 1834; de Wette 1814 (4. Aufl. 1864); Pareau (Antiqu. 1817); v. Lengerke (Kanaan I. 1844); Saalschütz 1855 f. (mos. Recht 1846/48. 53); Haneberg 1869; Ewald 1848 (1866); Keil 1858 f. (1875); Hengstenberg, Büch. Mos. und Ägypt. 1841; Bähr, Symbol. d. mos. Kult. 1837/39 (1874). — Neuestens: Wellhausen, Prolegomena (1878) 1883 (4. A. 1895); Stade, Gesch. Isr. 1887 ff.; Kittel, Gesch. d. Hebr. 1888/92; De Visser, Archael. Utr. 1891; Benzinger und Nowack, Archäol. 1894. Dazu die Realwörterbücher (Wiener, Herzog-Plitt, Schenkel, Riehm; Hamburger; Kitto, Encycl. Brit.). — Endlich die Reisebeschreibungen und geogr. Hilfsmittel, worüber bes. Röhricht, Biblioth. geogr. Pal. 1890 und ZdPV; sowie Werke wie Wellhausen, Reste altarab. Heident. 1887; W. R. Smith, Kinship and marriage in early Arabia 1887; the Relig. of the Semites 1889 (1895); Jacob, Das Leben der vorislam. Beduin. 1896.

1. **Begriff der Disziplin.** Die Bezeichnung *Ἀρχαιολογία* oder Antiquitates ist uns besonders durch des Josephus Schrift dieses Namens geläufig. Er benennt so (genauer *Ἰουδαϊκὴ Ἀρχ.*) seine Darstellung der israelitisch-jüdischen Geschichte von der Erschaffung der Welt bis auf die Zeit des Kaisers Nero. Übrigens hat Josephus den Namen nicht erfunden; schon Dionysius von Halicarnaß und andere gebrauchten ihn vor ihm für Darstellungen der alten Geschichte bezw. Mythologie (vgl. Plato, Hipp. maj. S. 285 D; Diod. I, 4; IV, 1). Wollte man in diesem ursprünglichen Sinn von einer biblischen Archäologie reden, so müßte man darunter eine Geschichte Israels und des jüdischen Volkes bezw. der Christenheit in der biblischen Zeit, also eine biblische Geschichte nach allen ihren Beziehungen verstehen. Allein dieser Sprachgebrauch hat längst einem andern Platz gemacht. Während allerdings noch Jahn und Rosenmüller den Begriff Archäologie im alten Sinne fassen, so ist man heutzutage darin übereingekommen, mit diesem Namen einen ganz bestimmten Ausschnitt der gesamten biblischen Geschichte — im weitesten Sinn — zu bezeichnen: die wissenschaftliche Darstellung der Verhältnisse, Einrichtungen und Bräuche des bürgerlichen und religiösen Lebens Israels in biblischer Zeit. Damit ist unsere Disziplin von selbst gegenüber der biblischen Geschichte im gewöhnlichen Sinn sowohl, als gegenüber der biblischen Theologie deutlich abgegrenzt. Hat jene als Geschichte Israels und der Juden im biblischen Zeitalter und auf biblischem Boden es wesentlich mit der politischen Entwicklung und den allgemeinen geistigen Bewegungen im Volke innerhalb der angegebenen Grenzen zu thun; und sieht diese ihre Aufgabe darin, die religiösen Gedanken vorzuführen, die

sich in Israel im Lauf dieser Entwicklung herausgebildet haben — wobei jede der beiden wieder in zwei selbstständige Disziplinen, die alttestamentliche (hebräisch-jüdische) und die neutestamentliche (spätjüdisch-apostolische) Zeitgeschichte einerseits, sowie die alt- und neutestamentliche Theologie bezw. Religionsgeschichte anderseits, zerfällt —: so beschränkt die Archäologie oder Altertumskunde sich auf das auch in der klassischen, römisch-griechischen, Wissenschaft als besonderes Arbeitsfeld ausgeschiedene Gebiet der sogenannten Altertümer d. h. der Lebens- und Gesellschaftsverhältnisse innerhalb des biblischen Volkes. — Streng genommen könnte man sich freilich, wenn von biblischer Archäologie die Rede ist, zu der Erwartung für berechtigt halten, daß die Sitten und Bräuche aller derjenigen Völker zur Darstellung zu kommen haben, „unter welchen die biblischen Schriften entstanden sind und auf welche sie Bezug nehmen". So faßt in der That Gesenius den Begriff unserer Disziplin (Hall. Encykl. X, 74) und noch M. Reischle stimmt ihm in der neuesten Bearbeitung der Hagenbachschen Encyklopädie (12. Aufl. Leipz. 1889) S. 154 Anm. 2 bei und will sogar (153 unt.) die „Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Verhältnisse zu andern Staaten" in unsere Disziplin aufgenommen wissen. Aber es leuchtet auch von selbst ein, daß damit die Aufgabe viel zu umfassend gezeichnet ist, um in einer einzelnen Disziplin und von einem Einzelnen genügend gelöst werden zu können. So wenig es nach dem Begriff, der sich für diese Wissenschaften herausgebildet hat, zum Wesen der biblischen Geschichte oder der biblischen Theologie gehört, daß alle in der Bibel vorkommenden Völker nach ihrer Geschichte oder Religion geschildert werden, so wenig ist dies bei der Archäologie der Fall. Es handelt sich der Natur der Sache nach hier wie dort um das Volk der Bibel im besonderen, das hebräisch-jüdische, in den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung und um die andern immer nur soweit, „als die Sitten und Gebräuche dieser Völker dazu dienen können, den genuinen Sinn" der biblischen (israelitisch-jüdischen) Sitten und Gebräuche zu erkennen (Nowack, Arch. I, 2). Biblische Archäologie ist somit in der That dasselbe wie hebräisch-jüdische Archäologie. Damit ist unsere Wissenschaft zugleich auch gegenüber von einem Wissenszweig abgegrenzt, der aus der Bibel schöpft und doch nicht mehr zur biblischen Archäologie gehört, sobald diese als einheitliche Disziplin gefaßt wird: der Kunde von den Einrichtungen und Lebensverhältnissen der christlichen Gemeinden innerhalb des Neuen Testamentes, soweit sie sich über das Judentum hinaus entwickelt haben. Schleiermacher und ihm folgend noch Hagenbach-Reischle (154), sind auch hierin anderer Ansicht. Für das NT. fordern sie vielmehr die Kenntnis des „geistigen und bürgerlichen Zustandes in denen Gegenden, in welchen und für welche die neutestamentlichen Schriften verfaßt wurden" (Schleierm., Theol. Stud. § 141). In der That ist damit nicht allein die ganze neutestamentliche Zeitgeschichte, die sich längst als selbstständige Wissenschaft losgelöst hat, noch innerhalb der Archäologie festgehalten, sondern es sind besonders auch die Sitten und Lebensverhältnisse der neutestamentlichen Gemeinden als Stoff für sie in Anspruch genommen. Das mochte für eine frühere Zeit in der Ordnung sein; bei der Ausdehnung, die heute die theologische Wissenschaft auf allen Gebieten genommen hat, ist unbedingt Scheidung der einzelnen Disziplinen nötig. Aber sie empfiehlt sich nicht allein aus praktischen, sondern ebenso sehr aus allgemeinen, in der Sache selbst liegenden Gründen. Denn da das NT. die Gründung und Ausbreitung der christlichen Kirche zu seinem Gegenstande hat, und wir eine eigene Wissenschaft der Kirchengeschichte bereits besitzen, so kann schon deshalb, was das NT. an Sitten und Zuständen der christlichen Gemeinden mitteilt, nicht mehr in die biblische Archäologie eingerechnet werden, vielmehr beginnt hier die Kirchengeschichte und, für den Fall, daß sie selbst die Last nicht tragen kann, die eigene Disziplin der kirchlichen Archäologie. Das in der Bibel vorhandene Material hierfür ist so sehr nur Grundlage für die Weiterentwicklung der Sitte in der nachbiblischen christlichen Kirche, daß es kaum mehr als selbstständiger Teil einer biblischen Archäologie gelten kann. Damit ist freilich die althergebrachte Disziplin der „biblischen" Archäologie thatsächlich auf dem Punkte angelangt, daß sie, um jedes Mißverständnis zu umgehen und falsche Ansprüche zum voraus abzulehnen, es vorziehen wird, ihrem alten Namen abzusagen und sich als hebräisch-jüdische Archäologie auf biblischem Boden zu bezeichnen. In diesem Falle wird man es verstehen, daß beispielsweise über die neutestamentliche Sonntags- oder Abendmahlsfeier in einer systematischen Darstellung der Archäologie kein, oder nur ganz gelegentlicher, Aufschluß geboten wird, wogegen die Feier des Sabbat und des Pesach ausführliche Besprechung finden. Die neutestamentlichen Anfänge der Neubildung hängen, so sehr sie vom alttestamentlich-jüdischen Vorbild beeinflußt sind, doch zu mächtig mit der weitern kirchlichen Entwicklung

zusammen, als daß sie außerhalb des Zusammenhangs mit ihr befriedigend zur Anschauung gebracht werden könnten.

2. Behandlung und Methode. So aufgefaßt bildet die hebräisch-jüdische Archäologie eines der wichtigsten Hilfsmittel zum Verständnis des Alten und derjenigen Teile des Neuen Testaments, die sich auf jüdischem Boden abspielen oder mit ihm im Zusammenhang stehen. Indem sie die profanen und religiösen Verhältnisse und Lebenseinrichtungen des biblischen Volkes Israel zur Darstellung bringt, macht sie den Forscher und den Bibelleser erst mit den Bedingungen vertraut, aus denen die Ereignisse seiner Geschichte und seine religiösen Anschauungen verständlich werden. Nur darf die Archäologie nicht, wie früher manchmal geschah, lediglich „als eine Scheuer" betrachtet werden, „in welche man die einzelnen Körner zusammenträgt, ohne sie als ein wissenschaftliches Ganzes aufzufassen, in welchem jeder einzelne Gegenstand seine bestimmte Stellung hat" (George, Die ältern jüd. Feste, Berl. 1835, S. XII). Vielmehr besteht das Ideal der Archäologie darin, daß „alle diese Fäden zu einem höheren, von einem geistigen Lebensprinzip durchdrungenen Ganzen" verbunden werden, „das Biblische sowohl in seiner zeitlichen Entfaltung als in seiner räumlichen Ausbreitung, im Gegensatz gegen das nebenherlaufende Ethnische" dargestellt, „und so ein belebtes Bild, in welchem Licht und Schatten gehörig verteilt sind, der Seele des Lesers" vorgeführt wird (Hagenb. a. a. O. 157). Ein solches Ziel kann aber nur erreicht werden, wenn die Archäologie nicht nach Gesichtspunkten bearbeitet wird, die ihrem Wesen selbst fremd sind. Sie ist lediglich ein Ausschnitt der israelitisch-jüdischen Geschichte und kann daher wie diese nur nach historischer Methode bearbeitet werden. Darin liegt, daß sie die kritische Sichtung der Quellen zur Grundlage hat und daß sie die Sitten und Einrichtungen, die sie beschreibt, nicht als in sich geschlossenes, ein für allemal feststehendes Ganzes faßt, sondern ihrem Werden innerhalb der Geschichte, also ihrer allmählichen geschichtlichen Entwicklung von ihren ersten Anfängen an nachspürt. Bei diesem Geschäft wird sie, trotz der oben (S. 777) ausgesprochenen Einschränkung, nicht selten an die Grenze des israelitischen Volkstums geführt werden. Hier gilt es, ohne eine Beschreibung fremden Volkstums im Zusammenhang zu geben, doch die Fäden, die von hier nach Israel laufen, so zusammenzufassen, daß das Israelitische nicht mehr als ein Isoliertes dasteht, sondern sein organischer Zusammenhang mit dem allgemeinen Völkerleben erkannt wird. Es darf aber auch nicht übersehen werden, daß bei dem gegenwärtigen Zustand der israelitischen Litteraturgeschichte manche Punkte der Archäologie heute noch nicht mit derjenigen Sicherheit entschieden werden können, mit der sie da und dort, auf Grund einer bestimmten Annahme in betreff des litterarischen Prozesses im AT., behandelt werden. — Die Einteilung unserer Disziplin betreffend kann an eine Streitfrage auf einem nah verwandten Gebiet erinnert werden. Man hat neuerdings für die Alttest. Theologie (AT. Religionsgeschichte) im Interesse der strengen Durchführung der historischen Methode eine Anordnung gefordert, die, lediglich dem Schema der israelitischen Geschichte folgend, das religiöse Denken Israels so zur Anschauung bringe, daß der Darsteller je innerhalb einer der bekannten Perioden der Geschichte den gesamten Verlauf derselben in diesem Zeitraum in geschlossener Erörterung vorführe (Smend; vgl. Oort in Theol. Tijdschr. 1895 S. 102 ff.). Dem entsprechend haben die beiden neuesten Darsteller der hebräischen Archäologie sich auch für diese Wissenschaft die Frage gestellt, ob es geratener sei, an Stelle der hergebrachten Gliederung nach Gegenständen diejenige nach Perioden anzuwenden, an Stelle eines Längsschnitts einen Querschnitt vorzunehmen, um den Inhalt der Disziplin zur Anschauung zu bringen. Beide kommen (Benz. 3, Now. I 4) zu dem Ergebnis, daß der hergebrachte Weg, wofern nur auf ihm der Unterschied der Zeiten in der Entfaltung jedes einzelnen Gegenstandes genügend beachtet werde, entschieden den Vorzug verdiene. In der That wird auf dem andern Wege, bei allen Vorteilen, die er sonst bieten mag, die Einsicht in den Entwicklungsgang der Sitten und Bräuche erheblich erschwert, außerdem sind einerseits Wiederholungen, anderseits Lücken in der Darstellung die fast unvermeidliche Zugabe jener Anordnung. Bei der sachlichen Anordnung nun liegt es in der Natur des Gegenstandes, daß, wie schon beim klassischen Altertum, so besonders beim hebräisch-jüdischen zunächst zwischen profanen und religiösen Verhältnissen geschieden wird. So wird sich von selbst der große Einschnitt ergeben, der die Gesamtdisziplin in zwei Hauptabteilungen, die profane und die religiöse (sakrale) Altertumskunde, gliedert. Die letztere hat es mit den für Israel so besonders bedeutsamen religiösen Bräuchen und Einrichtungen zu thun. Im Unterschied von der biblischen Theologie faßt sie nicht in erster Linie die religiöse Gedankenwelt des biblischen Volkes

ins Auge, sondern die im Kultus und in religiöser Sitte und Einrichtung objektivierte Religion: sie beschreibt den äußeren Bestand und Verlauf, ohne freilich dabei von den inneren, treibenden religiösen Gedanken ganz absehen zu können; hier berühren sich beide Wissenschaften. Ihr Stoff gliedert sich im einzelnen so, daß der heilige Ort (Bundeslade, Stiftshütte, Höhen, Tempel, Synagoge), die heilige Handlung (Opfer, Gebet, Gelübde, Orakel, Reinigung), die heilige Zeit (Sabbat, Neumond, Feste), die heilige Person (Priester, Leviten, Seher, Propheten, Nasiräer, Hierodulen u. a.) die Hauptgegenstände bilden. Die außergottesdienstlichen Gegenstände werden gerne in Privataltertümer und Staatsaltertümer abgeteilt, doch passen diese Bezeichnungen nur teilweise; eher könnte man vielleicht, will man nicht die ganze Einteilung schwinden lassen, vom privaten und öffentlichen Leben reden. Dinge wie Künste und Wissenschaften, jedenfalls aber Maße, Gewichte, Zeitrechnung und ähnl. gehören dann dem letzteren an. Dem Ganzen wird man mit Recht eine kurze Übersicht über Land und Leute vorangehen lassen.

3. Die Quellen sind natürlich bei einer Wissenschaft, die so weitverzweigt ist und einen so großen Zeitraum umfaßt, wie die unsere, entsprechend reichhaltig. Man vgl. darüber auch Rosenmüller, Bibl. Altertumskunde I, 1 S. 6—130. A. in erster Linie sind natürlich Denkmäler, Inschriften und Münzen als die eigentlichen, unmittelbaren Urkunden zu nennen. 1. An noch erhaltenen Baudenkmalen ist Palästina bekanntlich ungleich ärmer als die meisten andern Kulturländer des Altertums. Bis jetzt besteht das Wesentlichste, was die Forschung und Ausgrabung in dieser Hinsicht zu Tage gefördert haben, aus gewissen Resten von Bauten, Mauern, Wasserleitungen in Jerusalem, aus denen sowohl die Topographie Jerusalems als die Kunde über Gewerbebetrieb und Kunstfertigkeit in Israel manche Nahrung zieht. Außerdem sind da und dort Gräber erschlossen, die sowohl nach ihrer Anlage als in Anbetracht gewisser aus ihnen zu erschließender Bestattungssitten unser Interesse erwecken. Auch Thonscherben und Gewichte können, wenn auch nur in geringer Zahl, hierher gezogen werden; besonders aber verdienen Erwähnung der Triumphbogen des Titus in Rom wegen der auf ihm erhaltenen Nachbildung der Tempelgeräte, sowie mancherlei assyrische, ägyptische, phönizische u. a. Bauwerke und Skulpturen, die als Muster bezw. Analogien zum Verständnis israelitischer Bauwerke (Tempel, Paläste, Altäre u. a.) oder zur Erklärung israelitischer Sitten (Kleidung, Kriegführung u. a.) dienen oder geradezu Abbildungen israelitisch-jüdischer Dinge und Personen enthalten (Titusbogen; Obelisk Tiglatpilesers III). 2. Auch an Inschriften ist Israel und das Judentum verhältnismäßig arm. Die wichtigsten sind die des Mesa von Moab, sofern sie unmittelbar von Israel handelt, die Siloahinschrift in Jerusalem, jene aus dem 9., diese wohl aus dem 8. Jahrh. v. Chr. stammend, und die bekannte Warnungstafel am Tempel des Herodes. Außerdem kommen in Betracht eine Anzahl phönizischer Inschriften wie besonders die große Sarkophaginschrift des Eschmunazar und die Opfertafel von Massilia, sowie griechische und lateinische Inschriften aus Palästina und auf das Judentum bezüglich. Natürlich bieten auch die assyrischen, ägyptischen und andere vorderasiatischen Inschriften, wie die Denkmale dieser Völker, allerlei Material, das von da und dort beizuziehen ist. 3. Aus der Makkabäerzeit und den folgenden Zeiten besitzen wir eine Anzahl jüdischer Münzen, die selbst wiederum mit entsprechenden persischen, ptolemäischen und seleucidischen Münzen verglichen werden müssen. B. In zweiter Linie, aber hier sehr wesentlich, kommen die schriftlichen Quellen in Betracht, unter denen selbstverständlich voranstehen 1. Die Schriften des Alten und Neuen Testaments, sowie z. T. die alttestamentl. Apokryphen. Natürlich sind sie nicht planlos, noch weniger nach vorgefaßter Meinung zu verwerten, sondern lediglich auf Grund des litterarhistorischen Ergebnisses über ihre Abfassungszeit und ihren historischen Charakter (s. oben S. 778, 22 ff.). Es folgen 2. die Schriften des Flavius Josephus, besonders über den jüdischen Krieg, die Archäologie, sowie contra Apionem. Seine Schriften sind mit Vorsicht zu benützen, da er durchaus nicht frei ist von der Tendenz, teils sich selbst, teils das jüdische Volk in günstiges Licht zu stellen. 3. Philo von Alexandrien hat einen großen allegorischen Kommentar zum Pentateuch verfaßt: νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι, der aber ebenfalls nicht frei von apologetischer Tendenz ist, außerdem verrät, daß Philo des Hebräischen unkundig war. 4. Eine wichtige, wenngleich vielfach auch trübe Quelle bietet ferner das rabbinische Schrifttum: Midrasche und Targume sowie der Talmud (Mischna und Tosephta). Dieses Schrifttum hat seine Wurzeln in mündlicher Erklärung und Weiterbildung der heiligen Schriften, die bald nach Abschluß des ATl. Kanons begann. Insofern wird sich in ihm, gerade was Sitten

und Einrichtungen anlangt, manche beachtenswerte Tradition erhalten haben, die uns dem Verständnis der heil. Schriften näherbringt — natürlich desto mehr, je jünger diese Schriften sind. Immerhin ist im Auge zu behalten, daß die schriftliche Aufzeichnung der rabbinischen Litteratur in ihrer heutigen Form kaum über das zweite Jahrhundert nach Chr. hinaufgeht. Höchstens einige Teile des Targum könnten allenfalls bis ins Jahrhundert Christi selbst zu verlegen sein. 5. Ein bedeutsames Hilfsmittel ist ferner in unserer Zeit erst genügend erschlossen worden in dem altarabischen, hauptsächlich dem vorislamischen Volkstum. Bei der Zähigkeit, mit welcher sich bei Naturvölkern, vor allem den nomadischen Beduinen, Sitten und religiöse Anschauungen Jahrhunderte und Jahrtausende lang unverändert zu erhalten pflegen, ist die Kunde vom Leben und Denken der Israel stammverwandten Beduinen der Zeit vor Muhammed und nach der Zeit des Propheten selbst für die Kenntnis ATlichen Lebens von höchster Bedeutung. 6. Aus demselben Grunde ist, was Reisende des Mittelalters oder der Neuzeit bis zum heutigen Tag über Sitten und Bräuche der Bewohner Palästinas, Arabiens und der nächsten Grenzgebiete berichten, besonders der beduinisch gebliebenen, von hohem Wert für unsere Wissenschaft. R. Kittel.

Archäologie, kirchliche. F. Piper, Einleitung in die monumentale Theologie, Gotha 1807 (grundlegend); ebend., Monumentale Theologie (in dieser Real-Encyklopädie); F. X. Kraus, Über Begriff, Umfang, Geschichte der christlichen Archäologie u. s. w., Freiburg 1879 (auch in dessen Real-Encyklopädie der christl. Altertümer, Art. Archäologie); die Einleitungen in den Darstellungen der christl. Archäologie selbst und die theol. Encyklopädien. Eine gründliche Erörterung fehlt noch.

Die Bezeichnungen ἀρχαιολογία und antiquitates umschließen im antiken Sprachgebrauche die Darstellung sowohl der geschichtlichen Vorgänge als auch der durch dieselben herbeigeführten Zustände, beispielsweise die Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία des Flavius Josephus (von diesem selbst gewöhnlich als ἡ ἀρχαιολογία citiert, vita 76; contra Apion. I 10) und die antiquitates des Terentius Varro. Seit der Renaissance verengerte sich indes der Sinn auf das zweite Moment und hat sich in dieser Einschränkung in der Theologie wie in der Profanwissenschaft behauptet, trotz nicht unerheblicher Schwankungen hinsichtlich der genaueren Abgrenzung. Die christliche Archäologie oder Altertumswissenschaft findet demnach im Ganzen der historischen Theologie ihre besondere Aufgabe in der Erforschung und Darstellung der kirchlichen und religiösen Lebensformen und Zustände der christlichen Gemeinde. So wenig sie freilich in der Vollziehung dieser Aufgabe von dem allgemeinen und besonderen kirchengeschichtlichen Entwickelungsgange absehen darf, so bestimmt doch nicht das Interesse an diesem, sondern das Zuständliche, Gewordene ihren Inhalt und ihr Ziel. Die Kirche als Institution und die in ihr beschlossenen Gestaltungen und Äußerungen des kirchlichen und christlichen Lebens bilden ihr Objekt.

Methodisch hat die christliche Altertumswissenschaft daher ihren Ausgang von der Organisation der Kirche in Verfassung und Verwaltung zu nehmen. Daran schließt unmittelbar der Kultus als die kirchlich geordnete Selbstdarstellung der Gemeinde vor Gott. Mit dem Kultus ist auf das engste verknüpft die Kunst, ohne darin ihre Beschränkung zu finden. Das Subjekt der Bethätigung an den Rechtsformen und dem Kultus der Kirche sowie an der christlichen Kunst ist die Gemeinde in der mannigfaltigen Gestaltung ihres religiösen Lebens in loserer oder festerer Anknüpfung an die kirchlichen Ordnungen. Dieses Leben ist in seiner reichen Entfaltung unter bestimmten Gesichtspunkten zu erfassen und zu ordnen. Doch ist hier die Grenze nicht fest zu umschreiben. Andererseits besteht über den Hauptinhalt eine überlieferungsmäßig und wissenschaftlich wohl gegründete Übereinstimmung. Die Einengung der christlichen Archäologie auf den Kultus oder auch die Kunst ist ebenso unberechtigt als die früher beliebte Ausdehnung in die biblische Theologie und in die Dogmengeschichte hinein.

Von dieser Anschauung der Aufgabe der christlichen Altertumswissenschaft aus läßt sich folgendes Schema entwerfen. 1. Rechtsaltertümer der Kirche (Verfassung und Verwaltung, insbesondere Geistlichkeit, Mönchtum, Disziplin, Kirchenrecht, Synoden, Verhältnis zum Staate u. s. w. 2. Kultische Altertümer (der eigentliche Gottesdienst in seinen Einzelbestandteilen, Feste, kirchliche Handlungen wie Taufe, Firmung, Eheschließung, Begräbnis, ferner Weiheakte, wie Kirchenweihe, Altarweihe, Glockenweihe, Wasserweihe, Benediktionen und Malediktionen, Exorzismen u. s. w. 3. Kunstaltertümer (Baukunst, Malerei, Plastik, Kleinkunst, Kirchenbauten, Kultusgeräte,

Hospitäler, Grabanlagen u. s. w.). 4. Privataltertümer und zwar solche des häuslichen Lebens (Name, Ehe, Stellung der Frau, Gebetssitte, Erziehung und Unterricht, Sklaverei u. s. w.) und solche des öffentlichen Lebens (Gewerbe, Korporationen, Verbrüderungen, Lustbarkeiten, religiöse Volksfeste, Bittgänge, Wallfahrten, Aberglaube, Wohlthätigkeitsveranstaltungen u. s. w.).

Ob unter 3 die geistliche Musik und die religiöse Litteratur miteinzurechnen sind, könnte gefragt werden. Zweckmäßiger indes werden sie, wenn man ihnen überhaupt Aufnahme gewähren will, unter den Kultusaltertümern eingestellt.

Als zeitliche Grenze ergiebt sich naturgemäß für die christliche Archäologie die Linie, welche für die Anschauung der Gegenwart die ältere und die mittlere Zeit abschließt, das heißt der Ausgang des Mittelalters. Die altchristliche Periode hat keinerlei Vorzugsanspruch vor dem Mittelalter in dieser Beziehung. Das Vorrecht, welches dem christlichen Altertume in unserer Wissenschaft herkömmlich gewährt wird, beruht auf Traditions- oder Bequemlichkeitsgründen, nicht auf wissenschaftlicher Rechtfertigung. Denn wie hoch auch man die Bedeutung des Besitzes der ersten sechs Jahrhunderte veranschlagen mag, als Annex oder als geradlinige Entfaltung desselben lassen sich die mittelalterlichen Altertümer in ihrer Gesamtheit nicht beurteilen. Zu dem einfach übernommenen oder ausgebauten Erbe sind in großer Anzahl neue Bildungen hinzugetreten. Wohl aber bezeichnet der Übergang aus der altchristlichen in die mittelalterliche Zeit, wie auch in der allgemeinen Kirchengeschichte, eine bedeutungsvolle Wendung, die im einzelnen herauszuheben und verständlich zu machen ist. Die Ausdehnung der Archäologie in die Gegenwart hat nicht einmal eine scheinbare Legitimation.

Die Quellen der christlichen Archäologie sind ihrer Art nach dieselben wie der kirchlichen Geschichtsforschung überhaupt. Wenn thatsächlich in neuerer Zeit die monumentalen Quellen in größerem Umfang als sonst in der historischen Theologie herangezogen werden, so erklärt sich das einmal aus dem gerade für diese Wissenschaft reichen Ertrage derselben, dann weil der Betrieb der christlichen Altertumskunde augenblicklich fast ausschließlich in den Händen der Kunstarchäologen liegt, welchen diese Quellen bekannt und verständlich sind.

Die Geschichte der christlichen Archäologie beginnt mit dem Reformationsjahrhundert. Das erste kirchengeschichtliche Hauptwerk des Protestantismus, die Magdeburger Centurien (1559—74) haben in ihren Abschnitten De caeremoniis et ritibus — de gubernatione ecclesiae — de politia ecclesiastica den festen Grund dazu gelegt. Baronius folgte ihnen (die Zusammenstellung des Stoffes bei Schulting, Epitome annal. Baronii continens thesaurum sacr. antiquitt. 1603). Joh. Andr. Quenstedt nahm den Stoff aus der allgemeinen Kirchengeschichte heraus, verknüpfte ihn aber leider mit der biblischen Archäologie (Antiquitates biblicae et ecclesiasticae, Wittenberg 1699). Erst der Anglikaner Joseph Bingham (s. d. A.) machte wenige Jahre später die Disziplin selbstständig und gestaltete sie in vollendeter Weise. (Origines ecclesiasticae or the antiquities of the Christian Church, London 1708—22, 10 Bde, 2. Aufl. 1726 in 2 Foliobden; eine lateinische Übersetzung von J. G. Grischow, Halle 1724—38 in 10 Quartbänden). In der Vorrede präzisiert er scharf seine Auffassung der Aufgabe und beurteilt darnach die Arbeiten seiner Vorläufer. Sein klares, feines Urteil, seine Objektivität, seine erstaunliche Belesenheit und die gewandte, übersichtliche Darstellung gaben dem Buche eine epochemachende Bedeutung und lassen es auch heute noch unentbehrlich erscheinen. Für Protestanten und Katholiken ist es bis auf diesen Tag die reiche Fundgrube des Quellenmaterials. Die ganz geringfügige Berücksichtigung der Monumente, die Einschränkung auf das christliche Altertum und hier und da ein Hineinspielen dogmengeschichtlicher Themata werden erst von uns Gegenwärtigen als Mängel empfunden. Dasselbe Jahrhundert hat auch in Deutschland eine größere Anzahl von kleinern und umfangreichern Werken hervorgebracht (Buddeus und J. G. Walch 1733; J. S. Baumgarten 1766, Mannhardt 1767, Haug 1785); in Italien sind Mamachi 1749 ff. und Pelliccia 1777 zu nennen. Im allgemeinen indes war das 18. Jahrhundert die Zeit der archäologischen Monographien (vgl. Volbeding, Index dissertationum, programmatum et libellorum, quibus singuli historiae NT. et antiquit. eccl. loci illustrantur, Leipz. 1849). Einen neuen Aufschwung nahm die christliche Altertumswissenschaft im 19. Jahrhundert. An der Schwelle desselben stehen die verdienstvollen und förderlichen Arbeiten des thätigen und verständnisvollen Chr. W. Augusti (s. d. A.), welcher die Disziplin in dreifacher Form behandelt hat: Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Leipzig 1817 ff., 12 Bde; Lehrbuch der christlichen Altertümer für

akademische Vorlesungen 1819; Handbuch der christlichen Archäologie 1836 f., 3 Bde; außerdem seien seine „Beiträge zur christlichen Archäologie und Liturgik“, Lpz. 1841 ff., 2 Bde, genannt. Gleichzeitig schrieb Binterim (s. d. A.) in konfessioneller Geringschätzung der protestantischen Forschungen (Vorrede: „die protestantische Litteratur übergehe ich“) und auf dem Standpunkte des Präskriptionsbeweises seine bis in die neuere Zeit hineinreichenden, geschickt zusammengetragenen, aber einseitig römisch-katholischen „Vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Mainz 1825—1837, 7 Bde“. Das Werk ist für die Altertumswissenschaft ohne spürbaren Einfluß geblieben. Praktische Handbücher verfaßten in Abhängigkeit von ihren Vorgängern Schöne (Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebräuche usw. 3 Bde, Berlin 1819 ff.), Rheinwald (Kirchliche Archäologie Berlin 1830) und Guericke (Lehrbuch der christl. kirchl. Altertümer 1. Aufl., Berlin 1847; 2. Aufl. 1859). Einen breiten Raum hat der christlichen Kunst und dem christlichen Leben zuerst gewährt Victor Schultze, Archäologie der christlichen Kirche (Zöckler, Handb. der theol. Wissenschaften, 2. Bd 3. Aufl. 1889) mit Berücksichtigung zugleich des Mittelalters. In diesem Schema wird in Zukunft weiter zu bauen sein.

Ein lexikalisches Werk veröffentlichte schon 1669 Josua Arndt (Lexicon antiquitatum ecclesiasticarum, Greifswald), doch ist erst in diesem Jahrhundert dieser Weg erfolgreich wieder beschritten. Während aber Siegel (Handbuch der christlich-kirchl. Altertümer in alphabet. Ordnung, 4 Bde, Lpz. 1836 ff.) von den Monumenten noch fast ganz absah, haben diese in dem vorzüglichen Dictionary of Christian antiquities, Lond. 1876 ff., 2 Bde von Smith und Cheetham, noch mehr in der mit manchen Mängeln behafteten „Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer“, Freiburg 1882 ff., 2 Bde, hersg. von F. X. Kraus (mit Zugrundelegung des ziemlich wertlosen Dictionnaire des antiquités chrétiennes von Martigny, 2. Aufl., Paris 1877), ausreichend Beachtung und Verwertung gefunden. Die christliche Kunstarchäologie hat daneben besondere Darstellungen erfahren durch Reusens, Eléments d'archéologie chrétienne, 2. Aufl., Löwen 1885 f., 2 Bde; H. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl., Leipz. 1883; Pératé, L'archéologie chrétienne, Paris 1892 (altchristliche Zeit und auch diese nicht vollständig); Victor Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895 (daselbst § 2 S. 3 die Geschichte und Litteratur dieser Forschungen); F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Freib. 1895 f., 2 Bde. Die Anregung zu dieser lebhaften Entwickelung der monumentalen Forschungen haben besonders die Entdeckungen in den römischen Katakomben und die Arbeiten Giovan Battista de Rossis († 1894) gegeben. Victor Schultze.

Archelaus s. Herodes der Große und sein Haus.

Archewäer (אַרְכְּוָיֵא, Ketib ארכוי, LXX Ἀρχυαῖοι). Litteratur über Erech: Außer den Kommentaren zu Gen 10, 10 und Esr 4, 9: Buttmann, Mythologus, Bd I, 1828, S. 235—245 („Über die alten Namen von Osroëne und Edessa“); Ritter, Erdkunde, 2. A., Bd XI, 1844, S. 315—356; Winer, RW, A. „Edessa“ (1847); Fritzsche, A. „Erech“ in Schenkels BL (1869).

Die nur Esr 4, 9 vorkommende Bezeichnung ארכויא hat man verstanden als Volksnamen und dann als den Namen einer der von den Assyrern nach Samarien verpflanzten Völkerschaften. Vielleicht aber ist es Amtsname; in diesem Falle würde das Ketib ארכוי als Status constructus vorzuziehen sein, s. A. „Apharsatechäer“. — Wäre es Volksname, so könnten darunter etwa zu verstehen sein die Einwohner und Umwohner der Stadt Erech (אֶרֶךְ, LXX Ὀρέχ), welche Gen 10, 10, als zu dem babylonischen Reiche des Nimrod gehörend, genannt wird. Erech ist jetzt wieder entdeckt in den Ruinen von Warka am linken Ufer des unteren Euphrat, südöstlich von Babylon, in den Keilinschriften Arku genannt (Ὀρχόη Ptolem. V, 20, 7), ein Sitz alter Kultur, an welchem man Inschriften altbabylonischer Könige gefunden hat (s. Schrader, Keilinschriften u. das AT. 2. A. 1883, S. 94 f.). Von Erech = Ὀρχόη scheint das Volk oder die chaldäische Sekte der Ὀρχηνοί, Orcheni im südlichen Babylonien (Strabo XVI, C. 739. Ptolem. V, 19, 2. Plin. N. H. VI, 26 [30], 123) den Namen zu haben. Irrig haben Ephrem Syr., Hieronymus, Targ. Jonat. u. Hieros., Barhebräus, neuerdings J. D. Michaelis, Buttmann, v. Bohlen u. Winer Erech für die von den Macedoniern Edessa benannte Stadt gehalten, bei den Syrern Urhoi, arab. Ruhâ (ar-Ruhâ), jetzt Urfa (daher die Landschaft bei den Griechen Ὀρροήνη oder Ὀσροήνη, letztere Form wohl eine Korruption, etwa durch irrige Ableitung von dem Personnamen Osroës entstanden, schwerlich als das Ursprüngliche mit Buttmann abzuleiten von Serug [Gen 11, 20. 22], mit Vorsatzaleph,

= Sarug, wie noch heute ein Ort bei Edessa heißt, während früher die ganze Landschaft diesen Namen führte). Ephrems Erklärung beruht wohl lediglich auf dem Anklang des Namens Urhoi an Erech, und auf seine Autorität hin scheint dann der Stadt Edessa von den Syrern der Name Oroth (= ארך) beigelegt worden zu sein. Ebensowenig ist Erech mit Bochart (Phaleg IV, 16), Gesenius (Thesaur. 150 f.), Tuch (zu Gen 10, 10) u. a. für Arakka am Tigris an der Grenze zwischen Susiana und Babylonien (Ptolem. VI, 3, 4: Ἄρακκα, Ammian. Marc. XXIII, 6, 26: Aracha) zu halten, da diese Stadt nicht als zum alten babylonischen Reiche gehörend bekannt ist. — Nicht zu verwechseln mit dem babylonischen Erech ist die Jos 16, 2; 2 Sa 15, 32; 16, 16 („der Arkiter" ארכי) gemeinte, in Palästina gelegene Stadt gleichen Namens.

Wolf Baudissin.

Archidiakonus, Archipresbyter und ihre Sprengel. — Pertsch, Von dem Ursprung der Archidiakonen, Officiale und Vikare, Hildesheim 1743; Spitz, de archidiaconatibus in Germania ac ecclesia Coloniensi, Bonn 1749; Gréa, Essai historique sur les archidiacres in Bibliothèque de l'école des chartes Bd 3. S. 2; Schröder, Die Entwicklung des Archidiakonats bis zum 11. Jahrh., München 1890; Hinschius, Kirchenrecht, § 86. 87; Scherer, Kirchenrecht § 91; Thomassin, Vetus ac nova eccles. discipl. P. 1. lib. 2. c. 3—6. P. 2. l. 3. c. 74. 76; Hinschius a. a. O. §§ 90. 91.

Ein Archipresbyter als Vorsteher sämtlicher Priester und ein Archidiakonus als Vorsteher des ministrierenden Klerus kommen schon früh in vielen Diöcesen vor; beide Gehilfen und nötigenfalls Vertreter des Bischofs: jener mehr in den gottesdienstlichen Funktionen, dieser mehr in denen des Kirchenregimentes (vgl. Friedberg, Kirchenr. S. 168. 170). In den deutschen Diöcesen, die Missionsbistümer und von vornherein von weit größerem Umfange waren, als die älteren des Ostens und Südens, kommt eine Mehrzahl von Archipresbytern vor, und sie sind andersartig, als die genannten. Das Bistum ist in „Parochien" geteilt, d. i. in Sprengel, welche wesentlich größer sind, als die heutigen Pfarreien, in ihren Grenzen nicht selten vorgefundenen politischen Landeseinteilungen (Untergauen) folgen, und deren Bewohnerschaft als Gemeinde (Christianitas, Plebs) an eine in dem Bezirke liegende, oft an Stelle eines heidnischen Tempels gegründete, zu vollständigem Gottesdienste berechtigte Kirche (ecclesiae baptismales, plebes) gewiesen ist. Für den sonntäglichen Gottesdienst, für Taufe, Begräbnis, kirchliche Abgaben ist dies ausschließlich der Fall; für Predigt, Gebet, Alltagsgottesdienst bestehen auf den Ritterhöfen des Bezirkes gleichfalls Kirchen (Oratoria, capellae) mit Geistlichen, die zu den Parochis sich als Stellvertreter verhalten, und deren Stellen als tituli minores bezeichnet werden, die Taufkirchen hingegen als tituli majores. Vgl. z. B. das Conc. Agath. 506 in D. 1 c. 35, das Aurel. v. 511 in D. 3 c. 5, das Nannet. aus dem 7. Jahrh. in c. 4. 5. C. 9. qu. 2. Je mehr indessen die Zahl der Taufkirchen sich vermehrte, um so geringer wurde die Bedeutung der Erzpriester. Statt ihrer treten seit dem 9. Jahrhundert decani (rurales) auf, welche die Aufsicht über mehrere Archipresbyterate führten, und da sie gewöhnlich aus den archipresbyteri entnommen waren, auch so genannt wurden. Die Geistlichen des Dekanates schlossen sich dabei zu einer Korporation zusammen (capitulum rurale), welches die Präsentation zur Dekanatsstellung erlangte, sowie die Wahl des camerarius (Vermögensverwaltung) und des diffinitor (Gehilfe des Dekans). Heute sind die Diöcesen in Dekanate geteilt, denen ein nicht fest bestimmter Pfarrer durch den Bischof vorgesetzt wird. Diese sind delegati des Bischofs, ihr Amt aber kein beneficium, also auch ohne die rechtliche Garantie eines solchen. Auch die Landkapitel haben sich erhalten.

Die Archidiakonen gewannen zu den Archipresbytern nicht allenthalben dasselbe Verhältnis, wiewohl es doch nur gradweise verschieden war. Die Archidiakonen kommen schon unter P. Leo dem Großen als Oberbeamte der Kirchenguts- und Jurisdiktionsverwaltung im Bistum vor (ep. 112: ecclesiasticis negotiis praepositi), und seit dem 9. Jahrh. werden auch Priester und schließlich nur noch solche zu A. bestellt, als Vorgesetzte der Archipresbyter. Um dieselbe Zeit aber ist in Frankreich, etwas später in Deutschland, die Einrichtung gewöhnlich, daß der Bischof mehrere derartige Archidiakonen hat, und demgemäß die Diöcese in mehrere Archidiakonate geteilt ist: oft nach den alten Gaugrenzen. S. Binterim, Denkwürdigkeiten I, 1, 413; Landau, Territorien, S. 367 f.; Dove, Zeitschr. 5, 10. Seit Ausbildung der Domkapitel ist dabei regelmäßig der Dompropst Archidiakonus, und wo die Diözese mehrere Archidiakonate hat, auch andere Domherren, oder auch die Pröpste von Kollegiatkapiteln. S. Belege bei

Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands 2, 609 ff. Der Archidiakonus bereitete in seinem Sprengel die Abhaltung des Sendgerichtes vor, sobald der Bischof visitierte (s. d. A. Sende, Bischöfe), erledigte dabei geringere Sachen selbst, und wurde allmählich aus dem Hauptgehilfen des Bischofs bei Ausübung der Sendjurisdiktion in vielen Bistümern deren eigener Inhaber. Rettberg a. a. O; Dove, in der Zeitschr. 4, 20. 5, 2 ff. Schon im Anfange des 13. Jahrh. (Innoc. III.) heißt er judex ordinarius und besitzt eigenes Recht nicht nur zu kanonischen Visitationen, zu Strafgewalt in den Sendgerichten, Ehegerichtsbarkeit und streitiger Jurisdiktion (c. 1. 2. 3. 6. 7. 10. X. de off. archidiac. 1, 23. — c. 54. X. de electt. 1, 6. — c. 3. X. de poenis. 5, 37), sondern auch zur Prüfung der Ordinanden und der Investitur der Bepfründeten (c. 4. 7. 9. de off. archid.) und zu gewissen Prokurationen (c. 6. X. de cens. 3, 39). Er hat die Ein- und Absetzung der Archipresbyter oder Ruraldechanten (c. 7 X. cit.), und übt seine Befugnisse nicht selten noch durch eigene, ihnen übergeordnete Officiale aus (c. ult. X. de operis novi nunc. 5, 23. — c. 3 de appell. in VI. 2, 15). Dieses hohe, von den Archidiakonen großenteils durch ihren Rückhalt an den sich gleichfalls vom Bischofe emanzipierenden Kapiteln erlangte Maß von Selbstständigkeit war im übrigen je nach der partikularen Ausbildung, in verschiedenen Diöcesen sehr verschieden, und demgemäß besaßen die Archipresbyter, wiewohl immer Untergebene der Archidiakonen, doch relativ bald größere, bald geringere Selbstständigkeit.

Um sich durch die Archidiakonen nicht aus ihrer Jurisdiktion herausdrängen zu lassen, veranlaßten die Bischöfe teils mehrere Konzilienschlüsse, durch welche weiteren archidiakonalen Fortschritten gewehrt ward (Tours 1239; Lüttich 1287; Mainz 1310 u. f. f.); teils stellten sie zur Verwaltung derjenigen Jurisdiktionsbefugnisse, welche sie entweder noch behalten hatten, oder doch noch beanspruchten, den Archidiakonen eigene, lediglich delegierte Beamte entgegen (Mitte 13. Jahrh.): in Konkurrenz mit den Archidiakonen die Officiales foranei (erst im Lib. Sextus ist ihnen ein Titel gewidmet, s. auch Devoti, Institt. canon. lib. 1, tit. 3), über beiden aber, zur Verwaltung der Jurisdiktion zweiter Instanz und zugleich der bischöflichen Reservatrechte die officiales principales und die Generalvikare. — Indem nun diesen die Archipresbyter sich ebenso leicht wie den Archidiakonen unterordneten, entstanden eine Menge partikularrechtlicher Verschiedenheiten der betreffenden Kompetenzverhältnisse, in welche erst das Tridentinum (Sess. 24, c. 3. 12. 20; Sess. 25, c. 14 de reform.) einige Ausgleichung brachte, indem es den Archidiakonen alle Ehe- und alle Kriminaljurisdiktion einfürallemal entzog und ihr Visitationsrecht an bischöfliche Erlaubnis knüpfte. Seitdem sind sie in vielen Diöcesen, besonders den deutschen, allmählich untergegangen und ihre Geschäfte hat heutzutage die Behörde des Generalvikariats, unter welchem alsdann die Landdechanten oder Erzpriester ebenso stehen, wie ehemals unter den Archidiakonen. In einigen deutschen Diöcesen sind Reste der Archidiakonatsverfassung bis weit in das vorige Jahrhundert hinein lebendig geblieben: an der römischen Kurie hat sich der Archidiakonus zum Kardinal-Cammerlengo, der Kathedral-Archipresbyter zum Kardinal-Vikar entwickelt, während an den übrigen bischöflichen Kurien seinesgleichen durch die Weihbischöfe in den Hintergrund geschoben und von der Teilnahme an den Geschäften ausgeschlossen sind.

In den deutschen evangelischen Landeskirchen kommt der Name der Dechanten zuweilen für Spezialsuperintendenten, also im allgemeinen dieselbe Art von Geistlichen, wie die Ruraldekane, vor. Der Name Archidiakonus hingegen ist mancher Orten, besonders in Städten, gebräuchlich, um Rang und Kompetenz der so benannten Pfarrer zu bezeichnen.

(Mejer †) Friedberg.

Archierens ist eine in der griechisch-orthodoxen Kirche übliche Bezeichnung für die höheren Geistlichen im Unterschiede zu den anderen vom Presbyter herab.

Herzog †.

Archikapellanus (capellanus sacri palatii, von Hincmar von Rheims apocrisiarius genannt). — Hincmar, de ordine palatii c. 13. 16. 19. 20. 32; Hüllmann, Gesch. d. Stände, S. 85—89; Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte 3, 516 fg., 4, 415; Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte 2. Bd S. 116; Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte 138. 474; Breslau, Handbuch der Urkundenlehre 1. Bd S. 295 ff.

A. ist die Bezeichnung des Hauptes der gesamten in der Hofkapelle vereinigten Hofgeistlichkeit, dem auch die Aufsicht über die Hofschule und seit Ludwig den Frommen der Vortrag in allen auf Geistliche bezüglichen Hofgerichtssachen übertragen wurde, und

dessen höchst einflußreiche Stellung mit der eines ersten Oberhofpredigers der gleichzeitig Kultusminister ist, verglichen werden kann. Im J. 856 wurde dem Archikapellan die Leitung der Hofkanzlei übertragen, die bis dahin unter den Merowingern von weltlichen Referendaren, unter den Karolingern von einem cancellarius geleitet worden war. Im J. 870 wurde EB. Liuthart von Mainz mit dieser kombinierten Stellung betraut, für deren Inhaber sich der Name Archicancellarius einbürgerte, welche unter den Ottonen endgültig mit dem mainzischen Stuhle verbunden wurde und sich zur Reichswürde erhob. Doch führte seit 1044 der Erzbischof von Mainz nur noch den Titel eines Erzkanzlers, während das Amt des Erzkapellans wieder zu einem wirklichen Hofamte wurde, an dessen Stelle seit dem 13. Jahrh. das der elemosynarii Almosenier trat. Die Vorstände der in der Folgezeit errichteten besonderen Kanzleien für Italien (EB. v. Köln) und Burgund (EB. v. Trier) haben den Titel eines Erzkapellans nie geführt. E. Friedberg.

Archimandrit, = ἄρχων τῆς μάνδρας, praefectus coenobii. Μάνδρα (Hürde) hießen die Klostergenossenschaften, als bestehend aus Schafen Christi, κατ' ἐξοχήν. Der Name Archimandrit für den Vorsteher von Klöstern kommt schon seit dem 5. Jahrh. bei den griechischen Christen vor und ist bei ihnen gebräuchlich geblieben. Doch fand er auch im lat. Abendlande Eingang, s. Du Cange s. v. Im Abend- und im Morgenlande wurde er in älteren Zeiten zuweilen auf die Prälaten überhaupt übertragen. S. Du Cange s. v. Herzog †.

Archipresbyter s. Archidiakonus S. 783, 12.

Architektur, kirchliche s. Kirchenbau.

Archivwesen, kirchliches. Litteratur: a) Archive u. Registraturen im allgemeinen: Jacob v. Rammingen, Von d. Registratur u. s. w. Heidelberg 1571; Balthasar Bonifacius, De archivis liber singularis abgedruckt bei Joach. Joh. Maderus, De Bibliothecis atque Archivis, Helmstedt 1702; Jac. Wencker, Apparatus et instructus archivorum ex usu nostri temporis, Argentorati, 1713; Jac. Wencker, Collecta archivi et cancellariae jura etc. Argentorati 1715; J. St. Pütter, Von Archiven, Göttingen 1753; Fladt, Anleitung zur Registraturwissenschaft, Frankf. und Leipz. 1764; Fladt, Erläuterung einiger in der Anleit. zur Registraturwissenschaft befindlichen Tabellen, 1765; Klaproth, Grundsätze von Einrichtung und Erhaltung der Gerichts- und anderer Registraturen, Göttingen 1769; Spieß, Von Archiven, Halle 1777; Buchhorn, Anl. zum Prozeßregistraturwesen und über die Registraturen überhaupt, Magdeburg 1781; Günther, Über die Einrichtung der Hauptarchive besonders in teutschen Reichslanden, Altenburg 1783; Zinkernagel, Handbuch für angehende Archivare und Registratoren, Nördlingen 1800; Bachmann, Über Archive u. s. w., Amberg und Sulzbach 1801; Jos. Ant. Oegg, Ideen einer Theorie der Archivwissenschaft, Gotha 1804; C. J. Kulenkamp, Versuch einer Anleitung zur zweckmäßigen Anordnung und Erhaltung der Amts-, Renterey, Stadt-, Familien-, Gerichts- und Kirchenrepposituren, Marburg 1805; Hensoldt, Die Krankheiten der Staatsbehörden und ihre gründl. Heilung oder Registratur- und Archivwesen u. s. w., Hanau 1831; Fr. Xa. Bronner, Anleitung Archive und Registraturen nach leichtfaßlichen Grundsätzen einzurichten, Aarau 1832; Höfer, Erhard und von Medem, Zeitschrift für Archivkunde u. s. w. Hamb. 1834—35; Friedemann, Zeitschr. für die Archive Deutschl., Hambg. und Gotha 1846—53; A. Sinnhold, Der Archivar und das Archivwesen, Weimar 1842; Denkschrift über die preuß. Staatsarchive, nebst vergl. Notizen über d. Archivwesen einiger fremder Staaten (Dr. v. Lancizolle), Berlin 1855; Reudegger, Gesch. der bayrischen Archive, München 1882; G. Holtzinger, Katechismus der Registratur u. Archivkunde, Leipz. 1883; Fr. Frisch, Anleitung zur Einrichtung u. Führung der Gemeinde-Registraturen, Stuttgart 1885; K. A. H. Burkhardt, Handbuch und Adreßbuch d. deutschen Archive 2. Aufl. Leipz. 1887; H. Breslau, Urkundenlehre, Leipz. 1889, Bd I Cap. V: Die Archive; Dr. Jos. Lampel, Zur Organisation der österr. Archive, österr. ungar. Revue, 1890, IX. Bd S. 344 ff.; Franz von Löher, Archivkunde, Paderborn 1890; Frh. von Helfert, Staatliches Archivwesen, Wien 1893; Archivalische Zeitschrift, herausg. von F. v. Löher Bd I—XIII, München 1876 bis 1889, in neuer Folge herausgegeben von Dr. Ludw. von Rockinger. Weitere Litteratur ist im Text angeführt. b) Archive u. Registraturen d. evangel. Kirche: J. G. Schellenberg, Über die Aufbewahrung der Kirchendokumente, im Almanach für Prediger 1794 S. 58 ff. und 1795 S. 301 ff.; Stephan Kunze, Notwendigste und beste Aufbewahrung der Pfarrschriften, 58. Bd des Journals für Prediger, Halle 1812; J. C. Vogel, Anleitung zur Einrichtung u. Führung der Superintendentur-Registraturen, Potsdam 1814; Abel, die Einrichtung einer Pfarr-Registratur, Fiedlers Pastoralzeitung für d. Prov. Sachs., Sept. 1841; Wilh. Wern. Joh. Schmidt, Anweisung zur zweckmäßigen Einrichtung u. s. w. der Pfarr- u.

Superintendentur-Archive, Quedlinburg und Leipz. 1843; Buchwald in den Beiträgen zur sächs. Kirchengesch. 6. Heft 1891; E. W. Kühnert, Praktische Winke zur Einrichtung einer Pfarrregistratur, Hannover 1893 u. 1894; Alfr. Kluge, Das Kirchen-Archiv. Anleitung zu einer planmäßigen und prakt. Einrichtung und Führung desselben, Barmen 1895; A. Hortschansky, Aus den Pfarrarchiven der Prov. Sachsen in Neue Mitt. des thüring.-sächs. Altertumsvereins zu Halle a. S. Bd XVII S. 191—206; A. Glitsch, Versuch einer Geschichte der historischen Sammlungen (Archiv, Bibliothek, Gemäldesammlung) der Brüder-Unität, Herrnhut 1891; Lic. theol. Dr. med. Tollin: Vorrede zu den „Urkunden zur Geschichte Hugenottischer Gemeinden in Deutschland“, Geschichtsbl. des Hugenotten-Vereins Zehnt IV, Heft 10 Magdeb. 1895. Über die Begründung und weitere Entwicklung des rheinischen Provinzialkirchenarchivs vergl. die Verhandlungen der VIII. rheinischen Provinzialsynode vom Jahre 1853 und sämtlicher folgenden, mit Ausnahme der XXI. außerordentl. Provinzialsynode vom Jahre 1892. Über die Begründung des Provinzialkirchenarchivs der evangel. Kirche Westfalens vergl. die Verhandlungen der 20. westf. Provinzialsynode des Jahres 1893; Kirchenarchive und Kirchenbibliotheken in Württemberg, Schwäbische Kronik, des Schwäbischen Merkurs 2. Abt. I. Blatt Nr. 38 vom 15. Febr. 1896. Weitere Litteratur ist im Text angeführt. c) Päpstliches Archiv: Hinschius, Kirchenrecht I, 432 ff.; L. P. Gachard, Les archives du Vatican, Bruxelles 1874; P. A. Munch, Aufschlüsse über das päpstl. Archiv, herausgegeben von G. Storm, aus dem Dänischen von S. Löwenfeld, Berlin 1880; H. Grisar, Archiv des h. Stuhls, in Wetzers und Weltes Kirchenlexikon Bd I, 2. Aufl. 1882; De Rossi, De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecae sedis apostolicae, Rom 1886; Gottlob, Das vatikanische Archiv, HJG VI, 171 ff.; S. Löwenfeld, Gesch. des päpstl. Archivs bis zum Jahre 1817; derselbe: Zur neuesten Gesch. des päpstl. Arch., Historisches Taschenbuch, herausgegeb. von W. Maurenbrecher 6. Folge 1886 u. 1887; A. Pieper, Römische Archive, RQS für christl. Altertumskunde u. für Kirchengesch. 1887; v. Pflugk-Harttung, Über Archive und Register der Päpste, ZKG herausgeg. von D. Brieger XII. Bd 1890. Zahlreiche weitere Litteratur siehe bei H. Breßlau, Urkundenlehre 1889.

„Von allen Zweigen des Staats- und Gemeindedienstes ist keiner so zerrüttet als der Archivdienst, für keinen geschieht so wenig.“ Diese Klage erhebt der im Jahre 1892 verstorbene langjährige Vorsteher der bayerischen Archive, Universitäts-Professor Franz von Löher auf S. 227 seiner im Jahre 1890 erschienenen Archivlehre, wo er zugleich einen im Jahre 1868 von dem Fürsten Bismarck im norddeutschen Reichstag gethanenen Ausspruch zum Zeugen anruft. Mit dem kirchlichen Archivdienst steht es keineswegs besser. Nur wenige Stimmen sind es, die im Laufe des letzten Jahrhunderts für die Pflege und den Ausbau des kirchlichen Archivwesens innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands laut wurden, aber sie alle sind mehr oder weniger darin einig, daß der große Wert und die Bedeutung, welche die kirchlichen Archive sowohl für die historische Forschung als ganz besonders für das tägliche Geschäftsleben der Behörde haben, nicht genug erkannt und geschätzt wird.

Einen festen Grund für die Verbesserung des kirchlichen Archivwesens legen zu helfen, wird eine lohnende Aufgabe sowohl für die Wissenschaft des Kirchenrechts als für einige Zweige der theologischen Wissenschaft sein. Was bis jetzt in den meisten Lehrbüchern des Kirchenrechts über Archive geschrieben steht, ist gewöhnlich sehr dürftig. Die Lehrer der theologischen Encyklopädie und der praktischen Theologie haben es bisher zum größten Teil unterlassen, die Aufgaben und Resultate der Archivwissenschaft und der mit ihr verwandten Bibliothekswissenschaft in den Kreis ihrer Betrachtungen zu ziehen. Unter den Männern der theologischen Wissenschaft haben innerhalb der letzten Jahrzehnte eigentlich nur die Vertreter der historischen Theologie z. B. Professor Ed. Bratke in § 8 seines „Wegweisers zur Quellen- und Litteraturkunde der Kirchengeschichte, Gotha 1890“, auf die notwendige Aufgabe der Kirche hingewiesen, an der Hand der Errungenschaften der allgemeinen Archivwissenschaft für eine sorgfältige Verwaltung und Erhaltung ihrer archivalischen Schätze einzutreten. In Bezug auf die Archivalien der evangel. Kirche des Rheinlands, auf deren Archiv wir unten besonders zu sprechen kommen, ist zur Ausführung dieses Gedankens viel geschehen (vgl. den infolge Beschluß der XVII. rhein. Provinzialsynode veröffentlichten Katalog des Archivs). Das Königl. Konsistorium der Provinz Sachsen hat im Jahre 1883 über die in den Ephoral-, Pfarr- und Kirchenarchiven befindlichen Kirchenbücher, Urkunden und Akten von geschichtlichem Wert Berichte eingefordert. In Baden ist man fleißig bei der Arbeit. Die „Mitteilungen der Badischen historischen Kommission“ geben über die bisher gewonnenen Resultate nähere Auskunft. Diese Kommission hat u. a. die Aufgabe, die Gemeinde- u. kirchlichen Archive zu durchforschen, zu ordnen und zu verzeichnen. Württemberg hat sich die badische historische Kommission zum Vorbild genommen. Was die K. Württem-

bergische Kommission für Landesgeschichte seit dem Jahre 1892 geleistet, ist am Schluß der „Württembergischen Vierteljahrshefte für Landesgeschichte, Neue Folge“, zu finden. Inzwischen hat im Schwäbischen Merkur ein Sachverständiger die Forderung erhoben und näher begründet, daß die Württembergische Landeskirche die Fürsorge für ihr Archivalien nicht dem Staate allein überlassen dürfe. Auch im Königreich Sachsen schickt man sich an, dem Vorbild Badens und Württembergs zu folgen.

Es kann gar nicht ausbleiben, daß die von den Geschichtsforschern verfolgten Bestrebungen zur Hebung der in den kirchlichen Archiven verborgenen Schätze auch auf die praktische Theologie und auf die kirchenregimentlichen und synodalen Organe der Kirche befruchtend einwirken müssen. So hatte schon im Jahre 1863 in der evangel. Kirchenzeitung S. 97—109 ein Anonymus in seinen „Gedanken über die Bedeutung des Kirchenbuchs“ gezeigt, wie dieses wichtigste Stück aller Kirchen- und Pfarrarchive für den Pastor eine Fundgrube zur Erkenntnis des geschichtlichen, sozialen und häuslichen Lebens seiner Gemeinde werden kann. Die 20. westfälische Provinzialsynode vom Jahre 1893 hat infolge Antrags des Bonner Professors D. Sell betreffs Vorarbeiten zu einer kirchlichen Beschreibung der Provinz Westfalen eine Kommission für kirchliche Heimatskunde gewählt und auf Antrag des Superintendenten Nelle die Errichtung eines Provinzial-Kirchenarchivs beschlossen. Die 7. schlesische Provinzialsynode vom Jahre 1893 hat dem Verein für schlesische Kirchengeschichte besonders zur Durchführung der von diesem Verein in Angriff genommenen Register zur schlesischen Kirchengeschichte eine einmalige Beihilfe von 1000 Mark bewilligt. Die 7. ordentliche Provinzialsynode der Provinz Sachsen vom Jahre 1893 hat infolge der durch den Superintendent Müller in Calbe a/M. gegebenen Anregung beschlossen, das Königl. Konsistorium der Provinz Sachsen zu ersuchen, bezüglich der umfassenden Ausnützung der in den kirchl. Archiven vorhandenen kirchengeschichtlichen Nachrichten, sowie der Benutzung, Unterstützung und Förderung der bereits vorhandenen diesem Zweck dienenden Veranstaltungen, der nächsten Provinzialsynode eine besondere Vorlage zu machen. Die im November 1895 in Wien versammelte österr. Generalsynode beschloß auf Anregung der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Österreich: „Die Synode ersucht den Oberkirchenrat, die Visitatoren anzuweisen, darauf ihr Augenmerk zu richten, daß die Pfarrarchive auch rücksichtlich der älteren Bestände in guter Ordnung und leicht benützbarem Zustande sich befinden, ferner dahin zu wirken, daß in den Jahresberichten der Pfarrämter auch über den Zustand des betreffenden Archivs bezw. der Bibliothek Auskunft erteilt wird“. Diese Andeutungen mögen genügen um zu zeigen, wie sehr die Frage nach der Verbesserung des kirchlichen Archivwesens in letzter Zeit in Fluß geraten ist und wie nützlich es wäre, wenn die Eisenacher deutsche evangelische Kirchenkonferenz diese Frage auf ihre Tagesordnung setzte.

Daß, wie man zunächst bei der überaus praktischen Bedeutung der kirchlichen Archive, als Sammelstätten amtlicher Schriftstücke, welche beständig Aufklärung geben über Entstehung, Natur und Bedingung von Rechts- und kirchlichen Verhältnissen, von Gesetzen und einzelnen Anstalten, erwarten müßte, die Männer des Kirchenregiments bisher weniger als die Männer der theologischen Wissenschaft für die Pflege der Archive eingetreten sind, darf nicht auffallen. Haben doch überall da, wo die Verfassung der Kirche einen staatskirchlichen Charakter trägt, die Staatsarchive die wichtigeren kirchlichen Urkunden und Akten aus älterer Zeit in sich aufgenommen. Und dies geschah nicht bloß in der älteren Zeit, in welcher z. B. nach den „Satzungen für die Präpositi des Fürstentum Pommern vom 26. März 1621“ die Visitationsakten zu den Akten, „welche in den Fürstlichen Archiven vorhanden, gebracht und beigelegt werden“ sollen (Moser, Corp. Jur. Evangel. II). Nach einer am 30. Sept. 1769 für das Fürstentum Baireuth erlassenen Verordnung sollte eine „Designation von allen bei den Landes- und Amtshauptmannschaften auch Superintendenturen, Pfarreien und Diakonaten u. s. w. befindlichen Originalurkunden an den geheimen Archivarius Spieß zu Plassenburg eingeschickt und dasjenige, was er hiervon aufzeichnen wird, zum dasigen geheimen Archiv verabfolgt werden“ (Spieß, Von Archiven, Halle 1777, Anhang). Auch in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, als teils infolge der politischen Neugestaltung Deutschlands nach den Freiheitskriegen, teils infolge des neu erwachenden Verständnisses für historische Studien und der die Litteratur und Kunst, ja fast das ganze geistige Leben jener Zeit beherrschenden Strömung, die wir Romantik zu nennen pflegen, das Archivwesen eine Wiedererweckung erlebte, als in Preußen „aus vielen Hunderten“, wie der frühere Direktor der preuß. Staatsarchive Dr. v. Lancizolle in seiner Denkschrift vom Jahre

1855 sagt, „vielleicht aus mehr als 1000 zu Ende des 18. Jahrh. noch gesondert gewesenen Fundorten die geretteten und der Aufbewahrung wert befundenen Archivalien zusammengebracht und den neu gegründeten Provinzialarchiven überwiesen wurden", wanderten zahlreiche kirchliche Urkunden und wichtige Akten in die staatlichen Archive, wo sie sich bis zur jetzigen Stunde noch in guter Pflege befinden. Und trotzdem besitzen die Registraturen vieler Superintendenturen und Pfarreien in der Mark Brandenburg und in anderen Provinzen Preußens noch viele alte wertvolle Archivalien, deren Einband öfter beweist, daß in den beiden ersten Jahrhunderten nach der Reformation für die Erhaltung der wichtigeren Urkunden und Akten auch auf kirchlicher Seite besondere Sorgfalt angewendet wurde. Im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin sind nach den Angaben Dr. Fr. Stuhrs: „Die Kirchenbücher Mecklenburgs, Schwerin 1895" noch im Jahre 1874 sämtliche ältere bis 1750 abgeschlossene Kirchenbücher, welche den Pfarreien Großherzoglichen Patronats gehören, an das Staatsarchiv abgeliefert, und auch manche ritterschaftliche Kirchenpatrone haben zur Einlieferung ihre Zustimmung gegeben. In Württemberg ist infolge Erlaß d. Min. des Innern vom 24. Jan. 1877 auf die Gemeinde und Stiftsverwaltungen dahin eingewirkt worden, aus ihren Archiven Pergamenturkunden und solche Stücke, die für sie nicht mehr von praktischem Gebrauche, dagegen in geschichtlicher oder anderer Hinsicht von einer gewissen Bedeutung sind, an das Staatsarchiv abzutreten. „Bezüglich der Pfarrämter hat das bischöfliche Ordinariat 1884 und das evangel. Konsistorium 1885 den Wünschen der Königl. Archivdirektion bereitwilliges Entgegenkommen gezeigt, und wurden infolgedessen von den evangelischen Pfarreien fast durchaus, von den katholischen zu einem großen Teile Verzeichnisse ihrer Archivalien angelegt, aus welchen die Archivsdirektion jene Dokumente bezeichnen konnte, welche sie für ihre Sammlungen zu erwerben wünschte. Von den katholischen Pfarrämtern haben sich einige gegen eine solche Abtretung entschieden ausgesprochen" (Helfert S. 27). Jetzt ist in Württemberg durch den wichtigen Erlaß des Evangelischen Synodus betreffend die Registraturen der Dekanatämter und Pfarrämter vom 21. Nov. 1893 vorgeschrieben worden: „Zu einer etwa beabsichtigten Ausscheidung wichtiger Akten des Pfarramts . . . ist zuvor die Genehmigung des Konsistoriums einzuholen."

Wer auf die Verfassungsgeschichte der evangelischen Landeskirchen Deutschlands blickt, wird es erklärlich finden, daß einzelne städtische Archive und die Familienarchive der alten Adelsgeschlechter viele wertvolle kirchliche Archivalien aufbewahren. So liegen z. B. in dem v. Alvenslebenschen Familienarchiv zu Erxleben wichtige Akten über die Einführung der Konkordienformel im Magdeburgischen. Anderes archivalisches Material hat sich in den Kirchenbibliotheken angesammelt, das man nicht in ihnen, sondern in den Archiven sucht. Noch andere äußerst wichtige Archivalen sind in Privatbesitz übergegangen (vgl. z. B. D. O. Mejer, Zum Kirchenrecht des Reformationsjahrhunderts 1891 S. 33). Daß solche Zustände eingetreten sind, hat die mangelhafte, die kirchl. Archive betreffende Gesetzgebung mit verschuldet. Diese hat in früherer Zeit überhaupt den Archiven wenig Aufmerksamkeit gezeigt. In den preußischen Gesetzen geschieht nach von Löhers Untersuchungen des Archivs zum erstenmal im Jahre 1613 Erwähnung und erst im Jahre 1751 erscheint der Titel „Archivarius". Wie wenig fruchtbar aber auch das verflossene Jahrhundert in manchen Gebieten des evangelischen Deutschlands in Bezug auf den Ausbau des kirchlichen Archivrechts war, zeigt die Bekanntmachung, betreffend die Ordnung der Pfarrarchive in dem Kirchlichen Gesetz- und Verordnungsblatt für den Amtsbezirk des Königl. evangel.-lutherischen Konsistoriums in Kiel vom 31. Okt. 1892 S. 117—120, in welcher „die noch jetzt in Geltung befindlichen Verfügungen des Gottorfer Oberkonsistoriums vom 31. Aug. 1802 und des Glückstädter Oberkonsistoriums vom 2. Sept. 1802 . . . mit Rücksicht auf die inzwischen eingetretenen veränderten Verhältnisse in einzelnen Stücken ergänzt bezw. abgeändert werden". Da Unordnung und mangelhafter Zustand der kirchlichen Archive und Registraturen eine Krankheit am äußeren Leibe der Kirche ist, welche oft die größten Nachteile für die Bewahrung das Rechts und für den amtlichen Geschäftsgang mit sich bringt, so ist nicht überall wie in Schleswig-Holstein eine so große Pause in der Fortbildung des kirchlichen Archivrechts eingetreten. Was war aber, wenn wir z. B. auf die evangelische Landeskirche der älteren preußischen Provinzen blicken, von den nach den Freiheitskriegen für jede Provinz eingerichteten Konsistorien zu erwarten? War doch die Aufgabe dieser mit schwachen Kräften und Mitteln ausgestatteten Behörden nach der Instruktion vom Jahre 1817 lange Zeit allein darauf beschränkt, in rein geistlicher und wissenschaftlicher Hinsicht die allgemeine Leitung des evangelischen Kirchenwesens und der Schulangelegen-

heiten in der Provinz zu besorgen. Und als die Jahre kamen, in welchen der evangelischen Kirche eine selbstständige Verfassung gegeben wurde, brachte die Einführung dieser Verfassung und die auf Grund und infolge dieser Verfassung eingetretene kirchliche Gesetzgebung, welche bisher noch in keiner Epoche der neueren Kirchengeschichte, die Reformationszeit ausgenommen, einen so großen Umfang eingenommen hat, eine solche Arbeitslast mit sich, daß die dem Archivwesen gewidmete kirchenregimentliche Fürsorge bisher auf das kleinste Maß beschränkt bleiben mußte. Allein gerade diese neuere kirchliche Gesetzgebung, die teilweise Loslösung der Kirche vom Staat, der vielfach eingetretene Wechsel in den Kompetenzverhältnissen hat die früheren Registratureinrichtungen der Kirche in ihren Grundvesten erschüttert und Anforderungen an dieselben hervorgerufen, welche die Frage nach der Neugestaltung des kirchlichen Archiv- und Registraturwesens als notwendige Folge nach sich gezogen hat. Dazu kommt, daß das kirchliche Selbstgefühl, je mehr es erstarkt, immer dringender fordern wird, daß die urkundlichen Quellen für das Recht und für die Geschichte der Kirche einerseits besser verwahrt und zugänglicher gemacht werden, andererseits nicht ohne weiteres Händen anvertraut werden, über welche die Kirche nicht gebieten kann.

Welch ein treffliches Vorbild giebt doch hierin die Brüder-Unität. Sie bewahrt trotz aller Stürme und Verfolgungen in ihrem Archiv 7 Bände geschichtlicher Dokumente aus dem 14. und 15. Jahrh., unter anderem auch den Briefwechsel der Brüder mit verschiedenen Reformatoren (s. A. Glitsch „Versuch einer Geschichte der historischen Sammlungen der Brüder-Unität"). In den Jahren 1888 und 1889 wurde für das Archiv ein vor Feuersgefahr geschütztes Gebäude in Herrnhut errichtet und ein Teil des Baukapitals, 32000 Mark, durch freiwillige Beiträge aufgebracht.

Weil in der evangelischen Kirche des Rheinlands das kirchliche Selbstgefühl schon lange kräftig war, so ist auch dort den kirchlichen Archiven nicht bloß große Beachtung geschenkt worden, sondern die infolge eines Proponendums des Königl. Konsistoriums der Rheinprovinz von der 8. rheinischen Provinzialsynode des Jahres 1853 einstimmig beschlossene Anlegung eines Provinzial-Kirchen-Archivs und die bei der Ausgestaltung dieses wichtigen Archivs in den verflossenen 42 Jahren gemachten Erfahrungen sind für das übrige evangelische Deutschland sehr lehrreich und zum Teil vorbildlich geworden. Das Hauptverdienst bei der Einrichtung des letzteren hatte der besonders durch seine „Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westf. Kirche" bekannt gewordene und am 13. Dez. 1857 verstorbene D. Maximilian Goebel. Er war der erste Archivar des Archivs und hat den bedeutenden Grundstock desselben selber geordnet. Unter Zustimmung des Präsidiums des rheinischen Konsistoriums legte er dem Archiv den auf die geschichtlichen und konfessionellen Verhältnisse gegründeten Einteilungsplan zu Grunde, welchen Professor Dr. Jakobson in seiner „Geschichte der Quellen des evangel. Kirchenrechts der Provinzen Rheinland und Westfalen, Königsberg 1844" befolgt hat. Eine nicht geringe Anzahl wertvoller Archivalien und Bücher ist durch Geschenk in den Besitz des Archivs gekommen. Das Interesse für dasselbe ist in der Provinzialgemeinde beständig gewachsen und die Benutznng des Archivs und der Bibliothek hat besonders nach erfolgter Veröffentlichung des Katalogs zugenommen.

Das rheinische Provinzial-Synodal-Kirchenarchiv hat zwar auch ältere Archivalien der evangelisch-lutherischen Kirchen von Jülich, Cleve, Berg, Mark und Ravensberg in sich aufnehmen dürfen, diese sind jedoch viel geringer als die alten niederrheinischen Klassikal-, Provinzial- und General-Synodal-Akten, welche mit einem Pergamentband beginnen, der die Akten der Emdner Synode des Jahres 1581 und der Nationalsynode des Jahres 1578 enthält. Dies deutet darauf hin, daß jene reformierten Niederländer, welche als Flüchtlinge vor der Verfolgung der Spanier aus den Niederlanden nach dem Rheinland geflohen waren, zugleich mit ihrer presbyteralen Gemeindeordnung und ihrem Synodalwesen auch die Pflege der kirchlichen Archive nach Deutschland verpflanzt haben.

Seitdem die auf der ersten Nationalsynode der reformierten Kirche von Frankreich in Paris im Jahre 1559 aufgestellte Kirchenordnung (Discipline des églises réformées de France) im A. 33 des V. Kap. (von den Presbyterien) bestimmt hatte, daß in jeder Kirche alle merkwürdigen, die Religion angehenden Sachen aufzuzeichnen, in jeder Kreissynode der Stoff durch einen Pastor zu sammeln, aus jeder Provinzialsynode das dort Gesammelte an die Nationalsynode zu bringen sei, und die Nationalsynode von Loudun 1659 die allersorgfältigste Beachtung des A. 33 vom V. Kap. der Discipline empfohlen und bestimmt hatte, es soll eine Geschichtskommission für die Kreissynode, eine für die Provinzialsynode und eine für die Nationalsynode bestellt

werden, auch die Anlegung von Pastoral= und Presbyterial=Bibliotheken empfohlen hatte (vgl. Tollin, Vorrede zu den Urk. z. Gesch. hug. Gem. in Deutschland S. 4), hat meistenteils da, wo die Ältestenverfassung nach der Idee Calvins ihren Einzug hielt, das kirchliche Archivwesen eine Pflegestätte gefunden.

In Frankreich, wo seit den Tagen der großen Revolution in Bezug auf das Archivwesen das konsequent durchgeführte System staatlicher Centralisation herrscht, wie es von Löher in seiner Archivlehre auch für Deutschland anstrebt, und auch die Archive von Körperschaften und Gemeinden, von Humanitäts= und Wohlthätigkeitsanstalten in einer gewissen staaatlichen Abhängigkeit stehen, hat die im Jahre 1852 begründete Société pour l'histoire du Protestantisme français durch ihre 44 Bände Bulletin, durch ihre zwei Tage in jeder Woche geöffnete reiche Bibliothek auf der Place Vendôme in Paris u. s. w. für die Erhaltung und Durchforschung der kirchlichen Archivalien viel geleistet. „Sie steht nicht bloß mit den Staatsarchiven von Frankreich in amtlicher Verbindung und Austausch, sondern auch mit den Staatsarchiven des Haag, dem Record Office und dem British Museum in London, den Bibliotheken von Genf und der übrigen Schweiz, den Archiven von Petersburg, Stockholm, Kopenhagen, wie von Berlin, Dresden, Kassel, Stuttgart und wo es sonst handschriftliche und gedruckte Schätze giebt" (Tollin: Des deutsch. Hugenotten=Vereins Würdigung u. s. w. in der Zeitschrift: „Die franz. Kolonie" 1895).

In Holland hat 1878 die wallonische Generalsynode eine Commisson de l'Histoire et de la Bibliothèque des églises wallonnes eingesetzt. Das von dieser einflußreichen Kommission herausgegebene Bulletin erscheint im Haag, wo auch der Vorsitzende derselben, der Pastor E. Bourlier, seinen Wohnsitz hat. Der Bibliothekar und Archivar dieser Kommission ist der Direktor der Universitätsbibliothek zu Leiden, Dr. W. N. du Rieu. Die im Jahre 1852 begründete Bibliothèque Wallonne, welche auch viele kirchliche Archivalien in sich aufgenommen hat, wie aus dem im Jahre 1875 veröffentlichten Katalog und aus den bedeutenden Supplementen zu diesem Katalog zu ersehen ist, befindet sich in Leiden. Die niederländische reformierte Kirche hat zwar keine besondere Geschichtskommission. Ihr Archivwesen ist aber durch gute Bestimmungen geordnet. Jede Provinz hat ihre kirchlichen Provinzialarchive und jede Klasse oder Unterabteilung der Provinz hat ihr Archiv. Das Archiv der Gesamtkirche befindet sich in der Wilhelmskirche im Haag. Der Katalog ist veröffentlicht (Catalogus van het oud Synodal Archief, bewerkt door H. Q. Janssen. Met de Indices der oude Provinciale Kerkelijke Archieven, s'Gravenhage 1878, 196 S.). Durch die allgemeine Synode des Jahres 1884 (Handelingen, bl. 70, 71) ist ein „Reglement op de bewaring en het gebruik van het oud-archief der Nederlandsche Hervormde Kerk" festgesetzt worden, das durch die „Algemeene Synodale Commissie der Nederlandsche Hervormde Kerk" (Voorburg 23. Febr. 1885 Nr. 67) für weitere Kreise veröffentlicht worden ist. — Ebenso wird von der „Assembly" der Presbyterianer Schottlands das Archivwesen nicht aus dem Auge gelassen.

In der Schweiz ist das kirchliche Archivwesen sehr mannigfaltig geordnet, da in den einzelnen Kantonen die Selbstständigkeit der Kirche mehr, in den andern weniger überwiegt. Ein Werk, welches über das kirchliche Archivwesen der Schweiz eine Übersicht giebt, ist noch nicht vorhanden. Über schweizerisches Archivwesen überhaupt ist in erster Linie zu vergleichen: „Inventare schweizerischer Archive, herausgegeben auf Veranlassung der allgemeinen geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz, I. Teil Bern 1895" (wird fortgesetzt). Wir müssen uns hier des Raumes wegen begnügen, einen Überblick über das kirchliche Archivwesen des Kantons Basel=Stadt und des Kantons Thurgau zu geben, und mögen diese beiden Kantone für die übrigen als typische gelten. Das Baseler Kirchenarchiv zerfällt in zwei Teile. a) Das neuere laufende Archiv beim Kirchenrat bezw. Antistes. b) Das alte Kirchenarchiv, welches seit 1885 anläßlich der Beseitigung des Kapitelhauses, in welchem dieses Archiv früher unter Verwaltung des Antistes aufbewahrt gewesen war, in separater Aufstellung als kirchliches Eigentum im Staatsarchiv niedergelegt ist. Das von dem Baseler Staatsarchivar R. Wackernagel herausgegebene „Inventar des Staatsarchivs des Kantons Basel=Stadt" (Separat=Abdruck aus dem Anzeiger für schweizerische Geschichte Basel 1892) giebt S. 30 nähere Auskunft über den Inhalt des alten Kirchenarchivs. In der Reformationsordnung ist keinerlei Anweisung über die Anlegung eines Archivs gegeben. Diese beruht auf der Initiative einzelner Antistes, besonders des Antistes Gernler im 17. Jahrh., von dem eine wertvolle Aktensammlung zur Baseler Kirchengeschichte vorliegt. Hinsichtlich des

kirchlichen Archivwesens in Basel besteht als einzige Vorschrift die vom Kirchenrat am 27. Febr. 1884 beschlossene Ordnung betreffend Führung der Kirchenbücher. Die Kirchenbücher werden bei den einzelnen Pfarrstellen verwahrt, jedoch nur diejenigen der letzten 60—70 Jahre. Die älteren sind im Archiv. Sie beginnen größtenteils mit dem Jahre der Reformation 1529. Basel besaß jedoch noch ein älteres Kirchenbuch, dasjenige von St. Theodor, beginnend circa 1490 und hierdurch ein Unicum. Dieses Buch wurde jedoch vor etwa 40 Jahren durch Veruntreuung aus Basel entfernt und befindet sich jetzt im britischen Museum in London.

Der Kanton Thurgau ist eine ehemalige eidgenössische Vogtei, welche von sieben eidgenössischen Ständen, darunter auch Zürich, regiert wurde. Von Zürich aus wurden in den ersten Jahrhunderten nach der Reformation die Pfarreien der reformierten Gemeinden des Thurgaus besetzt und liegen deshalb die wichtigsten kirchlichen Archivalien jener Zeit im Kantonsarchiv zu Zürich. Im Jahre 1798 verwandelte die Revolution die ganze Schweiz in einen Einheitsstaat nach französischem Muster. In dieser Zeit (1798—1803), in welcher auch die kirchlichen Dinge vom Centrum (Aarau) aus verwaltet wurden, sind die allgemeinen kirchlichen Archivalien im helvetischen Archiv, das jetzt im Bundesarchiv in Bern liegt, niedergelegt worden (vgl. Dr. Strickler, Akten der Helvetik 5 Bde, 4°). Seit 1803 bildet der Thurgau ein selbstständiges staatliches Gebilde wie andere Kantone. Die oberste evangelische Kirchenbehörde ist der Kirchenrat. Dieser hat ein eigenes Archiv, das im Kantonsarchiv untergebracht ist und jederzeit entfernt werden kann, wenn es der Kirchenrat verlangt, wie es auch früher nicht in Frauenfeld lag. Die lokalen Akten der Pfarreien sind in den Jahren nach 1860 infolge Anregung des thurg.-hist. Vereins registriert.

Was die Archive der anglikanischen Kirche betrifft, so hat die im Jahre 1869 von der Königin eingesetzte und mit reichen Geldern ausgestattete „Historical Manuscripts Commission“, deren Publikationen den Titel führen: „Reports of the Historical Manuscripts Commission“ bis jetzt schon sehr viel auch für die Durchforschung der Archive der Established Church geleistet. Ein englischer Freund, welcher bei den Arbeiten dieser Kommission beteiligt ist, schickte folgenden Überblick über das Archivwesen der Etablished Church: „die Urkunden und Akten, nach denen Sie sich erkundigen, sind in der Regel in den Diöcesan- und Archidiakonatsregistraturen zu finden. Diejenigen, die den Kathedralen gehören, sind unter Aufsicht des Sekretärs des Domkapitels gestellt. Einige derselben sind untersucht worden und ist über dieselben der Historical Manuscripts Commission Bericht erstattet worden. Noch andere werden jetzt durchforscht: Westminster-Abtei im Jahre 1873; Canterbury 1876 und 1883 und eine noch genauere Durchforschung ist jetzt im Gange; Lambeth Palace und Archidiaconat von Canterbury 1877; St. Pauls 1883; Ely, Gloucester, Lincoln, Peterborough und Southwell 1881; Worcester und Lichfield 1895. Kurze Notizen von allen sind im „Report of the old Record Commission“ herausgegeben 1800 S. 332—347 zu finden. Von bischöflichen Archiven hat die Historical Manuscripts Commission bis jetzt nur diejenigen von Dublin und Ossory behandelt. Was die Oxforder Diöcese betrifft, so werden die Archivalien derselben in einem besonderen Gebäude aufbewahrt, welches in der Zeit des Bischofs Wilberforce in St. Giles Street zu Oxford erbaut worden ist. Die alten Urkunden und Akten des Archidiakonats wurden vor ungefähr 25 Jahren in der Bodleiana zu Oxford niedergelegt. Die Urkunden aus der Zeit vor 1540 sind in Lincoln an derselben Stelle niedergelegt, wo die Archivalien der Diöcese aufbewahrt werden und zwar (was gegenwärtig meistens der Fall ist) in vorzüglicher Ordnung in dem zum alten Palast gehörenden Turm. Das älteste in der nördlichen Provinz vorhandene Kirchenregister ist das des Erzbischofs Gray zu York, das 1225 anhebt und von dem Domherrn James Raine für die Surtees Society (Bd 56 1872) herausgegeben ist. Die Reihenfolge der Yorker Kirchenregister ist vollständig von Erzbischof Gray bis Erzbischof Maclagan (1891) außer einer Lücke von 10 Jahren nach Grays Tode. Es schließt auch die Geschäfte sede vacante nach dem Ableben jedes Erzbischofs ein. Das älteste Kirchenregister von Durham ist dasjenige Bischof Bellawes (1311—1316) herausgegeben als „Registrum Palatinum Dunelmense“ von J. D. Hardy 1873 (Rolls Series). Kurze Bemerkungen über die Yorker bischöflichen Register giebt Raines in den „Historical Papers and Letters from the Northern Registers“ 1873 (Rolls Series). Die Archivalien der Konvokation (Provinzialsynode) der nördlichen Provinz befinden sich in der Diöcesanregistratur zu York, diejenigen der Convocation of Canterbury sind in Lambeth. Eine Anzahl der letzteren sind

veröffentlicht in „Wilkins's Concilia, 4 vol. fol., London 1737“, alle neueren dagegen in dem „Chronicle of Convocation“. — „Da man in letzter Zeit die Wahrnehmung gemacht hat, daß in Zeiten, wo der Unterschied zwischen amtlichen und nicht amtlichen Schriftstücken noch nicht so klar wie heute festgestellt war, viele der ersteren in Privathänden blieben, so wurde in dem britischen Museum eine eigene Abteilung „Collections of State Papers and Historical Documents“ geschaffen, wo derlei Papiere, die durch Vermächtnis, Geschenk oder Kauf erworben worden, in dauernde Verwahrung kommen und genau katalogisiert werden“ (Helfert S. 6). Besondere Beachtung verdienen auch die Arbeiten der im Jahre 1885 begründeten „Huguenot Society of London“, welche neben den Proceedings große Quartbände herausgiebt, die meist Kirchenregister bringen (vgl. Tollin in dem citierten Aufsatz in der Zeitschr.: „Die franz. Kolonie“, in welchem eine Übersicht der in Deutschland wenig bekannten Publikationen der Huguenot Society of London gegeben wird). Weil in England der Kirche überlassen bleibt, was der Kirche gehört, so besteht das „Public Record Office“ in London nur für die unmittelbaren Staatsakten und Urkunden.

Werfen wir noch einen kurzen Blick nach dem Norden Europas, so ist weder in Dänemark noch auf der skandinavischen Halbinsel das kirchliche Archivwesen von dem staatlichen streng getrennt. Die 8 Bistümer (Stifter) Dänemarks hatten zwar in vorreformatorischer Zeit ihre eigenen Archive, die sogenannten Stiftskisten, der Inhalt derselben blieb aber später nur zum geringen Teil in den Händen der evangelischen Bischöfe. Aus den letzten Regierungsjahren Christians IV. rühren verschiedene wichtige, das kirchliche Archivwesen betreffende Bestimmungen her, welche in dem Gesetzbuch Christians V. vom Jahre 1863 („Danske Low“) wiederholt sind. Nachdem im Jahre 1883 der hervorragende Historiker A. D. Jörgensen an die Spitze des dänischen Archivwesens gestellt ist, hat dasselbe erhebliche Fortschritte gemacht. Ein Gesetz vom Jahre 1883 hat die Einrichtung von drei dem Reichsarchivar unterstehenden Provinzialarchiven angeordnet (in Kopenhagen, Odense und Viborg), welche bestimmt sind, nach und nach alle Archivalien der civilen und geistlichen Behörden, die der Ministerien und übrigen Centralbehörden ausgenommen, aufzunehmen. Seit dem Jahre 1886 erscheint in jedem dritten Jahr ein Band Mitteilungen über die Wirksamkeit und die übrigen Verhältnisse der Archive unter dem Titel: „Meddedelser fra det Kongelige Gehejmearkiv og det dermed forenede Kongerigets Arkiv.“

Auch für das staatliche und kirchliche Archivwesen Schwedens ist die letzte Zeit eine Zeit der Wiedererweckung. Durch die kgl. Verordnung vom 26. Okt. 1883 ist eine genaue in zwei Exemplaren abzufassende Verzeichnung und sorgfältige Pflege der kirchlichen Archivalien vorgeschrieben. Eine besondere, behufs Verbesserung des Archivwesens eingesetzte Kommission hat wichtige Reformvorschläge ausgearbeitet. Die Kommission hat u. a. ihr Gutachten dahin abgegeben, daß eine Centralisation älterer kirchlicher Urkunden und Akten entweder an den Bischofssitzen oder im Reichsarchiv anzustreben sei. Auch liegt ein Vorschlag vor, besondere Provinzialarchive einzurichten.

Das päpstliche Archiv. Seitdem der Kardinal Cäs. Baronius in bestimmter auf die Verherrlichung der römischen Kirche gerichteter Tendenz mit den aus den reichen Schätzen des päpstlichen Archivs geschöpften Annalen den unmittelbar aus dem Kampfe gegen die römische Kirche herorgegangenen Magdeburger Centurien, welche die Fälschung der sogenannten Isidorischen Dekretalen nachgewiesen hatten, entgegengetreten war, blieb das päpstliche Archiv wissenschaftlichen Studien so gut wie unzulänglich. Der Zutritt zu demselben war nur dem Papste, dem Kardinalsekretär und dem Archivpräfekten gestattet. Jeder andere, welcher ohne direkte päpstliche Erlaubnis in das Archiv hineinkam, war dem großen Kirchenbann verfallen, und nur selten wurden einigen besonders empfohlenen Gelehrten einzelne Bände unter besonderer Aufsicht zur Durchsicht vorgelegt. Trotz des Widerspruchs, welchen der jetzige Papst Leo XIII. fand, als er die Absicht kundgab, das Archiv des Vatikans für Studienzwecke zu öffnen, hat derselbe doch den Bruch mit den traditionellen Anschauungen vollzogen, durch ein Breve vom 20. Juni 1879 den kurz vorher zum Kardinal ernannten deutschen Professor Hergenröther aus Würzburg als Praeses Vaticani Tabularii nach Rom gerufen und zwei Jahre später das Archiv den Gelehrten aller Nationen zugänglich gemacht. Jeder, der den sonst mit keinem anderen Bilde geschmückten Studiensaal des päpstlichen Archivs betritt, wird durch die unter der einfachen Büste des jetzigen Papstes befindliche Unterschrift an diesen wichtigen und den historischen Studien großen Gewinn bringenden Schritt erinnert, denn sie lautet: „Leo XIII. Pont. Max. historiae studiis consulens Tabularii arcana reclusit

anno MDCCCLXXXI." In Zusammenhang mit der Eröffnung des päpstlichen Archivs steht die Einsetzung einer historischen Kommission, welche die Aufgabe hat, für die systematische Herausgabe und Verarbeitung der Archivalien Sorge zu tragen und nach eigenem Ermessen wissenschaftliche Unternehmungen zu veranlassen. Um diese Forschungen erfolgreicher zu machen, beschloß der Papst im Mai 1884 am Archiv eine besondere Schule für Paläographie und vergleichende Geschichtskunde zu errichten. Nach Angabe des am 1. Mai 1884 durch den Papst genehmigten Benutzungsreglements ist das Gesuch um Zulassung zum Studiensaal an den Präfekten des Archivs zu richten mit genauer Angabe der Periode, über welche sich die Untersuchungen erstrecken und des Zwecks der Kopien oder Auszüge aus den Dokumenten. Der Studiensaal ist vom 1. Oktober bis 27. Juni mit Ausnahme der Sonntage, der Donnerstage, der vorgeschriebenen Fasttage, der Zeit vor Weihnachten bis Sylvester, am Donnerstag vor Fastnacht bis Aschermittwoch und von Palmsonntag bis Osterdienstag geöffnet. Dem Ermessen der Unterarchivare ist es anheimgegeben, die Aushändigung von Schriftstücken zu verweigern, welche einen vertraulichen Charakter tragen oder deren Veröffentlichung mit Rücksicht auf das religiöse und soziale Interesse unthunlich erscheint. Jeder Forscher, der seit Eröffnung des päpstlichen Archivs in demselben gearbeitet hat, hat sich des wohlwollenden Entgegenkommens der einzelnen Archivbeamten dankbar erfreuen dürfen.

In Bezug auf die übrigen Archive der römischen Kirche können wir des Raums wegen hier nur kurz bemerken, daß im Jahre 1581 durch das Konzil zu Rouen und im Jahre 1587 durch eine Bulle des Papstes Sixtus V. (vgl. Lichtenberger: Encyclop. des sciences religieuses, Paris 1877, I, 555), der, wie aus den durch Alberico veröffentlichten Briefen des Baronius zu erkennen ist, nicht wenig durch letzteren beeinflußt worden ist, bestimmt wurde, daß überall da Archive eingerichtet werden sollen, wo sie noch nicht vorhanden sind. T. O. Radlach.

Archontiker s. Gnostiker.

Arcimboldi Giannangelo (Arcimboldus, Johannes Angelus), gest. 1555. — Litteratur: C. F. Allen, De tre nordiske Rigers Historie II u. III; L. A. Aujou, Svenska Kyrkoreformationens Hist. I, Upsala 1850; Gustaf I.: Registratur; Münter, Kirchengesch. von Dänemark und Norwegen III; K. Hamann, Ein Ablaßbrief G. A. Arcimboldi aus dem Jahre 1516, Hamb. 1884; B. Zimmermann, De J. A. Arcimboldo, Upsala 1761; Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation II; C. Sillverstolpe: Histor. Bibliothek. Sthm. Jahrg. 1878; v. Troil, Skrifter och Handlingar til Uplysning i Svenska Kyrko — och Reformations-Hist. I, Ups. 1790; J. Weidling, Schwedische Gesch. im Zeitalter der Reformation, Gotha 1882; Reimar Kock, Lüb. Chronik zu 1517 u. 1519; vgl. auch die Litteraturangabe bei dem Artikel Gustav Wasa und die Reformation in Schweden.

Der berüchtigte Ablaßkrämer, Dr. iur. utr., Präpositus von Arcisate, endlich Erzbischof von Mailand, Arcimboldi gehörte einem alten berühmten, ursprünglich von Parma stammenden, später nach Mailand übergesiedelten Adelsgeschlechte an, das 1727 erlosch. Sein Vater war Senator zu Mailand, Rat der Herzöge Galeazzo und Ludovico Sforza und Statthalter von Cremona Aloisio Arcimboldi. Verschiedene Mitglieder seiner Familie hatten hohe kirchliche Ämter bekleidet, so war z. B. sein Oheim Erzbischof. In seinen Familientraditionen mochte er demnach sowohl eine Aufforderung zum Eintritt in die Geistlichkeit als auch erfolgreiche Aussichten für die Zukunft erblicken. Schon bevor er sein 30. Lebensjahr erreicht, war er apostolischer Protonotarius und Referendarius Leos X. Von diesem Papste, „reich an klassischer Bildung aber arm an geistlicher Gesinnung", wurde er insbesondere bei dem beabsichtigten Bau der Peterskirche in finanziellen Geschäften verwandt und mit der Pfründe eines Präpositus des Klosters zu Arcisate bedacht. Am 2. Dez. 1514 zum Generalkommissar des Ablasses für einen großen Teil Deutschlands, sowie für den skandinavischen Norden ernannt, wurde er mit der Würde eines Nuncius cum potestate legati a latere bekleidet. In Schweden sollte er einem neuen päpstlichen Briefe vom Sept. 1516 gemäß zugleich als kirchenpolitischer Friedensstifter auftreten. Der katholische Geschichtsschreiber Paolo Sarpi (Hist. concilii Trident.) entwirft von der Persönlichkeit und der Wirksamkeit des Mannes ein wenig erfreuliches aber sicher getreues Bild: Arcimboldi, obgleich Prälat geworden, habe doch nicht die Geschäftsgewandtheit eines genuesischen Kaufmannes abgelegt, sondern sei nur bestrebt gewesen, die Geldgier jenes Weibes (der Konkubine Maddalena) zu stillen; deshalb habe er den Vertrieb des Ablasses noch weiter verpachtet an allerlei habsüchtige Helfershelfer, welche ihrerseits die Ablaßgelder, die das arme Volk zur Lösung seiner

Sünden sich vom täglichen Brote absparte, in Frauenhäusern und Kneipen, bei Würfelspiel oder noch schlimmeren Dingen vergeudeten. Bevor Arcimboldi sich nach Dänemark und Schweden begab, weilte er längere Zeit in Norddeutschland, besonders in Lübeck, aber auch in Hamburg. In letztgenannter Stadt wirkte er 1516 zu Gunsten seines Auftrags. Um mit rechtem Erfolge zu wirken — sagt ein Kenner seiner Wirksamkeit an diesem Ort — nahm Arcimboldi einen landeskundigen Priester als Gehilfen an, nämlich den Hamburger Domscholastikus Heinrich Bantschow, einen in Geldgeschäften wohlerfahrenen Mann, und ernannte ihn, um ihm noch mehr Glanz und Ansehen bei den Landsleuten zu geben, zum päpstlichen Akoluthen und Protonotar. Arcimboldi hatte nämlich von Leo X. außer vollkommener Ablaßerteilung noch andere Vollmachten erhalten, deren Ausübung notwendig viel Geld einbringen mußte; so durfte er — natürlich nur gegen bare Zahlung — Butterbriefe austeilen, Heiratsdispense geben, Doktoren in jeder Fakultät, Notare, Protonotare, Pfalzgrafen und Akoluthen ernennen u. s. w. (Urkunden hierüber in F. Münter a. A. III. S. 90 ff.). Nachdem auch das nahe gelegene Bistum Ratzeburg besucht worden, wandte sich Arcimboldi nach Holstein. In Begleitung seines Bruders Antoniello und mehrerer Gehilfen kam er möglicherweise schon 1516 (s. Hamann) oder 1517 nach Kopenhagen. Von König Christian II. erkaufte er gegen Erlegung von 1100 rheinischen Gulden die Erlaubnis, in Dänemark seinen Ablaßhandel ins Werk zu setzen, wobei er allen „die Vergebung auch der ärgsten Verbrechen und die Herstellung der Reinheit und Unschuld des Taufstandes zusagte, für die Todesstunde aber die offenen Himmelspforten" (Pontoppidan, Kirkehist. VI cap. 13, Münter III. 12). Überall pflegte er ansässige Priester und Mönche als „Confessionarii" in Sold zu nehmen. Im März 1518 kam Arcimboldi in Schweden an, nachdem er dem dänischen Könige versprochen hatte, für ihn und seine Unionspolitik dort zu wirken. Das Land wurde damals von Sten Sture d. J. als „Reichsvorsteher" regiert, welcher als Führer der nationalen Partei die völlige Unabhängigkeit und Selbstständigkeit seines Volkes erstrebte. Dieser lag damals im Streite sowohl mit den Prälaten als der Unionspartei, nachdem er den herrschsüchtigen und trotzigen Erzbischof Gustav Trolle, welcher ein Anhänger der nordischen Einheitsidee war, mit dem Schwerte in der Faust gebeugt und mit der Hilfe der Reichsstände zur Niederlegung seines Amtes gezwungen hatte. Nach Stockholm und Upsala kam Arcimboldi erst gegen Ende d. J., nachdem er auf seiner Reise von Schonen aus in Schweden viele Freunde gewonnen hatte, namentlich dadurch, daß er im Namen des Papstes hier und dort geistliche Ehrentitel und Würden austeilte und kirchliche Entscheidungen traf. Es finden sich reichliche Spuren seiner Wirksamkeit. So erließ er den 4. April 1518 einen Indulgenzbrief zu Gunsten der Bernhardinernonnen in Askaby, den 15. Mai zu Gunsten des Klosters zu Wadstena, bestätigte die Privilegien der Stadt Stockholm u. s. w. Sten Sture sparte keine Mühe und kein Opfer, diesen einflußreichen und klugen Mann auf allerlei Weise für sich zu gewinnen, was ihm auch vollkommen gelang. Vielleicht teilte Arcimboldi dem Reichsvorsteher viele brauchbare Notizen und wichtige Geheimnisse mit, in welche er selbst während seines Aufenthaltes in Dänemark eingeweiht war. Auf dem Herrentage zu Arboga im Dezember 1518 bestätigte er, „der Friedensengel" aus Rom, das nach dem kanonischen Rechte ungültige Urteil des schwedischen Reichstages über Gustav Trolle, nachdem er ein kostbares Pelzwerk, einen silbernen Tisch und andere Geschenke empfangen und man ihm Aussicht auf das Erzbistum des Landes gemacht hatte. Arcimboldis Plan war vielleicht dieser, das Erzbistum durch den vormaligen, hochbetagten, persönlich ehrwürdigen Erzbischof Jakob Ulfsson verwalten zu lassen, selbst aber in Italien seinen Aufenthalt zu nehmen und ein gutes Teil der erzbischöflichen Einkünfte dort zu genießen. Inzwischen betrieb Arcimboldi sowohl in eigener Person als auch durch seine Boten seinen Ablaßkram in ganz Schweden und Norwegen. Seine Kanzlei hielt er in dem Hause der Sicta Barbara bei der Domkirche von Upsala. „Arme Frauen und Mägde verkauften ihre letzte Schürze vom Leibe weg, um mit dem Erlöse einen Ablaßbrief zu erwerben. Neben barem Gelde, das sich letztlich im Norden nach der niedrigsten Angabe auf 20000 Dukaten bezifferte, nahm Arcimboldi für seine Briefe Eisen und andere Rohstoffe, welche er zu ganzen Schiffsladungen an das Kontor der Fugger in Amsterdam und Lübeck abgehen ließ". In einem Briefe an den Papst vom 2. Jan. 1519 berichtete der Legat über den Zustand Schwedens, über den Herrentag zu Arboga und die Verurteilung Trolles und versprach, nach seiner Rückkehr nach Rom genauere Rechenschaft abzulegen. König Christian II. war über die Art und Weise, wie Arcimboldi in Schweden auftrat, natürlich nichts weniger als befriedigt. Er beklagte sich bei dem

Papste und rächte sich an dem Legaten, indem er auf die von ihm gesammelten Waaren, zahlreichen Kostbarkeiten und baren Summen Beschlag legte. Zwei beladene Schiffe ließ er wegnehmen und Antoniello Arcimboldi, der in seine Gewalt geriet, nahm er in Verhaft. Es fehlte wenig, daß der Legat selbst auf seiner Rückreise aus Schweden in Lund (das damals dänisch war) von demselben Schicksale betroffen wurde. Er rettete sich aber durch die Flucht, nachdem er am 19. April 1519 dem König einen ausführlichen Brief geschrieben, in dem er sich verteidigte und ihn ersuchte, die Beschlagnahme seines Eigentums aufzuheben und seinem Bruder, der „seine halbe Seele und Herz" sei, die Freiheit wiederzugeben; dagegen versprach er dem König 1000 rheinische Gulden zu bezahlen, sobald Antoniello in Lübeck angekommen sei. Arcimboldi begab sich von Lund zunächst wieder nach Schweden und von dort nach Lübeck. Hier mußte er erfahren, wie schnell mit dem Beginn der reformatorischen Bewegung die Stimmung umgeschlagen war. War er bei seinem ersten Besuche mit Glockengeläute und großem Gepränge begrüßt worden, so empfing ihn jetzt eine in Gesprächsform abgefaßte, lateinische Schmähschrift, in welcher der Ablaßhandel und andere Mißbräuche der römischen Kirche verhöhnt und verurteilt wurden. In Lübeck fand er an allen Kirchenthüren eine Bulle angeschlagen, welche über Sten Sture und alle, die an dem Verfahren gegen Gustav Trolle teilgenommen, den Bann aussprach. Ein besonderer Abgesandter König Christians II. hatte den Papst zu dieser Maßregel bewogen. Arcimboldi, der über Bremen und Köln, beständig von dänischen Spionen verfolgt, nach Rom zurückkehrte, gelang es rasch den Papst umzustimmen, zumal da der dänische König damals kirchlichen Reformen zuneigte, überdies dann das Stockholmer Blutbad (1520) allgemeines Entsetzen erregt hatte. A. wurde für unschuldig erklärt, nachdem er beschworen hatte, daß er gegen König Christian II. nichts feindliches unternommen habe. Später eröffnete sich ihm die Bahn zu einer glänzenden Zukunft. Francesco Sforza, Herzog von Mailand, sandte ihn als Botschafter nach Spanien, um den neugewählten Papst Hadrian VI. zu beglückwünschen, eine willkommene Gelegenheit für den gewandten Mann, sich die Gunst des Papstes zu erwerben. Später diente der Einfluß seiner mächtigen Familie in Mailand Kaiser Karl V. bei der Einnahme dieser Stadt. Zum Lohne hiefür ward A. (im Jahre 1523 oder 1525) Bischof von Novara. Ein Vierteljahrhundert später, im Jahre 1550, bestieg er den wichtigsten Erzstuhl von Oberitalien, den von Mailand. Seinen Haß gegen den dänischen König hatte er auch jetzt noch nicht vergessen. Bei seiner Weihe im Dome zu Mailand hielt einer seiner Freunde eine Rede, welche von Ausfällen gegen „das Ungeheuer" Christian überfloß (s. Ant. Majoragii Orationes et praefationes. Lipsiae 1600 p. 29 sq.). Er starb 6. April 1555. Von den Schätzen, welche dieser nordische Tetzel in Schweden gesammelt hatte, erhielt die päpstliche Schatzkammer wenig oder gar nichts. Den größten Teil, vielleicht alles, behielt Christian „der Tyrann"; er führte also großenteils mit schwedischem Gelde jenen Krieg, der die Reformation und die Wiederherstellung des nationalen Königtums in Schweden wesentlich beförderte. „Wir wissen und gedenken auch wohl", schreibt Gustav Wasa in einem Briefe d. 8. Aug. 1554 (s. Zimmermann), was mit der Summe Geldes ausgerichtet worden, so Johannes Angelus und seine Cumpanen hier im Reiche versammelt und von dorten haben genommen, davon unsere ärgsten Feinde es alles empfingen, so hintenan dies Reich betriegeten mit unser eigen Gut und Geld, das wohl besser gewesen die Schweden hätten es ihnen selber zu Nutzen behalten, damit sie hätten können dem Feinde noch mehr Widerstand thun". Arcimboldi ist nicht, wie es einigemale behauptet worden, der Entdecker des (jetzt in der königlichen Bibliothek zu Berlin befindlichen) Corveyer Codex der 5 ersten Bücher der Annalen des Tacitus. Möglich ist es, daß er gelegentlich der Verkäufer dieses Tacitus-Codex gewesen. (Vgl. Hamann S. 56 Note 4.)

(Michelsen †) **Hermann Lundström.**

Aretas, der Araber. — Schürer, Gesch. des jüd. Volks im Zeitalter Jesu Christi I, 1890, Beilage II: Gesch. der nabatäischen Könige, S. 609 ff.; daselbst auch eine Auswahl aus der früheren Litteratur, aus der hier die Ausführungen Wieselers, des Verfassers des Artikels Aretas in der vor. Aufl. dieser Encykl. (bes. Chronol. des apost. Zeitalters S. 167 ff.) und die von Schürer nur gelegentlich erwähnten Aufsätze von Wandel in ZkWL 1887: Zur Chronol. des Lebens Pauli hervorgehoben seien. Hinzu kamen seitdem noch O. Holtzmann, Neutestamentl. Zeitgesch. 1895, S. 70 u. ö. und die Artikel Aretas u. Nabatäer in den neu erschienenen Realwörterbüchern 2c.; vgl. auch die Kommentare zu 2 Ko 11, 32 und AG 9, 23 ff.

Aretas (Ἀρέτας, später Ἀρέθας, auf Münzen und Inschriften Charethâth) Name von vier Fürsten des nabatäischen Reichs im Süden und Osten Palästinas mit der Hauptstadt Petra. In der Bibel wird (n. richt. Lesart) nur an zwei Stellen ein Aretas genannt: 1) 2 Mak 5, 8; 2) 2 Ko 11, 32. Dazu mag man heranziehen 3) die Mt 14, 3 und Parall. vorkommende Erwähnung der um der Herodias willen aufgegebenen ersten Gattin des Antipas, die nach Joseph. Ant. XVIII, 5, 1 u. 4 eine Tochter des gleichzeitigen Peträerkönigs Aretas war. Der 2 Mak erwähnte ist überhaupt der erste uns mit Namen benannte Nabatäerfürst, daher als Aretas I. zu zählen. Bei ihm suchte im J. 169 a. C. der Hohepriester Jason vergeblich Zuflucht vor Antiochus Epiphanes (vgl. Schürer S. 613). Im übrigen wissen wir nichts von ihm. — Die zwei anderen Stellen weisen auf die gleiche Persönlichkeit, die wir, da Joseph. zuvor noch zwei nabatäische Araberkönige dieses Namens erwähnt (XIII, 13, 3 und 15, 1 u. 2) als Aretas IV. zu bezeichnen haben (gegen Wieseler in der 2. Aufl. d. Enc., der es wenigstens für möglich hielt, daß der von Josephus als Nachfolger des Obodas II. genannte, ursprünglich den Namen Äneas führende Fürst (XVI, 9, 4; 10, 9), der ums Jahr 9 a. C. zur Regierung kam, noch wieder zu unterscheiden sei von unserem Aretas. Doch ist die lange Regierungszeit durch eine Anzahl Münzen ausdrücklich bezeugt; vgl. Schürer S. 619. Die Entlassung der Tochter des Aretas zog dem Antipas die Feindschaft seines bisherigen Schwiegervaters zu. Später hinzukommende Grenzstreitigkeiten wegen des gamalitischen (? galaaditischen; vgl. Schürer S. 370 u. a.) Gebiets führten zum Kriege (um 36 p. C.). Den siegreichen Nabatäerkönig zu züchtigen zog auf des Tiberius Befehl der syrische Statthalter Vitellius gegen ihn zu Felde. Doch kam es nicht zum Schlagen, da Vitellius, während sein Heer gegen Petra marschierte, in Jerusalem die Nachricht von des Tiberius Tode († 16. März 37) erhielt (Joseph. Ant. XVIII, 5, 3). — Schwierig ist es nun aber festzustellen, woher dem Ethnarchen des Aretas die jedenfalls für ungefähr dieselbe Zeit durch 2 Ko 11, 32 sicher bezeugte Gewalt über die Thore von Damaskus zukam. Vorstellungen, wie die, daß der Ethnarch des Aretas nur etwa als Haupt der arabischen Kolonie in der römischen Stadt anzusehen sei (Keim, von Hofmann, Nösgen), oder gar, daß er nur als zufällig anwesender Gast seine Autorität zum Nachteil des Apostels bei der damascenischen Obrigkeit geltend gemacht habe (Anger, de temporum in actis ratione 1833, S. 180 f.), genügen schwerlich. Ein Vorgehen, wie das von Paulus beschriebene, übrigens auch entsprechend von Lukas dargestellte (vgl. unten), setzt offenbar eine wirkliche Obmacht des Ethnarchen in Damaskus voraus. Wenig glaublich ist andererseits trotz Marquardts und Mommsens Eintreten für diese Ansicht, die Annahme, daß die Stadt von den Tagen Aretas III. her noch zum nabatäischen Gebiet gehört habe (vgl. dagegen bes. Schürer S. 615 Anm. 14). — Wahrscheinlicher ist schon und weit verbreitet die Auskunft, daß eine gewaltsame Besitzergreifung der Stadt durch Aretas IV. sei es vor, während oder nach der Expedition des Vitellius stattgefunden habe (so zuerst der Philolog Heyne, De ethnarcha Aretae Arabum regis 1755). Doch steht entgegen, daß eine solche Herausforderung der römischen Macht sehr auffällig wäre und eine energische Züchtigung durch den syrischen Statthalter erwarten ließe, die thatsächlich nicht eingetreten ist, weder durch Vitellius, der den begonnenen Feldzug abbrach, noch in der Folgezeit. Immerhin wäre es denkbar, zumal wenn man die Sache dahin modifiziert, daß es nur eine vorübergehende Besitzergreifung, etwa im Winter 36/37, gewesen sein dürfte, und daß dieselbe als Vitellius gegen Petra aufbrach, bereits wieder aufgegeben war (Hausrath, Ntl. Zeitgesch. II, S. 209 f.), wozu man weiter noch nehmen mag, daß sehr möglicherweise Damaskus damals doch nicht eigentlich zur Provinz Syrien gehörte, sondern ähnlich wie des Antipas Reich ein relativ selbstständiges Staatswesen bildete, so daß des Aretas Vorgehen für Vitellius, der ohnehin anderweit engagiert sein mochte, nicht unbedingt ein sofortiges Eingreifen zur Folge hatte haben müssen (so Wandel, dessen Untersuchung von Schürer doch wohl etwas summarisch abgethan wird). — Noch bleibt schließlich die von Wieseler und Schürer bevorzugte Möglichkeit, daß Caligula, der im Unterschied von seinem Vorgänger dem Antipas nicht geneigt und daher seinem Gegner Aretas vielleicht günstig gestimmt war, letzterem die schon früher einmal den Nabatäerfürsten untergebene Stadt Damaskus verlieh. Und zwar dürfte dies dann am Anfang seiner Regierungszeit, vielleicht noch vor der von Dio Cass. 59, 12 berichteten Neuordnung im Orient im J. 38, stattgefunden haben. Zu dieser Schenkungshypothese stimmen die Münzen von Damaskus, insofern sich zwar solche mit dem Kopf des Augustus und Tiberius finden, Caligulas Kopf dagegen ebenso wie der des Claudius vermißt wird und erst wieder von Nero an das

Kaiserporträt auftritt. Nicht beweisend ist dagegen die von Wieseler in der vorigen Auflage herangezogene Damaskusmünze nach Mionnet, descr. des médailles ant. V, S. 284 ff. mit der Inschrift *ΒΑϹΙΛΕΩϹ. ΑΡΕΤΟΥ. ΦΙΛΕΛΛΗΝΟϹ. ΑΡ.* (= 101), da dieselbe ebenso wie die nichtdatierten Münzen des Ἀρέτας Φιλέλλην auf Aetas III. sich beziehen wird (vgl. Schürer S. 614 f.). Doch bleibt es, da weitere Bestätigung der doch belangreichen Thatsache einer solchen Schenkung insbesondere bei den Historiographen fehlen, auch hier eben vorläufig bei einer Hypothese. — Eine andere Schwierigkeit, die sich an den Namen des Aretas knüpft, scheint das NT. darzubieten, wenn Lukas a. a. O. die Gefährdung Pauli in Damaskus nicht durch den Ethnarchen des Aretas, sondern durch die Juden hervorgerufen sein läßt. Doch erledigt sich die Sache einfach auch ohne das bequeme Mittel des Lk Bericht für falsch zu erklären. Beide Berichte weisen natürlich auf denselben Vorgang und ans Ende des damascenischen Trienniums (= Ga 1, 18). Daß Lk die Unterbrechung desselben durch die arabische Reise übergeht, entspricht seiner Tendenz, insofern diese Reise für den Fortgang der Evangelisation von Jerusalem bis Rom belanglos war, während es der Tendenz von Ga 1 entspricht, daß die Art des Verlassens von Damaskus unerwähnt bleibt. Ähnlich wird nun das Verhältnis der Berichte in 2 Ko 11 und AG sein. Auch hier erklärt die Tendenz die Verschiedenheit. Paulus hat nur das Interesse, jene Gefährdung in Damaskus überhaupt festzustellen. Lk will zeigen, wie es schon damals nichts anderes als jüdischer Haß war, was den Apostel in Kollision mit der Obrigkeit brachte und zu jener heimlichen Flucht nötigte. Und nichts ist wahrscheinlicher als dies. Die Juden werden wirklich nicht nur durch falsche Anklage den Ethnarchen zu dem Entschluß gebracht haben, Paulum auf die Seite zu schaffen, sondern auch zwecks Konstatierung der Persönlichkeit und im Interesse wirklicher Ausführung des dem Ethnarchen abgedrungenen Befehls „Tag und Nacht" auf der Lauer gelegen haben. — So wenig man aber somit von einem Widerspruch reden kann, so wenig giebt der beiderseitige Bericht nach dem oben Erörterten ein wirklich sicheres Datum für die Chronologie des Lebens Pauli. Nur hypothetisch läßt sich sagen, daß wenn die Ansicht von einer gewaltsamen Besetzung von Damaskus im Rechte, am wahrscheinlichsten an den Winter 36/37 zu denken, wenn die Schenkungshypothese richtig, dagegen der Tod des Tiberius (März 37) der terminus a quo ist. Ungefähr dorthin weisen aber auch andere Erwägungen betr. der paulinischen Chronologie. — Völlig irre führt dagegen der Versuch von dem Datum des Krieges zwischen Aretas und Antipas aus die Zeit der Gefangensetzung des Täufers bestimmen zu wollen, insofern dieselbe durch den Tadel des letzteren über das ehebrecherische Treiben des Antipas veranlaßt sei, während andererseits hier auch der Anlaß zu dem Kriege vorliege. Den zeitlich nahen Zusammenhang zwischen der Entfernung der Tochter des Aretas und dem Tadel des Täufers als wahrscheinlich zugegeben, ist doch auch von Josephus nicht gesagt, daß der Krieg alsbald ausgebrochen sei. Vielmehr traten erst noch die erwähnten Grenzstreitigkeiten hinzu, so daß sehr wohl Jahre zwischen den zwei Fakten liegen können. Und dies wird in der That der Fall sein (vgl. näheres hierüber schon in Wieselers Chronol. Synopse 1843 S. 238 ff.). — Über spätere arab. Fürsten bez. christl. Märtyrer des Namens Aretas vgl. Asseman. bibl. or. I, 367[b] u. ö.; Pauly-Wissowa, Realenc. A. Aretas und Acta Sanctorum und Martyrol. Rom. zum 1. u. 24. Oktober. Letzterer Tag ist der des „Megalomartyr" Aretas und seiner 340 Genossen. — Lediglich infolge falscher Lesart seiner Vorlage (Ἀράθῃ statt Ἀριαράθῃ) hat Luther auch 1 Mak 15, 22: Areta, die Zürcher Bibel: Aretes.

Paul Ewald.

Verzeichnis

der im Ersten Bande enthaltenen Artikel.

A.

Berichtigungen.

S. 121 Z. 23 l. Waldemar st. Valdemar
S. 173 Z. 37 l. über st. oder
S. 173 Z. 38 setze nach Bedürfnis ein Komma
S. 175 Z. 42 l. Wernsdorf st. Warnsdorf
S. 176 Z. 19 l. Sachsse st. Sachse
S. 178 Z. 8 l. nun st. nur
S. 178 Z. 45 l. Kähler st. Köhler
S. 189 Z. 20 füge nach auch ein: auf
S. 205 Z. 34 l. ertragende st. übertragende
S. 228 Z. 59 l. Seckendorf st. Seckendorf
S. 262 Z. 13 l. Begebenheiten st. Begenheiten
S. 270 Z. 41 l. 1884 st. 1881
S. 282 Z. 32 l. anderen st. andere
S. 287 Z. 47 l. persönlichen st. persönlicher
S. 306 Z. 33 l. stand st. tand
S. 456 Z. 30 l. der Sohn st. den Sohn
S. 490 Z. 52 l. vakanten st. vakannten
S. 503 Z. 40 l. Calvinismus st. Calvanismus
S. 547 Z. 4 l. unter dem st. unter den
S. 556 Z. 57 l. Honorius II. st. III.
S. 560 Z. 1 l. carentiae st. carrentiae.

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.
Ex = Exodus.
Le = Leviticus.
Nu = Numeri.
Dt = Deuteronomium.
Jos = Josua.
Ri = Richter.
Sa = Samuelis.
Kg = Könige.
Chr = Chronika.
Esr = Esra.
Neh = Nehemia.
Esth = Esther.
Hi = Hiob.
Ps = Psalmen.

Pr = Proverbien.
Prd = Prediger.
HL = Hohes Lied.
Jes = Jesaias.
Jer = Jeremias.
Ez = Ezechiel.
Da = Daniel.
Ho = Hosea.
Joel = Joel.
Am = Amos.
Ob = Obadja.
Jon = Jona.
Mi = Micha.
Na = Nahum.
Hab = Habacuc.

Ze = Zephania.
Hag = Haggai.
Sach = Sacharia.
Ma = Maleachi.
Jud = Judith.
Wei = Weisheit.
To = Tobia.
Si = Sirach.
Ba = Baruch.
Mak = Makkabäer.
Mt = Matthäus.
Mc = Marcus.
Lc = Lucas.
Jo = Johannes.
AG = Apostelgesch.

Rö = Römer.
Ko = Korinther.
Ga = Galater.
Eph = Epheser.
Phi = Philipper.
Kol = Kolosser.
Th = Thessalonicher.
Ti = Timotheus.
Tit = Titus.
Phil = Philemon.
Hbr = Hebräer.
Ja = Jakobus.
Pt = Petrus.
Ju = Judas.
Apk = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band.
Bde = Bände. [nensis.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdu-
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontificum Romanorum ed. Jaffé editio II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.

MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen. [Geschichtskunde.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher. [Potthast.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = " d. Münchener "
SWA = " d. Wiener "
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt und Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe. [schaft.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissen-
ZdA = " für deutsches Alterthum.
ZdmG = " d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = " d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = " für historische Theologie.
ZKG = " für Kirchengeschichte.
ZKR = " für Kirchenrecht.
ZkTh = " für katholische Theologie.
ZkWL = " für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = " für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = " für Protestantismus u. Kirche.
ZThK = " für Theologie und Kirche.
ZwTh = " für wissenschaftl. Theologie.

Neuester Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Professor D. Albert Hauck

Die Kirche Deutschlands unter den Sächsischen und Fränkischen Kaisern

auch unter dem Titel:

Kirchengeschichte Deutschlands III. Teil.

Inhalt:

Konsolidierung der deutschen Kirche 911—1002. — Das Übergewicht des Königtums in der Kirche und der Bruch desselben durch Rom. 1002—1122.

1041 Seiten. **1896.** . . . . geheftet M. 17.50, gebunden M. 19.50
Teil I und II (1887 und 1890) . . . „ „ 24.50, „ „ 27.70

„Das Buch ist ein glänzendes Beispiel dafür, dass wir noch Gelehrte haben, die die grösste Wissenschaftlichkeit mit erquickender Klarheit der Darstellung zu verbinden wissen."
Grenzboten 1896 No. 27.

„Jede Fortsetzung des schönen Buches erweckt uns neue Freude. Die Kunst des Verf.'s, geschichtliche Persönlichkeiten plastisch zu schildern, feiert wieder ihre Triumphe."
Literarisches Centralblatt 1896 No. 12.

„Das Werk ist eine der hervorragendsten Erscheinungen der neueren Geschichtschreibung, gleich ausgezeichnet durch die formvollendete Darstellung, wie durch sichere Beherrschung und besonnene Kritik des gewaltigen Stoffes. Post 1896 No. 36.

„Die Darstellung, die uns dieser neueste Band des Hauck'schen Werkes bietet, verdient die allergrösste Beachtung. Er schöpft überall aus den Quellen selbst, fördert Kritik und Forschung nach allen Richtungen hin, stets ruhig, sachlich, nie verletzend. Wir haben in den letzten Jahren kaum ein Buch gleicher vornehmer Objektivität gelesen. — Kurz — eine Leistung ersten Ranges."
Neue Preussische (Kreuz-) Zeitung 1896 No. 103.

Hilty, Glück, Erster Teil.

(Im Handel sind das 15.—24. Tausend.)

3 M.; geb. 4 M.; in Liebhaberb. 5½ M.

1. Die Kunst des Arbeitens.
2. Epiktet.
3. Wie es möglich ist, ohne Intrigue, selbst im beständigen Kampfe mit Schlechten durch die Welt zu kommen.
4. Gute Gewohnheiten.
5. Die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder des Lichts.
6. Die Kunst, Zeit zu haben.
7. Glück.
8. Was bedeutet der Mensch, woher kommt er, wohin geht er, wer wohnt über den goldenen Sternen?

Hilty, Glück, Zweiter Teil.

(Im Handel sind das 9.—15. Tausend.)

3 M.; geb. 4 M.; in Liebhaberb. 5½ M.

1. Schuld und Sorge.
2. „Tröstet mein Volk."
3. Über Menschenkenntnis.
4. Was ist Bildung?
5. Vornehme Seelen.
6. Transcendentale Hoffnung.
7. Die Prolegomena des Christentums.
8. Die Stufen des Lebens.

Hilty, Lesen und Reden.

(4. und 5. Tausend.)

Preis M. 1.40; geb. M. 2.40.

Apologetische Vorträge

gehalten im Berliner Zweigverein des Evangelischen Bundes im Herbst 1895.

Harnack, Prof. D. Adolf, **Das Christentum und die Geschichte.** 3. Aufl. 50 Pf.
Kaftan, Prof. D. Julius, **Das Christentum und die Philosophie.** 3. Aufl. 50 Pf.
Riehm, Oberl. Dr. G., **Christentum und Naturwissenschaft.** 2. Aufl. 50 Pf.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Die Heilige Schrift

(Sternbibel)

Altes und Neues Testament nebst Apokryphen

Revidierter hallischer Luthertext.

Mit 30 Lichtdruckbildern zum Alten Testament
nach berühmten Meistern
und 15 desgl. aus dem Leben Jesu
von

Heinrich Hofmann.

In dauerhaftem Ganzledereinband mit Goldschnitt 40 Mark.
Besonders elegant gebunden 48 Mark. Auch allmählich in Lieferungen zu beziehen.

Das Neue Testament mit den 15 Hofmann'schen Bildern

Sehr geschmackvoll geb. mit Goldschnitt 15 Mark.
In Leder geb. 25 Mark.

Die „Sternbibel" soll eine **rechte Hausbibel** sein. Für die Ausstattung ist daher nur das solideste, langjährige Dauerhaftigkeit gewährleistende Material verwendet worden. Der Bilderschmuck verbindet edelste Darstellung mit vollendetster Wiedergabe. Der Prospekt, der portofrei zu Diensten steht, enthält Urteile von den Herren:

Generalsuperintendent D. Baur, Koblenz. — Hauptpastor Behrmann, Hamburg. — Professor D. **Beyschlag**, Halle. — Ober-Konsistorialrat Dr. **v. Buchrucker**, München. — Professor D. **G. Cremer**, Greifswald. — Pastor **Dammann**, Siegen. — Hofprediger J. **Dilthey**, Weimar. — Generalsuperintendent D. **E. Dryander**, Berlin. — Generalsuperintendent D. Dr. **Erdmann**, Breslau. — Hofprediger D. **Emil Frommel**, Berlin. — Pastor **O. Funcke**, Bremen. — Ober-Konsistorialrat Probst D. **Freiherr von der Goltz**, Berlin. — Generalsuperintendent D. **Hesekiel**, Posen. — Pastor D. **Hölscher**, Leipzig. — Superintendent **H. Jeep**, Stendal. — Professor D. **Kähler**, Halle. — Prediger Lic. **P. Kirmß**, Berlin. — Oberhofprediger und Oberkonsistorialrat D. **Rudolf Kögel**, (†) Berlin. — Superintendent **Karl Krummacher**, Elberfeld. — Oberhofprediger D. **Meier**, Dresden. — Superintendent D. **Pank**, Leipzig. — Generalsuperintendent **Poetter**, Stettin. — Generalsuperintendent D. **Rogge**,(†) Altenburg. — Hofprediger D. **Rogge**, Potsdam. — Superintendent **Th. Schmalenbach**, Mennighüffen. — **Adolf Stoecker**, Berlin. — Generalsuperintendent D. **Taube**, Danzig. — Pastor **Tiesmeyer**, Bremen. — Pfarrer Lic. **Weber**, M.-Gladbach. — Professor und Konsistorialrat D. **O. Zöckler**, Greifswald.

Familienchronik — Perikopen — Parallelstellen.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig.

Neuere theologische Verlagswerke.

Arnold, Prof. d. Theol. in Breslau. **Caesarius von Arelate** und die gallische Kirche seiner Zeit. 1894. M. 16 —

Die **Christlichen Schriftsteller** bis Eusebius. In griechischer Überlieferung. Herausgegeben auf Veranlassung der Kgl. Preuss. Akademie d. Wissenschaften zu Berlin.
Die ersten Bände dieses grossen Unternehmens befinden sich im Druck.

Dalman, Dr., Prof. d. Theol., Leipzig. Grammatik des **Jüdisch-Palästinischen Aramäisch.** 1894. M. 12 —

Delitzsch, Prof. orient. Spr., Breslau. **Assyrisches Handwörterbuch.** 1896. *Subscr. Preis bis 31 12. 1896:* M. 46.50; geb. M. 49 —

Ewald, Prof. d. Theol. in Erlangen. Das **Hauptproblem der Evangelienfrage** und der Weg zu seiner Lösung. 1890. M. 6.80

Gerber, Prof. d. Theol. in Prag. Die **Hebräischen Verba denominativa** insb. im theol. Sprachgebrauch des Alten Testaments. 1896. Mk. 7.50

Harnack, Prof. d. Theol. in Berlin. Geschichte der **Altchristlichen Litteratur** bis Eusebius.
Bd. I: Die Überlieferung und der Bestand. 1893. M. 35 —
II,1. Band erscheint 1896.

Kattenbusch, Prof. d. Th., Giessen. Das **Apostolische Symbol.** I. Die Grundgestalt des Taufsymbols. 1894. M. 14 —
Band II soll 1896 erscheinen.

König, Prof. Dr. theol. in Rostock. Historisch-kritisches Lehrgebäude der **Hebräischen Sprache.** I, II, 1. 1881 und 1895. M. 32 —
II, 2 (Schluss) befindet sich im Druck.

Literaturzeitung, Theologische. Herausgeg. von A. Harnack u. E. Schürer. Jahrg. 1896. M. 18 —

Mirbt, Prof. d. Theol. in Marburg. Die **Publizistik im Zeitalter Gregors VII.** 1894. M. 16 —

Resch, Kirchenrat D., Zeulenroda. **Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien.** Heft 1 bis 4. 1893—96. M. 53.50.
Das Schlussheft befindet sich im Druck.

Schürer, Prof. d. Theol., Göttingen. Geschichte des **Jüdischen Volkes** im Zeitalter Jesu Christi. I. 2. Aufl. 1889—90. M. 18 —
Band II ist z. Z. vergriffen.

Strack, Prof. d. Theol. in Berlin. Abriss des **Biblischen Aramäisch.** Grammatik, Texte, Wörterbuch. 2. Abdruck 1896. M. 1.60

Testament, The Old. Kritische Ausgabe des hebräischen Textes mit farbiger Unterscheidung der Quellen und mit Anmerkungen in englischer Sprache. Herausgeber: Prof. Paul Haupt in Baltimore.
Jedes Buch, von einem deutschen, englischen oder amerikanischen Gelehrten bearbeitet, ist einzeln käuflich.

Testamentum, Novum, Graece recensuit Const. v. Tischendorf. Prolegomena scripsit C. R. Gregory.
Editio maior. 3 voll. M. 70 —
Editio minor geb. M. 10.80

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur, herausg. von O. v. Gebhardt u. A. Harnack. I—IX, X 1/4, XI—XIII, XIV 1, 3/4, XV, 1. 1882—1896. M. 353 —

Tischendorf siehe Testamentum.

Weiss, Prof. d. Theol. in Berlin. **Das Neue Testament,** textkritische Untersuchungen und Textherstellung. I. 1894. M. 20 —
II. 1896. ca. M. 17.50

Über die Mehrzahl der Werke sind ausführliche Prospekte vorrätig.

BINDING SE

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Herzog, Johann Jakob (ed.)
Realencyklopädie für
protestantische theologie
und kirche. Ed. 3.

40

